Chih-Chieh Tang

# Vom traditionellen China zum modernen Taiwan

SOZIALWISSENSCHAFT

Chih-Chieh Tang

# Vom traditionellen China zum modernen Taiwan

## Die Entwicklung funktionaler Differenzierung am Beispiel des politischen Systems und des Religionssystems

Deutscher Universitäts-Verlag

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Dissertation Universität Bielefeld, 2002

1. Auflage November 2004



Lektorat: Ute Wrasmann / Ingrid Walther

Der Deutsche Universitäts-Verlag ist ein Unternehmen von Springer Science+Business Media.
www.duv.de






Umschlaggestaltung: Regine Zimmer, Dipl.-Designerin, Frankfurt/Main

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

ISBN-13:978-3-8244-4543-1 e-ISBN-13:978-3-322-81311-4
DOI: 10.1007/978-3-322-81311-4

## Vorwort

Gegenstand dieser Untersuchung ist die gesellschaftliche Entwicklung vom archaischen über das traditionelle China bis zum modernen Taiwan. Sie wird anhand ihrer eigenen Dynamik und vor allem in Bezug auf die Problematik der funktionalen Differenzierung beschrieben. Zunächst wird eine soziologische Analyse dieser Geschichte angestrebt und daran anschließend eine künftige mögliche Theoriebildung anvisiert. Insofern ist das hier vorliegende Ergebnis nur ein grobes Programm für künftige Untersuchungen und unvermeidlich lückenhaft sowie verbesserungsbedürftig. Ich habe es deshalb gewagt, solch ein umfangreiches Thema ungeachtet meiner Unzulänglichkeiten als ein Anfänger in der Wissenschaft zu behandeln, weil ich denke, dass man nicht aus dem Blickfeld des gegebenen Paradigmas treten könnte, wenn man immer nur ein einzelnes, eng umrissenes Thema unter der Regie desselben untersuchte. Andererseits ist es bedauerlich und den chinesisch sprechenden bzw. den mit China befassten Soziologen recht peinlich, dass die meisten der heutigen Soziologen noch immer nur Max Webers klassisches Werk zitieren, wenn sie über chinesische Verhältnisse reden, und offenbar keine Ambitionen haben, den beträchtlichen Ergebnissen der nach der Zeit Webers vorgenommenen einzelnen sinologischen Forschungen Aufmerksamkeit zu schenken. Wenn meine synthetische Arbeit aus soziologischer Perspektive zum Austausch zwischen der Soziologie und der Sinologie beitragen kann, so hat sich mein riskanter Versuch trotz mancher Mängel gelohnt.

Ohne Zweifel wäre eine Untersuchung solchen Umfangs ohne die Hilfe anderer Menschen unvorstellbar gewesen. Zunächst möchte ich Herrn Prof. Rudolf Stichweh und Herrn Prof. Dirk Baecker für ihre Betreuung meines Dissertationsvorhabens danken. Von ihnen bekam ich nicht nur oft hilfreiche Vorschläge und freundliche Ermutigung, sie reagierten auch mit vertrauensvoller Toleranz. Auch des großen Theoretikers Niklas Luhmann gedenke ich in großer Wertschätzung, auch wenn ich leider keine Chance hatte, ihn persönlich kennenzulernen. Erst seine Systemtheorie hat mir das Motiv und den Mut gegeben, mich an diese anspruchsvolle und riskante Untersuchung zu machen. Ihr Einfluss ist innerhalb meiner Arbeit leicht zu erkennen. Auch den vielen Autoren, deren Werke in meinem Buch zitiert wurden, möchte ich meinen Respekt zollen, egal, ob ich ihre jeweiligen Meinungen teile oder nicht. Meine Untersuchung wäre ohne ihre vorausgegangenen Bemühungen als Basis ganz unvorstellbar gewesen.

Daneben ist es mir wichtig, dem DAAD meine Dankbarkeit bezeugen. Ohne seine finanzielle Unterstützung wäre meine Untersuchung unmöglich gewesen. Auch die vielen Freunde in Bielefeld sind zu erwähnen. Sie boten mir sowohl Unterstützung hinsichtlich meiner allgemeinen Lebensumstände als auch bezüglich meiner wissenschaftlichen Arbeit. Unter ihnen möchte ich namentlich Kuei-Hsien Lu, Jui-Hsiang Huang und Chung-Chih Chen wegen ihres direkten Einflusses auf meine Arbeit Dank sagen. Ebenso sei die Fürsorge von Professor Chung-Hwa Ku und die Großzügigkeit von Professor Chih-Ming Ka, mir sein jüngstes Buch

zu übereignen, hier mit herzlichem Dank erwähnt. Außerdem war die Korrektur meines deutschen Freundes Michael ein nicht zu vernachlässigender Beitrag zu meiner Arbeit. An seiner Arbeits- und Denkweise erkannte ich, was deutsche Gründlichkeit im positiven Sinne sein kann. Hier möchte ich auch Frau Walther für ihre sorgfältige redaktionelle Hilfe Dank sagen. Unvergesslich ist noch die Unterstützung der zahlreichen Freunde in unterschiedlichen Weltgegenden, die mir bei der Materialsammlung behilflich waren. Obwohl eine Liste ihrer Namen leider zu lang wäre, um hier angeführt zu werden, lebt ihre Freundlichkeit immer in meinem Herzen.

Last but not least sei vor allem meiner Familie gedankt. Ihre Unterstützung war die wichtigste vorantreibende Kraft für mein Studium. Ohne die Ermutigung und die Hilfe meiner lieben Frau, Ling-Yee Lee, hätte ich angesichts der Trauer über den Tod meines Vaters den Selbstzweifel während meines Promotionsstudiums kaum bewältigen können. So glücklich ich war, endlich meine Promotion erlangt zu haben, so traurig war es, dass es so spät geschehen ist, so dass mein Vater dies nicht mehr erleben konnte. Erst jetzt kann ich nachvollziehen, warum die alten chinesischen Gelehrten gegenüber einem Absolutheit beanspruchenden Wissensdrang eher einen vorsichtigen Agnostizismus vertreten und dem Ahnenkult – mit seiner Vorstellung der möglichen Existenz von Geistern – sowohl aus der Absicht der Belehrung als auch aus dem Grunde des Vermissens der Ahnen immer treu geblieben sind. Dem Gedenken meines Vaters Chi-Jung Tang sei das Buch gewidmet.

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort V
Inhaltsverzeichnis IX
Hinweise zur Transkription und Verwendung chinesischer Bezeichnungen XV
Zeittafel XVII
Taiwans Geschichte im Überblick XIX

1. Fragestellung: Ein anderer Weg zur funktionalen Differenzierung 1
   1.1. Funktional differenzierte Weltgesellschaft 1
   1.2. Selbst-/Fremdreferenz 2
   1.3. Beobachtung zweiter Ordnung 5
   1.4. Taiwan als Transformationsgesellschaft 8
   1.5. Einige Erklärungen zum Ansatz 11
   1.6. Gliederung 16

2. Die traditionelle chinesische Gesellschaft und die Besonderheiten der gesellschaftlichen Entwicklung Taiwans 17
   2.1. Von der Siedlung zum „Stadtstaat" 19
      2.1.1. Die Ausdifferenzierung der Familie und die Form der Segmentation 19
      2.1.2. Die Asymmetrie als Anlass zum Strukturwandel der segmentären Gesellschaft 22
      2.1.3. Verdiensthelden, segmentäre Lineagen und Mythen der Ahnen 23
      2.1.4. Die Institution von Li und die rituellen Geräte 26
      2.1.5. Der Krieg und die Stadt/Land-Differenzierung 29
      2.1.6. Die Entstehung des Stadtstaates im Kontext der Stratifikation, der Stadt/Land-Differenzierung und der Segmentation zwischen den Staaten 30
   2.2. Das Feudalreich: Eine spezielle Kombination der Stratifikation und Zentrum/Peripherie-Differenzierung 34
      2.2.1. Die Belehnung und die Bürokratie als funktionale Äquivalente der Regierung 34
      2.2.2. Der Feudalismus als eine evolutionäre Errungenschaft 38
      2.2.3. Die bewaffnete Kolonisation als Kern des Feudalismus der Zhou-Zeit 43
      2.2.4. Die Merkmale der Form des Feudalreiches 45
      2.2.5. Die Institution Zongfa 50
      2.2.6. Die Beziehung zwischen dem Monarchen und dem Beamten und die Ethik „Xinyi" 54

2.2.7. Der Zusammenhang zwischen der Ausdifferenzierung des Systems auf höherer Ebene und seiner internen Differenzierung 57
2.2.8. Die Kosmologie des „Denkens des Einen“ und die Ersetzung von Ti durch Tian 61
2.2.9. Die Homologie zwischen der sozialen und der kosmischen Ordnung 65
2.2.10. Die Entstehung des „Mittelstaates“ im Kontext der Unterscheidung Huaxia/Manyi 67
2.3. Der Übergang zur funktionalen Differenzierung und der Aufstieg des bürokratischen Reiches 73
2.3.1. Die selbstzerstörerischen Faktoren im Feudalismus 74
2.3.2 Die Leistungsorientierung und die Auflösung der geschlossenen Statushierarchie 75
2.3.3. Vom Feudalismus zum bürokratischen Verwaltungssystem „Junxian“ 78
2.3.4. Die Entstehung der Gesellschaft des „Bianhu-Qimin“ 81
2.3.5. Die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme 83
2.4. Ein langfristiger Stillstand ohne Veränderungen? 92
2.4.1. Die neuen Situationen nach der politischen Vereinigung 92
2.4.2. Der Aufstieg der Gelehrten-Lineagen und die Entstehung der Mendi-Gesellschaft 99
2.4.3. Der Strukturwandel während der Tang- und der Song-Zeit 106
2.4.3.1. Die Verstärkung der Autokratie und die Errichtung der Staatsprüfung 106
2.4.3.2. Die Intensivierung der Geldwirtschaft und die Lockerung der persönlichen Angehörigkeit 110
2.4.3.3. Das neue Muster der Urbanisierung und der Aufstieg der volkstümlichen Konsumptionskultur 124
2.4.3.4. Die religiöse Wende zur Säkularisierung 126
2.4.3.5. Die Innovation des Verbreitungsmediums 126
2.4.4. Die Gentrygesellschaft, die neue Hierarchie der Status und die Reaktion des politischen Systems auf die Tendenz zur Verselbständigung der anderen Funktionssysteme 130
2.5. Bemerkungen zu einigen Merkmalen der traditionellen chinesischen Gesellschaft 143
2.5.1. Die Ultrastabilität der traditionellen chinesischen Gesellschaftsformation 143
2.5.2. Die traditionellen chinesischen Denkmuster und die Yin/Yang-Dualstruktur 149
2.5.3. Der Personenbezug, der Familismus und die persönliche Beziehung 158
2.6. Die Besonderheiten der Entwicklungen Taiwans 166
2.6.1. Die sich in der Situation an der übersehenen Grenze befindende Emigrantengesellschaft 167

2.6.2. Die Wende zur Modernisierung in der japanischen Kolonialzeit 172
2.6.3. Das schnelle Vergessen und das rasche Tempo des gesellschaftlichen Wandels in der Emigrantengesellschaft 183

3. Der Staat, die Macht, die Demokratie und die Nation 191
3.1. Der Staat 192
3.1.1. Die Politik 194
3.1.2. Tianxia versus Staat 202
3.1.3. Nation 221
3.1.4. Die Entstehung des Staates als Machtorganisation und als Selbstbeschreibung des politischen Systems in Taiwan 237
3.2. Die Macht 248
3.2.1. Die moralische Politik, die symbolische Politik und die Yin/Yang-Dualstruktur 249
3.2.2. Kaisertum versus Kanzlerschaft 265
3.2.3. Die an die Gentry gekoppelte doppelgleisige Machtstruktur 279
3.2.4. Der Klientelismus nach der Einführung des modernen Wahlmechanismus 290
3.3. Publikum, öffentliche Meinung und Öffentlichkeit 309
3.3.1. Die „Wahl“ und die politische Inklusion im traditionellen China 309
3.3.2. Öffentliche Meinung und Öffentlichkeit im traditonellen China 315
3.3.3. Die Öffentlichkeit in der neuen Gesellschaftsformation und die Geburt des Publikums 326
3.4. Nichttriviale Regimetransformation 358
3.4.1. Die autoritäre Herrschaft des KMT-Regimes 359
3.4.2. Die Initiierung der politischen Transformation 378
3.4.3. Die Wahlen als die Entwicklung des politischen Systems antreibender Mechanismus 411
3.4.4. Die Änderung der politischen Strukturen während der Demokratisierung 427
3.5. Die „Shengji“, die Ethnien, die Nation und der Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit 438
3.5.1. Das traditionelle territoriale Bewusstsein der Herkunft „Jiguan“ 440
3.5.2. Die Entstehung einer Identität der Taiwaner in der japanischen Kolonialzeit 453
3.5.3. Die „Shengji“-Differenz unter der autoritären Herrschaft der KMT 478
3.5.4. Der ethnische Streit und der Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit in der politischen Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg 490
3.5.5. Die neue Entwicklung der Wende zu den Diskursen der Ethnien und des „Staates der Staatsbürger“ 503

4. Die Humanisierung, die Segmentierung, die Säkularisierung und die religiöse Unordnung 511
4.1. Humanisierung 513
4.1.1. „Abbruch des Kommunikationskanals zwischen Himmel und Erde“ versus „Turmbau zu Babel“ 514
4.1.2. Die Trennung zwischen der menschlichen Welt und der Geisterwelt 515
4.1.3. Die Vorstellungen über die Seele und der Glaube an Götter und Totengeister 517
4.1.4. Die positiven und die hemmenden Auswirkungen des Konfuzianismus auf die Ausdifferenzierung der Religion 520
4.1.5. Das Himmelsmandat und die staatlichen Kulte – die strukturelle und operative Koppelung zwischen dem politischen und dem religiösen System 524
4.1.6. Der Volksglaube – der Sensor des Religionssystems für seine äußere Umwelt 527
4.2. Segmentäre Differenzierung 530
4.2.1. Segmentation: Eine voraussetzungslosere Form der Differenzierung 530
4.2.2. Der Fall des Ahnenkultes: Eine aus „Fang“ bestehende segmentäre Hierarchie 532
4.2.3. Der Fall des Volksglaubens: Der Opferkreis, der Glaubenskreis und die Hierarchie von Xianghuo 540
4.2.4. Der Fall des Taoismus: Der Wohnort des patrimonialen Himmelsmeisters, der Berg Longhu, als Zentrum? 544
4.2.5. Der Fall des Buddhismus: Die Differenzierung der verschiedenen Schulen unter dem einheimischen Rahmen von Panjiao 550
4.2.6. Der kompositorische Glaube unter der Form der Segmentation 555
4.2.7. Die Reflexionsform des Synkretismus 559
4.3. Inklusion 564
4.3.1. Die schwierige Lage des traditionellen Volksglaubens 565
4.3.2. Die Beschränkung des religiösen Taoismus als einer einheimischen Religion 568
4.3.3. Die Paradoxie der buddhistischen Form „Chujia“ 570
4.3.4. Der Durchbruch der buddhistischen Chan-Südschule und des Glaubens an Jingtu 573
4.3.5. Der Aufstieg der Volksreligionen 580
4.4. Säkularisierung 585
4.4.1. Eine Erklärung der Begriffsverwendung 586
4.4.2. Die Selbstbeobachtung und die Reaktion des Religionssystems 590
4.4.3. Die Zunahme der Leistungsorientierung 593

4.4.4. Die Organisation als moderne Form der Systembildung 596
4.5. Die Beziehung zwischen Politik und Religion 598
4.5.1. Das Konzept des Himmelsmandats als Mechanismus der strukturellen Koppelung zwischen politischem System und Religionssystem 599
4.5.2. Die politische Loyalität des Buddhismus und des Taoismus zum bestehenden Regime 609
4.5.3. Die wechselseitige Behinderung der weiteren funktionalen Differenzierung zwischen politischem System und Religionssystem 611
4.5.4. Die operative Koppelung zwischen Volksglauben und Regierung 615
4.5.5. Die Veränderungen nach der Einrichtung des modernen Staatsapparates 620
4.6. Die Rolle der Religion in den Prozessen der Regimetransformation und die religiöse Unordnung 626
4.6.1. „Der Verein des chinesischen Buddhismus“ als Moment des staatlichen Korporatismus und die Popularisierung der Idee des „Buddhismus der menschlichen Welt“ 627
4.6.2. Die Transformation der Volksreligion von der verboten Heterodoxie zum potenziellen Koalitionspartner des nationalen Regimes 632
4.6.3. Das Christentum als Katalysator der Demokratisierung 637
4.6.4. Die religiöse „Unordnung“ und die ein- und ausgeschlossenen Eigenwerte 639

5. Autonomie/Heteronomie: Das Schema der Selbstthematisierung der funktionalen Differenzierung 645
5.1. Die Transformation als eine Art Beobachtungsschema: Autoritarismus/Demokratie und traditionell/modern 645
5.2. Mono-/polykontexturale Ordnung 654
5.3. Einheimisch/Auswärtig und lokal/global 673
5.4. Autonomie/Heteronomie 698

Literaturverzeichnis 709
Zeichenglossar 805

## Hinweise zu Transkription und Verwendung chinesischer Bezeichnungen

Zur Transkription chinesischer Namen, Ausdrücke und bibliographischer Angaben wird im Prinzip nach der gegenwärtigen akademischen Gewohnheit das *pinyin* verwendet. Aber einige schon lange bekannte Namen wie Taipei, Kanton, Konfuzius, Menzius, Chiang Kai-shek, Ssu-Ma Ch'ien werden nicht neu transkribiert. Daneben folge ich auch, soweit bekannt, Transkriptionsweise des Namens eines Autors selbst. In Bezug auf die historischen Persönlichkeiten wie z. B. Dong Zhong-Shu, Lei Zheng und Fukuzawa Yukichi wird der Familienname nach der chinesischen Gewohnheit vorangestellt. Dagegen wird der persönliche Name im Falle eines modernen Autors wie Mau-Kuei Chang oder Nai-teh Wu entsprechend der westlichen Form zuerst angegeben.

# Zeittafel

## Die archäologische Periodisierung

| | |
|---|---|
| Frühes Neolithikum | ca. 10000 - 7000 v. Chr. |
| Mittleres Neolithikum | ca. 7000 - 5000 v. Chr. |
| Spätes Neolithikum | ca. 5000 - 3500 v. Chr. |
| Frühes Chalkolithikum | ca. 3500 - 2600 v. Chr. |
| Spätes Chalkolithikum | ca. 2600 - 2000 v. Chr. |
| | |
| Yangshao Kultur (仰韶) | ca. 4900 - 2500 v. Chr. |
| Periode I | ca. 4900 - 4000 v. Chr. |
| Periode II | ca. 4000 - 3500 v. Chr. |
| Periode III | ca. 3500 - 3000 v. Chr. |
| Periode IV | ca. 3000 - 2500 v. Chr. |
| Dawenkou Kultur (大汶口) | ca. 4300 - 2400 v. Chr. |
| Periode I | ca. 4300 - 3500 v. Chr. |
| Periode II | ca. 3500 - 2800 v. Chr. |
| Periode III | ca. 2800 - 2400 v. Chr. |
| Hongshan Kultur (紅山) | ca. 4000 - 2500 v. Chr. |
| Longshan Kultur (龍山) | ca. 3000 - 2200 v. Chr. |
| Liangzhu Kultur (良渚) | ca. 3500 - 2000 v. Chr. |
| Periode I | ca. 3500 - 2600 v. Chr. |
| Periode II | ca. 2600 - 2000 v. Chr. |

## Die traditionelle Chronologie*

| | |
|---|---|
| Xia (夏) | 21. Jh. - 1576 v. Chr. |
| Shang oder Yin (商, 殷) | 1576 - 1046 v. Chr. |
| Zhou (周) | 1046 - 256 v. Chr. |
| Westliche Zhou (西周) | 1046 - 771 v. Chr. |
| Östliche Zhou (東周) | 770 - 256 v. Chr. |
| Chunqiu (Frühling- und Herbst)-Periode (春秋) | 770 - 476 v. Chr. |
| Zhanguo (Streitende Reiche)-Periode (戰國) | 481- 221 v. Chr. |
| Qin (秦) | 221 - 206 v. Chr. |
| Han (漢) | 206 v. Chr. - 220 n. Chr. |
| Frühere (Westl.) Han (前漢) | 206 v. Chr. - 8 n. Chr. |
| Interregnum des Wang Mang | 9 - 23 n. Chr. |

* Erst seit 841 v. Chr. gibt es eine plausible traditionelle Chronologie. Die hier angegebenen Datierungen von der Xia- bis zur Zhou-Zeit bedeuten deshalb nur eine mögliche Vermutung unter vielen ähnlichen.

| | |
|---|---|
| Spätere (Östl.) Han (後漢) | 25 - 220 n. Chr. |
| Liuchao (Sechs Dynastien)-Zeit (六朝) | 221 - 589 n. Chr. |
| Sanguo (Drei Reiche)-Zeit (三國) | 221 - 280 n. Chr. |
| Wu (吳) | 222 - 280 n. Chr. |
| Wei (魏) | 220 - 265 n. Chr. |
| Shu (蜀) | 221 - 263 n. Chr. |
| Westliche Jin (西晉) | 265 - 316 n. Chr. |
| Östliche Jin (東晉) | 317 - 420 n. Chr. |
| Südliche und Nördliche Dynastien (南北朝) | 420 - 581 n. Chr. |
| Südliche Dynastien (南朝) | 420 - 589 n. Chr. |
| Song (宋) | 420 - 479 n. Chr. |
| Qi (齊) | 479 - 502 n. Chr. |
| Liang (梁) | 502 - 557 n. Chr. |
| Chen (陳) | 557 - 589 n. Chr. |
| Nördliche Dynastien (北朝) | 386 - 581 n. Chr. |
| Nördliche Wei (北魏) | 386 - 534 n. Chr. |
| Östliche Wei (東魏) | 534 - 550 n. Chr. |
| Nördliche Qi (北齊) | 550 - 577 n. Chr. |
| Westliche Wei (西魏) | 535 - 556 n. Chr. |
| Nördliche Zhou (北周) | 557 - 581 n. Chr. |
| Sui (隋) | 581 - 618 n. Chr. |
| Tang (唐) | 618 - 907 n. Chr. |
| Fünf Dynastien (Wudai) (五代) | 907 - 960 n. Chr. |
| Spätere Liang (後梁) | 907 - 923 n. Chr. |
| Spätere Tang (後唐) | 923 - 936 n. Chr. |
| Spätere Jin (後晉) | 936 - 946 n. Chr. |
| Spätere Han (後漢) | 947 - 950 n. Chr. |
| Spätere Zhou (後周) | 951 - 960 n. Chr. |
| Liao (Kitan) (遼) | 916 - 1124 n. Chr. |
| Xixia (西夏) | 1032 - 1226 n. Chr. |
| Song (宋) | 960 - 1279 n. Chr. |
| Nördl. Song (北宋) | 960 - 1126 n. Chr. |
| Jin* (Jurchen) (金) | 1115 - 1234 n. Chr. |
| Südl. Song (南宋) | 1127 - 1279 n. Chr. |
| Yüan (Mongolen) (元) | 1279 - 1368 n. Chr. |
| Ming (明) | 1368 - 1644 n. Chr. |
| Qing (Mandschu) (清) | 1644 - 1911 n. Chr. |
| Republik China (seit 1949 auf Taiwan) (中華民國) | seit 1912 |
| Volksrepublik China (中華人民共和國) | seit 1949 |

## Taiwans Geschichte im Überblick

| | |
|---|---|
| Spätes Paläolithikum | ca. 48000 - 5000 v. Chr. |
| Frühes Neolithikum | ca. 5000 - 2500 v. Chr. |
| Mittleres Neolithikum | ca. 2500 - 1500 v. Chr. |
| Spätes Neolithikum | ca. 1500 v. Chr. - 1. n. Chr. |
| Chalkolithikum | ca. 1 - 1600 n. Chr. |

1557 Die Portugiesen fahren an der Insel Taiwan vorbei und bezeichnen sie als "Ilha Formosa".

1624 Die Niederländer gründen eine Niederlassung in Südtaiwan.

1626 Die Spanier gründen eine Niederlassung in Nordtaiwan.

1642 Die Spanier werden von den Niederländern besiegt und ziehen von Taiwan ab.

1661 Nach dem Untergang der Ming-Dynastie zieht General Zheng Cheng-Kong (Koxinga) nach Taiwan und es gelingt ihm, die Niederländer zu vertreiben.

1683 Eroberung Taiwans durch die Qing-Regierung, erstmalige Erschließung der ganzen Insel durch Chinesen.

1885 Taiwan wird als eine offizielle Provinz des Chinesischen Reiches eingerichtet.

1895 Die Qing-Regierung tritt Taiwan im Vertrag von Shimonoseki an Japan ab.

1915 Zwischenfall um Tempel "Xilai".

1945 Nach der Kapitulation Japans am Ende des Zweiten Weltkrieges wird Taiwan von den Truppen der Nationalregierung übernommen.

1947 Erlass der "Verfassung der Republik China". Zwischenfall vom 28. Februar.

1948 Erlass der "Vorläufigen Regelungen während der Periode der Mobilmachung zur Bekämpfung der Rebellion".

1949 Wegen der Niederlage im Bürgerkrieg flieht die Nationalregierung unter der KMT nach Taiwan. Beginn der Bodenreform. Verhängung des Kriegsrechtes.

1950 Ausbruch des Koreakrieges. Beginn der Parteireform der KMT.

1954 Die Volksbefreiungsarmee der VR China eröffnet das Bombardement auf die Kinmen-Insel. Die Nationalregierung und die amerikanische Regierung unterzeichnen einen Verteidigungs- und Bündnisvertrag.

1958 Schwere Beschießungen der Kinmen-Insel durch die Volksbefreiungsarmee. Reform der Devisenpolitik. Festlegung der export-orientierten Wirtschaftspolitik.

1960 Unterdrückung der Zeitschrift "Free China". Erlass der "Vorschrift über die Belohnung der Investition".

1962 Eröffnung der "Kontroverse über die Frage: Chinesische gegen Westliche Kultur".

1963 Der gesamte Produktionswert der Industrie übersteigt erstmals denjenigen der Landwirtschaft.

1965 Erlass der "Vorschrift über die Errichtung und die Kontrolle der Zone der verarbeitenden Industrie für den Export".

1968 Gründung der Zeitschrift "The Intellectual".

1971 Taiwan tritt aus der UNO aus. Der erste "Diaoyutai"-Zwischenfall.

1972 Durchsetzung der Politik der "Einheimisierung".

1975 Tod Chiang Kai-Sheks. Gründung der Zeitschrift "Taiwan Political Review".

1977 Beginn der "Debatte über die heimatliche Literatur". "Zhongli"-Zwischenfall.

1978 Chiang Ching-Kuo, ältester Sohn Chiang Kai-Sheks, wird zum Präsidenten gewählt.

1979 Die USA erkennen die VR China an und brechen die diplomatischen Beziehungen zu Taiwan ab. Am 10. Dezember ereignet sich der "Formosa"-Zwischenfall.

1983 Beginn der offiziellen Thematisierung des Streites um Vereinigung/Unabhängigkeit in den Massenmedien. Die Zahl der Beschäftigten in der Industrie an der Gesamtzahl der Beschäftigten beginnt zu sinken.

1984 Erlass des "Grundgesetzes der Arbeit".

1985 Rechtsfall der zehnten Kreditgenossenschaft.

1986 Gründung der ersten Oppositionspartei, der "Demokratischen Fortschrittspartei" (DFP). Der Umrechnungskurs des NT-Dollars gegenüber dem U.S.-Dollar wird von 39,9 zu 35,5 aufgewertet.

1987 Die Nationalregierung nimmt die Ausrufung des Kriegsrechtes zurück und gestattet der Bevölkerung, nach Festlandchina zu reisen. Die Anerkennung der Einheitssekte.

1988 Tod Chiang Ching-Kuos. Die Aufhebung des Verbotes über die Gründung der neuen Zeitungen.

1989 Verabschiedung des neuen Bankgesetzes. Der Umrechnungskurs des NT-Dollars gegenüber dem U.S.-Dollar wird zu 26,1 aufgewertet.

1990 Lee Teng-Hui wird als erster einheimischer Taiwaner in das Amt des Präsidenten gewählt.

1991 Genehmigung der Gründung von 15 neuen Banken.

1992 Die erste Neuwahl des zentralen Parlamentes.

1993 Die Gründung der "Neuen Partei Chinas".

1996 Die erste direkte Präsidentenwahl.

2000 Die Opposition gewinnt erstmals die Präsidentenwahl.

# 1. Fragestellung: Ein anderer Weg zur funktionalen Differenzierung

## 1.1. Funktional differenzierte Weltgesellschaft

Die Behauptung, wir lebten in der „Postmoderne“, scheint zu implizieren, dass man schon endgültige Schlüsse über die moderne Gesellschaft ziehen könne. Zu sehen ist aber, dass die *Gesellschaft* – die Befassung mit ihr als Forschungsgegenstand hat die Soziologie begründet – gerade in der postmodernen Theorie aus dem Blick geraten ist,[1] sofern es große Erzählungen nicht mehr gibt und das Zentrum verschwunden ist, seitdem man die Pluralität befürwortet und nach der Hervorhebung von Differenzen gestrebt hat. Noch schlimmer: Verschwunden ist diesem Blick nicht nur die Gesellschaft, sondern den Soziologen auch die Absicht, die *Moderne* zu verstehen, als ob die nicht mehr plausiblen großen Erzählungen wie z. B. Vernunft und Aufklärung schon die Eigenschaften der Moderne erschöpft hätten. Folglich definiert man einerseits die Gesellschaft immer noch in gewohnter Weise nach den territorialen Grenzen und betrachtet sie als Verbund von Menschen (und ihren Beziehungen).[2] Andererseits ist man damit zufrieden, die Moderne (und die Postmoderne) in der Zeitdimension und nur mit Hilfe des Unterschiedes von der Vergangenheit (Tradition/Moderne, Moderne/Postmoderne) negativ als „nicht etwas“ zu identifizieren.[3] In einem solchen akademischen Milieu wird der Versuch, die *Einheit* der (post-)modernen Gesellschaft zu begreifen, oft als Sisyphusarbeit angesehen oder sogar als konservativ abgestempelt. Obwohl die Gesellschaft – im Hinblick darauf, dass ihre Grenze in der Unterscheidung Kommunikation/Nichtkommunikation liegt – schon in die Phase der Weltgesellschaft evoluiert ist,[4] und die funktionale Differenzierung die global vorherrschende Form der Systemdifferenzierung geworden ist,[5] kann es immer noch kein hinreichendes Verständnis und keine hinreichende Reflexion über diese Wirklichkeit geben. Diese Arbeit zielt darauf ab, eben diese Wirklichkeit der funktional differenzierten Weltgesellschaft zu untersuchen.

Unser Ausgangspunkt ist, dass *die moderne Gesellschaft eine funktional differenzierte Weltgesellschaft ist.* Für uns sind die Diskurse der so genannten Postmoderne nichts anderes als Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft in der modernen Gesellschaft. Im Hinblick auf die strukturellen Dimensionen der Form der Systemdifferenzierung gibt es keinen Bruch zwischen der Moderne und der so genannten Postmoderne. Die Popularität der post

---

[1] Der (der postmodernen nicht gleichzusetzenden) poststrukturalistischen Ansicht nach würde man vielleicht dagegen behaupten: die Unmöglichkeit der Gesellschaft! Vgl dazu z B. Stäheli, 1995.

[2] Siehe dazu z. B. die Reflexion bei Luhmann, 1997, Kap. 1.

[3] Siehe dazu z. B. die Reflexion bei Luhmann, 1992, S. 14ff., ders., 1997a, S. 1143ff.

[4] Wir folgen Luhmanns Definition der Gesellschaft und behaupten, dass es nur *eine* Weltgesellschaft in der Moderne gibt Vgl. dazu Luhmann, 1991, S 137ff; ders., 1991a, S 51ff; ders., 1997, S. 16ff., 78ff. Zu unterstreichen ist, dass die regionale oder die so genannte segmentäre Differenzierung auch unter der Voraussetzung der Weltgesellschaft noch eine wichtige theoretische Rolle spielen kann Siehe z. B. den Versuch von Hahn, 1997

[5] Über die Formen der Systemdifferenzierung und die funktionale Differenzierung vgl. z. B. Luhmann, 1991a, S 197f; ders., 1997a, Kap 4.

modernen Diskurse bedeutet nur, dass man nun kognitiv eher dazu bereit ist, die mit der funktionalen Differenzierung zusammen entstehende multizentrale, polykontexturale Realität zu erkennen und zu akzeptieren.[6] Die Diskurse der Postmoderne leisten darüber hinaus auch einen wichtigen Beitrag. Sie machen uns bewusst, dass das Ansetzen bei der *Differenz* und nicht das bei der Einheit (geschweige denn bei der Identität) die optimale Methode ist, die Einheit zu erkennen. Um die moderne Gesellschaft angemessen zu verstehen, muss deshalb die Einheit der Differenz *System/Umwelt* begriffen werden. Das bedeutet nicht nur die Einheit der mehrfachen Differenzen „Funktionssystem/seine innergesellschaftliche Umwelt", sondern auch die Einheit der Differenzen „soziales System/seine psychische und ökologische Umwelt".[7]

Die Betrachtung von *Taiwans Weg zur funktionalen Differenzierung* dient uns als Zugang zum Verständnis der modernen Gesellschaft. Durch die Erläuterung eines Entwicklungsweges, der *anders* als der ursprüngliche westliche ist, wird hier versucht, zwei wichtige Merkmale der modernen Gesellschaft, nämlich die funktionale Differenzierung und die Weltgesellschaft, zu untersuchen. Dieser Text beinhaltet also den Versuch einer Rekonstruktion der in Taiwan abgelaufenen Prozesse der funktionalen Differenzierung in struktureller und semantischer Hinsicht mit Hilfe des *systemtheoretischen* Ansatzes von Luhmann. Diese Rekonstruktion wird dabei durch die Frage geleitet, wie gesellschaftliche Autonomie möglich sei. Offensichtlich wird die Differenz *Taiwan/Westen* in unserer Diskussion eine wichtige Rolle spielen. Die Frage ist, wie wir von dieser Differenz sprechen sollen. Wie sollen die Gegensätze Gleichheit/Unterschied, Selbst/Fremdes behandelt werden angesichts dessen, dass gerade der Hintergrund der modernen Gesellschaft als funktional differenzierte Weltgesellschaft die Frage, wie die funktionale Differenzierung in Taiwan zustande gekommen sei, aufdrängt?

## 1.2. Selbst-/Fremdreferenz

Die Soziologie beruht unvermeidlich auf westlichen Erfahrungen, sofern sie als eine Disziplin dem westlichen Kulturkreis entstammt. Ihre Gesichtspunkte und ihre Begriffe sind deshalb weitgehend vom Okzidentalismus gefärbt. Wenn wir mit Hilfe der Ressourcen der soziologischen Theorie und auf der Grundlage der westlichen Erfahrung einer Entwicklung zur funktionalen Differenzierung danach fragen, ob Taiwan auf einen anderen Weg zur funktionalen Differenzierung geraten ist, ist diese Fragestellung aus einer Perspektive, die den Unterschied zwischen dem Hiesigen und dem Fremden (dem Westlichen) ernst nimmt, als eine Fremdbeobachtung anzusehen, die vom westlichen Blickwinkel ausgeht und auf die Dynamik der

---

[6] Vgl. Luhmann, 1993. Zu einem „modernen" Diskurs über den Mangel an Einheit und den Verlust der kanonischen Sicherheit siehe z. B. die Diskussion über die Rationalisierung der verschiedenen Lebenssphären und ihre Konsequenzen bei Weber, 1988a. Dass er den Begriff der Gesellschaft ablehnt, ist deshalb nicht überraschend. Siehe dazu Luhmann, 1995b, S. 176.

[7] Vgl. z. B. Luhmann, 1987, S. 311f.; ders., 1988a, S. 26f.; ders., 1990, S. 21ff., 253ff.; ders., 1993e.

eigenen „Gesellschaft“ bestimmt nicht zutreffen kann.[8] Aber wenn die funktionale Differenzierung auch zu der in Taiwan gegebenen Situation geführt hat, resp. zu einer irreversiblen Tendenz geworden ist, gerät diese Fragestellung nicht notwendig in die Falle des westlichen Blickwinkels. Sie kann auch eine vom Selbst ausgehende Fragestellung und sogar eine unbedingt zu stellende Frage sein, wenn man die gegenwärtige Situation begreifen will. Zwischen den zwei Unterscheidungen „Tradition/Moderne“ und „das Hiesige/der Westen“ muss hier also vorsichtig unterschieden werden, obwohl es zwischen beiden in der Entwicklung Taiwans viele Überschneidungen gegeben hat. Wenn die funktionale Differenzierung auch die Wirklichkeit Taiwans ist, wenn die Moderne – abgesehen davon, dass sie positive oder negative Konsequenzen mit sich gebracht hat – die Voraussetzung unserer Fragestellung ist,[9] bedeutet die Untersuchung der Vorgänge in Taiwan zur funktionalen Differenzierung doch nicht unbedingt, die durch den Westen konstruierte Auffassung als eigene Realität zu übernehmen oder das Eigene mit dem westlichen Maßstab zu messen.[10]

Falls wir danach fragen, wieso China die funktionale Differenzierung in der Vergangenheit nicht entwickelt hat, und die chinesische Geschichte angesichts der aus den westlichen Erfahrungen induzierten Thesen überblicken, um die Gültigkeit der Letzteren zu überprüfen oder ihren Anwendungsbereich zu modifizieren, besteht allerdings doch die Gefahr, die eigene historische Wirklichkeit unsachgemäß und gewaltsam mit dem westlichen Beobachtungsschema zu zerschneiden und ihre Details entsprechend zu sortieren, um sie in den Rahmen der westlichen Theorie zu zwängen.[11] Für die vorhandenen westlichen Theorien ist diese Überprüfung eigentlich auch nur eine *tautologische Anwendung*, die schon bekannte Inhalte wiederholt. Dieser in der reinen Selbstreferenz verbleibende Ansatz kann keine Überraschung mit Informationswert bieten und deshalb keine sinnvollen Beiträge leisten. Aber wenn wir danach fragen, *wie Taiwan überhaupt in den gegenwärtigen Zustand der funktionalen Differenzierung evoluiert ist*, also Taiwans Eigendynamik unter der Voraussetzung untersuchen, dass Taiwan als Systemreferenz gewählt und die funktional differenzierte Weltgesellschaft als

---

[8] Die „Gesellschaft“, von der hier die Rede ist, wird nach dieser Auffassung also nach der territorialen oder der kulturellen Grenze definiert.

[9] Wenn man will, kann man die heutige Situation Taiwans auch als die einer peripheren oder unvollständigen Moderne (oder: Modernität) ausgeben, wie dies einige lateinamerikanische Wissenschaftler, z. B. Neves, 1992, und Ortiz, 2000, gerne tun. Auf jeden Fall weist das auch deutlich auf die Tatsache hin, dass die heutige Situation Taiwans schon eine veränderte ist und sich das Land in der „Moderne“ befindet, obwohl das nicht ausschließt, dass es noch „Traditionen“ gibt und mehrere Modernitäten geben kann. In der Tat wird die Tradition erst in der Moderne als Gegenpol hervorgehoben. Ebenso ist dies im Westen der Fall.

[10] Was die Kritik an dem Phänomen betrifft, dass der Orient die durch den Okzident konstruierte, verzerrte orientalische Realität als eigene Realität betrachtet, so reicht es hier aus, Said, 1978, als Beispiel zu nennen.

[11] Hier können wir an ähnliche und sehr berühmte Debatten wie z. B. darüber, „warum China keinen Kapitalismus entwickelt hat“ und „wie die Beziehung zwischen der konfuzianischen Ethik und der wirtschaftlichen Entwicklung in den so genannten vier kleinen ostasiatischen ‚Tiger-Länder‘ ist“ erinnern. Diskussionen und Reflexionen darüber siehe z. B. Berger/Hsiao, 1988; Chi-nan Chen, 1990, Kap. 6; Clart, 1992; Gransow, 1995, S. 185ff.; Hamilton, 1997, S. 227ff.; Hamilton/Kao, 1987; Hangzhi, 1988; Philip C. C. Huang, 1991; Jochim, 1992; Chung-Hwa Ku, 1997, S. 8f.; ders., 1999; Xiao-Feng Liu, 1996, S. 73ff.; Redding, 1990; Skoggard, 1996; Ying-Shih Yü, 1988.

momentane Bedingung des Lebens auf Taiwan anerkannt wird, so bedeutet das einerseits für Taiwan, die Vergangenheit aus der gegenwärtigen Sicht zu rekonstruieren, damit man besser ausgestattet mit der zukünftigen Unbestimmtheit umgehen kann.[12] Andererseits bedeutet das für die westliche Theorie den Prozess, *das Paradox* (nämlich die universalistiche Behauptung trotz der tautologischen Selbstbegründung auf eigenen Erfahrungen) *durch den Umweg der Fremdreferenz zu entfalten*, was wiederum der Bereicherung ihrer eigenen Inhalte dienen kann. Mit anderen Worten, es handelt sich um eine *doppelte* Entfaltung des ständigen Wechsels zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz. Einmal setzen wir Taiwan als Bezugspunkt unserer Fragestellung und als Gegenstand unserer Untersuchung. Gleichzeitig formulieren wir unsere Erzählung und Argumentation hauptsächlich mit fremden, systemtheoretischen Begriffen. Durch das Hin und Her zwischen den historischen Daten und den soziologischen Begriffen wird versucht, die Eigendynamik, die sich von China einst auf Taiwan verlagert hat, zu zeigen. Zum anderen gehen wir von der Behauptung der Systemtheorie aus, dass die primäre Form der Systemdifferenzierung der modernen Gesellschaft die funktionale Differenzierung sei, und bereichern ihre Inhalte mit einer Untersuchung des für sie einigermaßen fremden Falles Taiwan. Damit wird versucht, die Möglichkeit einer anderen Entfaltungsform der funktionalen Differenzierung zu erforschen und den Unterschied in der Gleichheit zu entdecken.

Auf den ersten Blick ist unser Ansatz nichts anderes als die Annahme der früheren Modernisierungstheorie, den Gegensatz zwischen China und dem Westen mit der „Modernisierung" ersetzen oder auflösen zu können. In der Tat wird hier aber ein völlig gegensätzlicher Ansatz verfolgt. Die Vertreter der Modernisierungstheorie der 1960er und 1970er Jahre haben zwar die ausgetretenen Pfade seit dem Beginn der chinesischen Bemühungen um die Modernisierung verlassen und die Tradition und die Moderne nicht mehr als einander gegenseitig ausschließende Pole betrachtet. Im Grunde genommen behandelten sie die Modernisierung aber weiter als einen linearen Prozess der Entwicklung von der Tradition zur Moderne. Noch entscheidender ist, dass sie oftmals einen normativen Standpunkt einnahmen und die Entwicklung in die einer „modernen" Gesellschaft mit bestimmter Substanz affirmativ vertraten.[13] Unserer Meinung nach ist die Modernisierung ein *nichttrivialer selbstreferen-*

[12] Es lohnt sich zu bemerken, dass die Systemtheorie gleichzeitig angedeutet hat, dass der künftige Zustand eines nichttrivialen, selbstreferentiellen Systems nicht vollständig durch seine Geschichte determiniert wird. Der Prozess dieser Determination ist für den externen Beobachter vor allem nicht transparent und nicht zugänglich. Vgl. dazu Baecker, 1997, S. 20.

[13] Ambrose Yeo-chi King kann als für diese Diskurse stehende Figur gelten. Siehe ders. 1994; ders., 1997. Trotz der Inkonsistenz seines Standpunktes in den Aufsätzen der beiden Bücher, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten veröffentlicht worden sind, trifft unsere Beurteilung im Allgemeinen zu. Sein normativer Standpunkt zeigt sich darin, dass er die Regierung der ehemaligen Sowjetunion nicht als ein erst in der modernen Gesellschaft mögliches Phänomen behandelte. Er behauptete, dass die chinesische Modernisierung mit der Wandlung von drei Ebenen, also derjenigen der Technik, derjenigen der Institution und der des Verhaltens, zusammenhänge. Das zeigt auch, dass er ein bestimmtes Verständnis von der „Moderne" hatte und hauptsächlich von der durch die technische Innovation und überhaupt die industrielle Revolution veranlassten Wandlung ausging. Obwohl die Vertreter der Modernisierungstheorie die Tradition und die Moderne nicht als Gegensatz betrachteten, hatten ihre Diskurse eine solche semantische Wirkung. Außerdem hatten sie noch keine Vorstellung einer multiplen Modernität und gingen davon aus, dass die Modernisierung zu

*tieller Transformationsprozess* der Gesellschaft. Dabei kommen die *Oszillation* zwischen Tradition/Moderne (und den Größen: Hiesiges/Westen) und ein „*re-entry*" auf beiden Seiten vor.[14] Es ist unmöglich, als ein außenstehender Beobachter im Vorhinein zu erkennen, in welche Zustände dieser Prozess in bestimmten Zeitabschnitten der Zukunft führen wird. Die Diskurse der „Modernisierung" können deshalb nicht nur nicht als theoretischer Rahmen dienen, den Modernisierungsprozess zu beobachten. Sie müssen vielmehr als die an dem Transformationsprozess teilnehmende Semantik betrachtet werden. Wir interessieren uns mithin dafür, wie die Semantik und die gesellschaftliche Struktur einander beeinflusst haben, welche Form des re-entry dabei entstanden ist und warum.

Außerdem glauben wir auch nicht, dass es sinnvoll und noch möglich sei, die Welt auf eine „*eigene*" chinesischen Weise zu sehen. Denn die Vergangenheit und die Geschichte bleiben immer zeitgenössische Konstruktionen und ändern sich mit der Gegenwart. Auch wenn die früheren Texte sich nicht ändern, wird das durch sie geprägte Geschichtsbild unvermeidlich allein dadurch verändert, dass sich der *Horizont* der für die Menschen *zugänglichen Möglichkeiten* des Erlebens und des Handelns wandelt.[15] Zweifellos rekonstruiert man jetzt die Vergangenheit aus dem „modernen" (oder mit Vorbehalt: „gegenwärtigen") Blickwinkel, der anders als der rein „westliche" sein kann, aber unleugbar sehr durch diesen beeinflusst wird. Gibt man zu, dass die aus der westlichen Zivilisation aufgenommenen Begriffe und Prinzipien oft nicht zutreffend auf das Verständnis und die Erklärung der eigenen Tradition und der Entwicklung vom traditionellen China zum modernen Taiwan appliziert werden können, bedeutet das aber nur, dass Begriffe und Prinzipien aus den eigenen Erfahrungen abstrahiert werden müssen. Vor allem müssen sie die Anschlussfähigkeit innerhalb der modernen wissenschaftlichen Kommunikationen gewinnen können.[16]

### 1.3. Beobachtung zweiter Ordnung

Wenn es darum geht, die Vergangenheit oder die so genannte Tradition angemessen zu begreifen, liegt der Kernpunkt m. E. in der Ersetzung der gewöhnlichen und deshalb nicht mehr zu reflektierenden Beobachtung erster Ordnung durch die *Beobachtung zweiter Ordnung*.[17]

---

einem konvergenten Ergebnis führen werde. Trotzdem vermieden sie gewissermaßen, den Okzidentalismus einfach wiederzuholen, indem sie die Überschneidung der Modernisierung mit der Verwestlichung als einen historischen Zufall erklärten.

[14] Über den re-entry, also die Wiedereinführung der Unterscheidung in das Unterschiedene, und die dadurch entstehende Unbestimmtheit vgl. Spencer Brown, 1979, S. 56ff., 100; Luhmann, 1994c.

[15] Vgl. Luhmann, 1991a, S. 105.

[16] Über das Problem der Anwendung der westlichen Begriffe auf die „chinesische Gesellschaft" vgl. auch Ames, 1992; Hamilton, 1984; ders., 1989; Ben-Ray Jai, 1993; ders., 1999; ders., 1999a. Vgl. ferner die Reflexion über die Untersuchung der vormodernen Gesellschaft aus der modernen Sicht bei Dumont, 1975; ders., 1976, insb. Kap. 1 & Anhang A, und Geertz, 1980.

[17] Die Beobachtung erster Ordnung setzt eine Umgangsweise von Subjekt/Objekt voraus. Sie ist auch die seit der Frühmoderne im Westen vorherrschende Beobachtungsweise. In Bezug auf die chinesische Tradition sind zwar einige Denkressourcen zu finden, die dieser Umgangsweise entgegenstehen. Diese Umgangsweise herrscht aber auch in den akademischen Kreisen auf Taiwan vor, die das Modell der westlichen Wis-

Mit anderen Worten: Das Wesentliche hängt davon ab, ob wir die *selbstreferentielle* Eigenschaft der ehemaligen Gesellschaften anerkennen und respektieren. Ob wir sie als unveränderliche Gegenstände ohne Willen und Subjektivität betrachten und eine Beobachtung erster Ordnung anstellen oder sie ernsthaft als einen Beobachter mit einer der unseren gleichen Beobachtungsgabe behandeln und dann eine Beobachtung zweiter Ordnung anstellen, nämlich ihre Beobachtung beobachten oder beobachten, wie sie die Unterscheidung und die Bezeichnung verwendet haben, gibt den Ausschlag.[18] Folglich bieten die hiesigen Begriffe, Kontexte und so genannten Denkmodi zwar einen leichteren Zugang zum Verstehen der eigenen Tradition. Sie garantieren aber nicht ohne weiteres ein zutreffendes Begreifen der Tradition. Wenn man diese in der Vergangenheit konstruierten Beobachtungen nur als „Dinge" (also: als gleichsam objektivierte Tatbestände) behandelt und glaubt, die vergangene Wirklichkeit durch ein Zusammenstückeln dieser Begriffe *repräsentieren* zu können, oder anders formuliert, wenn man nicht erkennt, dass diese Beobachtungen selbst ein Teil der zu verstehenden, vergangenen Gesellschaft waren, und nicht anhand dieser Erkenntnis die *innere Konstruktionslogik* des diese Beobachtungen anstellenden Beobachters rekonstruiert,[19] um diesen Beobachter, nämlich die „vergangene Gesellschaft", zu begreifen, bleibt das vom modernen Beobachter selbst gemeinte oder behauptete Verständnis der Vergangenheit auf die traditionelle „eigene" Weise nicht nur eine gegenwärtige Konstruktion, sondern es gerät auch leicht in die Falle des Essentialismus und betrachtet die eigene gegenwärtige Konstruktion ohne Reflexion als die Wahrheit der Vergangenheit.[20] Überspitzt gesagt, sind die so genannten *eigenen* Traditionen nichts anderes als die *stabilen Werte*, die sich in der sozial-kulturellen Evolution auf der Ebene der *Beobachtung zweiter Ordnung* herauskristallisiert haben. Mit der Veränderung der gesellschaftlichen Situation könnten sie ihre Stabilität verloren haben und deshalb nicht mehr „eigene" sein. Um ihren Status als „Eigenwert" zu bewahren,[21] müssen sie eher umgekehrt aus dem modernen Kontext neu interpretiert werden. Erst dadurch können

---

senschaft bis jetzt noch als Paradigma respektierten. Umgekehrt ist es noch ein langer und unsicherer Weg, die im modernen Wissenschaftssystem anschlussfähigen Begriffe und Theorien aus solchen eigenen Denkressourcen zu bilden.

[18] Im Hinblick darauf, dass Luhmann die Beobachtung abstrakt als die Operation, die eine Unterscheidung vollzieht, um deren eine (und nicht deren andere) Seite zu bezeichnen, definiert, flieht ein solcher Beobachtungsbegriff vor den klassischen Unterscheidungen Subjekt/Objekt und kognitiv/volitiv oder übersteigt sie. Vgl. dazu die Reflexion über die klassischen Begriffe wie z. B. Wille und Subjektivität bei Günther, 1976, S. 249ff., 203ff., und die neue Definition von „Objekt" bei Glanville, 1981; ders., 1988, S. 19ff.. Über Luhmanns Unterscheidung zwischen den Beobachtungen erster und zweiter Ordnung siehe ders., 1990, S. 51ff.; ders., 1992, S. 98ff.; ders., 1993, S. 767ff..

[19] Wie es auch in Geertzs, 1976, Reflexion über den „einheimischen Blickwickel" erwähnt wird, liegt der Schwerpunkt nicht in der Frage, ob der einheimische Diskurs beachtet wird, sondern darin, ob den Einheimischen selbst nicht unbedingt bewusste „einheimische Begriffe" als Ausgangspunkt der Analyse verwendet werden. Vgl. auch Allen Chuns, 1996, Reflexion über die bisherigen Untersuchungen der chinesischen Verwandtschaft aus dieser Perspektive.

[20] Es gibt deshalb das so genannte Phänomen des „Orientalismus des Ostens", also das Stereotyp, das geprägt ist, als der Osten sich selbst „objektiviert". Als Kritik daran vgl. Allen Chun, 1995; Dirlik, 1996, S. 99ff.; Tsung-Rong Edwin Yang, 1991, obwohl sie einen anderen theoretischen Ansatz haben und unterschiedliche Überlegungen anstellen.

[21] Über den Begriff des Eigenwertes vgl. von Foerster, 1984, S. 273ff.; Luhmann, 1997, S. 217ff..

sie Anschluss in den modernen Bedingungen finden und sich daher wieder restabilisieren. Im alltäglichen Leben ergibt sich dies im Grunde genommen gerade auf solche Weise. Nur reflektiert man nicht darüber. Auch brauchen durchaus nicht alle Angelegenheiten des täglichen Lebens auf einer solchen hohen Ebene reflektiert zu werden. Immerhin sind nicht alle Gewohnheiten, Normen und Vorstellungen als die „gepflegte Semantik",[22] die den sozialen Operationen während einer langen Zeit Orientierung geben kann, zu stabilisieren.

Die obige Diskussion regt uns dazu an, das Problem der Möglichkeitsbedingung der Beobachtung selbst zu bedenken. Jede Beobachtung beruht auf einer *Unterscheidung*, die gleichzeitig nicht durch sie beobachtet werden kann, also auf ihrem blinden Fleck. Die Beobachtung zweiter Ordnung kann fruchtbare Ergebnisse ermöglichen, weil sie die Beobachtung beobachtet und deshalb die Beobachtung von „etwas" in die Beobachtung des „*Wie*" transformiert. Dadurch kann sie nicht nur das Beobachtete zutreffender begreifen, sondern auch den blinden Fleck des Beobachteten entlarven und das sehen, was das Beobachtete nicht sehen kann. Aber selbst die Beobachtung zweiter Ordnung bleibt eine Beobachtung und hat dann einen nicht durch sie reflektierten blinden Fleck. Das weist darauf hin, dass wir die Beobachtung nicht nur auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung anstellen, sondern sie auch reflexiv, also wieder auf sich selbst anwenden müssen. Nur mit dem *Wechsel des blinden Flecks* können mehrere unterschiedliche Dinge und das, was das originäre Beobachtungsschema nicht beobachten kann, gesehen werden. In Bezug auf das Thema dieser Arbeit wollen wir einerseits die Geschichte Taiwans nicht einseitig anhand des systemtheoretischen Paradigmas der funktionalen Differenzierung rekonstruieren. Andererseits glauben wir auch nicht naiv, dass die beiden bruchlos korrespondieren und ohne Spannung kombiniert werden können. Umgekehrt freuen wir uns gerade darauf, dass eine ständige Oszillation zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz durch die *Spannung* in dieser Kombination bewirkt werden kann. Aufgrund dieser Wirkung des Wechsels des blinden Flecks hoffen wir, dazu in der Lage zu sein, zu beobachten und zu erklären, dass nicht nur ein anderer Weg zur funktionalen Differenzierung in Taiwan verfolgt wird, sondern dass es dort auch nicht die gänzlich gleichen Inhalte unter der gleichen Form der funktionalen Differenzierung gibt. Insofern steckt hinter unserer Arbeit unvermeidlich eine vergleichende Absicht. Wegen der großen Menge und derteils schweren Überschaubarkeit des historischen Materials sowohl auf chinesischer als auch auf westlicher Seite können wir aber einen solchen Vergleich immer nur provisorisch anstellen.

In der durch das „re-entry" bewirkten Oszillation zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz, in dem Hin und Her zwischen den historischen Daten und den systemtheoretischen Begriffen würden sich schließlich einige stabile, also unter den gegebenen Bedingungen nicht mehr veränderbare Eigenwerte herauskristallisieren, die unser Verständnis für das Selbst und das Fremde gleichzeitig verbessern könnten. In Bezug auf die originären Zustände in Taiwan

[22] Im Sinne von Luhmann, 1980, S. 17ff., 45f..

(und China) einerseits und im Westen andererseits liegen solche Eigenwerte in *„the third position*“,[23] die außerhalb der beiden liegt. Aber die Unterscheidung Selbst-/Fremdreferenz bleibt immer eine durch das System selbst konstruierte Unterscheidung. Auch Fremdreferenz kann nur innerhalb des Systems prozessiert werden.[24] Die virtuelle, in der Zeit erscheinende dritte imaginäre Position kann deshalb in den jeweiligen Kontexten Taiwans (und Chinas) sowie dem Westen Anschluss gewinnen oder sogar in deren Erfahrungshorizonte eingeschlossen werden. Dies löst wiederum eine Änderung ihrer Zustände aus und katalysiert eine neue Welle der Oszillation.[25] In Anbetracht dessen, dass die Grenze der Gesellschaft in der Unterscheidung Kommunikation/Nichtkommunikation liegt, ist die moderne Gesellschaft immerhin eine Weltgesellschaft geworden. Sowohl Taiwan, China und der Westen als auch die so genannte dritte Position bleiben immer *innerhalb* dieser Weltgesellschaft. Das bedeutet aber natürlich nicht, die Unterscheidung Selbst/Fremde eliminieren zu können. Vielmehr *setzt die Reflexion über das Ganze eine interne Unterscheidung voraus*. Wird die homogene Einheit immer beibehalten und keine Differenz gemacht wird, so kommt dies einer reinen selbstreferentiellen Tautologie gleich. Das kann keine Reflexionsleistung erzeugen. Deswegen hat das Teil eine höhere Reflexionsfähigkeit als das Ganze.[26] Über die moderne Gesellschaft können wir nicht nur aufgrund der Begrenzung der Funktionssysteme, sondern auch aufgrund der regionalen und der nationalen Differenzen reflektieren.[27] Zu unterstreichen ist aber, dass wir nicht glauben, dass die Differenzen der geographischen Bedingungen oder der Gene eine determinierende Wirkung für die gesellschaftlichen Operationen haben. Wir interessieren uns eher für die Differenzen zwischen den in der sozial-kulturellen Evolution herauskristallisierten Eigenwerte. Die Region und die Nation sind nur vereinfachte und stellvertretende Bezeichnungen für diese Differenzen, die häufig in der gesellschaftlichen Kommunikation benutzt werden.

### 1.4. Taiwan als Transformationsgesellschaft

Abgesehen von der theoretischen Reflexion über die Oszillation zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz drängt uns schon die konkrete Entwicklung auf Taiwan zur funktionalen Differenzierung, die Aufmerksamkeit auf die Problematik des Anschlusses und der Fusion der unterschiedlichen Erfahrungshorizonte zu richten. Gemeint sind nicht nur Anschlüsse

---

[23] Zur „the third position“ siehe Bråten, 1986. Vgl. auch die Diskussion über den imaginären Wert im Kontext des „re-entry“ nach der Einführung der Zeit bei Spencer Brown, 1979, S. 56ff..

[24] Vgl. Luhmann, 1992, S. 33; ders., 1993c, S. 54.

[25] Diese Wirkung ist gerade das, was Bråten, 1986, S. 201f., mit dem Ausdruck „redefine the universe of discourse“ gemeint hat.

[26] Siehe Günther, 1976, S. 318f.; Luhmann, 1990a, S. 18; ders., 1993c, S. 58; ders., 1994c, S. 5f.; Spencer Brown, 1979, S. 105.

[27] Z. B. formuliert Hahn, 1997, S. 122, 131, die bedeutsamen, aber noch zu überprüfenden Hypothesen, dass die modernen, ausdifferenzierten Systeme sich nur in Parallelumwelten auskristallisieren könnten, und dass sich Anspruchserweiterungen in funktionaler Hinsicht nur bei Einschränkungen in segmentärer Hinsicht durchsetzen könnten.

zwischen der Tradition und der Moderne, oder zwischen der chinesischen und der westlichen Kultur. Seit der Einwanderung der Han nach Taiwan, also seit der Emergenz Taiwans auf dem Felde der gesellschaftlichen Thematisierung, ist Taiwan in der Tat immer im Zustand der „*Transformationsgesellschaft*“ geblieben.[28] Erstens war die Einwanderung der Han nach Taiwan natürlich das erste Ereignis, das die Wirkung einer Transformation hatte. Das führte dazu, dass die vorherigen Gesellschaften der Ureinwohner auf dieser Insel einen Strukturwandel erfuhren. Nicht zu vernachlässigen ist, dass die dort neu entstandenen gesellschaftlichen Strukturen von den Strukturen auf dem chinesischen Festland abwichen, als die Han auch auf Taiwan die chinesischen Traditionen beibehalten bzw. weiterentwickelt haben. Zweitens haben die wiederholt nach Taiwan gekommenen Kolonialisten auch viele neue Impulse vermittelt und auf Dauer ihren Einfluss auf der Insel geltend gemacht. Vor allem während der Zeit der japanischen Kolonialherrschaft kam es zu einem deutlichen Übergang zur funktionalen Differenzierung. Schließlich wurde Taiwan in das System des globalen kalten Krieges einbezogen und ein Mitglied der von den USA geführten „freien Welt“, als die nationale Regierung im chinesischen Bürgerkrieg unterlegen und nach Taiwan geflohen war. Außer zu einer neuen „Welle des Lernens“ und der Übertragung der Erfahrungen der auf dem Festland unternommenen Modernisierungsversuche führte diese neue Situation auch dazu, dass vermehrt Stimmen zu hören waren, die für die Aufrechterhaltung der Tradition und dafür sprachen, dem Eigenen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Folglich gab es komplizierte Entfaltungen und Verflechtungen von Tradition/Moderne, Globalisierung/Lokalisierung, Autokratie/Demokratie usw.

In den 1980er und 1990er Jahren, während des Prozesses der Transformation des Regimes, wurden die vielfältigen Ansprüche auf Autonomie der unterschiedlichen Funktionsbereiche laut, wie z. B. die Forderungen nach politischer Demokratisierung, wirtschaftlicher Liberalisierung, juristischer Reform und Lockerung der Ausbildung.[29] Dieses Phänomen scheint die Legitimität unserer Untersuchung der vergangenen Entwicklung Taiwans unter dem Blickwinkel der funktionalen Differenzierung zu unterstützen. Zu überlegen ist, ob solche Ansprüche auf Autonomie einfach ein Ergebnis des Lernens und nicht eine notwendige operative Forderung der derzeitigen gesellschaftlichen Wirklichkeit waren. Auf der Ebene der Theorie setzt die Fragestellung, *wie* die gesellschaftliche Autonomie *möglich* sei, zwar voraus, dass die Gesellschaft *schon* autonom ist, denn sonst wäre die Frage selbst nicht möglich.[30] Aber diese Behauptung gilt unter der Voraussetzung, dass das alle Kommunikation umfassende System „Gesellschaft“ hier als Systemreferenz gewählt wird. Nur in diesem Sinne können wir sagen, dass die Operation vor der Beobachtung erscheint.[31] Wenn eine andere

[28] Zur Diskussion der Transformationsgesellschaft vgl. Baecker, 1995. Wir gehen erst in Kap. 5 darauf ein.

[29] Siehe z. B. Shi-Meng Chen et al., 1991; Hsin-Huang Michael Hsiao et. al., 1989; Wu-Xiong Huang, 1995; Hong-Xı Li et al., 1997; Hui-Lin Wu, 1998.

[30] Vgl. Luhmann, 1981, S. 196f.

[31] Diese Argumentation beruht auf der Unterscheidung der Operation von der Beobachtung. Über den Beobachtungsbegriff, den Luhmann im Anschluss an den Formbegriff Spencer Browns verwendet, siehe Luh-

Systemreferenz gewählt wird, wenn die regionalen oder nationalen Unterschiede in der Weltgesellschaft, der Fall der *Diffusion* oder derjenige des *Lernens* in Betracht kommen, ist es nicht unmöglich, dass die Beobachtung vor der Operation auftaucht.

Unleugbar hatten solche Ansprüche Taiwans auf Autonomie mit dem Hintergrund eines langfristigen Lernens vom Westen zu tun. Dass diese Ansprüche *gerade* in der Zeit laut wurden, *als das autoritäre Regime allmählich zusammenbrach*, hängt eng damit zusammen, dass man sich auf Taiwan von dem traditionellen chinesischen Entwicklungsmodell, also der Position der Politik als des Zentrums der Gesellschaft, gelöst und auf den Weg zur vollkommenen funktionalen Differenzierung begeben hat. Denn die Autonomie wird erst dann zu einem Problem und *thematisiert*, wenn es schon eine gewisse operative Autonomie in den unterschiedlichen Funktionsbereichen gibt.[32] Angesichts dessen, dass die Aufhebung der zentralen Position des politischen Systems ein wichtiger Schlüssel zur Vertiefung der funktionalen Differenzierung auf Taiwan gewesen ist, können die Diskurse der Transformation des Regimes, deren Interesse mit der Differenzierung im Einklang stehen, die Entwicklung Taiwans in den letzten Jahrzehnten überzeugend erklären und sind deshalb populär geworden. Aber unserer Meinung nach kann der gesellschaftliche Wandel auf Taiwan erst in dem *breiteren* Rahmen der Beobachtung der funktionalen Differenzierung wirklich begriffen werden. Erstens sind nämlich die Diskurse der Transformation des Regimes nicht dazu in der Lage, Kenntnis von der durch die *selbstreferentielle* Eigenschaft der gesellschaftlichen Operation erzeugten Unbestimmtheit in diesem Transformationsprozess zu nehmen. Zweitens verhindert ihre Fokussierung auf die *Politik* gerade die Wahrnehmung der Eigendynamik der anderen Funktionssysteme. Folglich geht ihre Ansicht manchmal sogar auch an dem Prozess der Transformation des Regimes selbst vorbei.[33] Nicht zuletzt ist die Gesellschaft durch das Beobachtungsschema „*Ausgangszustände/Endzustände*" der Transformation fast schon im Vorhinein darauf festgelegt, ein ausgeschlossener, vernachlässigter *Dritter* zu sein.[34] In Bezug auf das Verständnis des sozialen Phänomens ist aber die *Gesellschaft* (und nicht die Zivilgesellschaft!) die immer mit zu berücksichtigende Referenz.

Wenn wir in Betracht ziehen, dass die Erfahrungen der Entwicklung Taiwans aus den zahlreichen Einführungen, Kopien, Umsetzungen, Lernvorgängen, Nachahmungen und Rezeptionen usw. bestanden, ist der letzte Punkt besonders wichtig. Selbst im Falle eines beabsichtigten Lernens, nämlich im Falle des Versuchs, mit der Einführung eines bestimmten Mechanismus etwas von dem Ausgangszustand zu einem gewollten Endzustand zu transformieren, wird nur ein kleiner Teil thematisiert und reflektiert. Mehrere Umstände, Gegeben-

---

mann, 1994c, S. 4ff.; ders., 1988b, S. 48ff.. Diese Unterscheidung schließt nicht aus, dass die Beobachtung auch eine Operation sein kann. Um diese Paradoxie zu entfalten, ist diese Unterscheidung aber aufrechtzuerhalten. Vgl. dazu Luhmann, 1992, S. 43, Anm. 38; ders., 1993d; ders., 1997, S. 69f. Vgl. ferner auch Stäheli, 1998.

[32] Zur weiteren Diskussion siehe das 5. Kapitel.

[33] Einige Wissenschaftler, welche die Transformation des Regimes untersuchen, haben das auch bemerkt. Siehe z. B. O'Donnell, 1997.

[34] Vgl. Baecker, 1995, und die Diskussion in 5.1.

heiten usw. werden unreflektiert als selbstverständlich angesehen und wirken sich stillschweigend weiter aus. *Diese unbezeichnete, nicht thematisierte Seite* des Transformationsprozesses stützt aber nicht nur die Transformation. Vielmehr hängt mit ihr oft auch die fundamentale gesellschaftliche Struktur zusammen.[35] Um die fundamentale, aber üblicherweise vernachlässigte Seite zu begreifen, muss unsere Diskussion auf die Ebene der Systemreferenz der Gesellschaft erhoben werden. Einesteils müssen wir ein Verständnis für die fundamentale Struktur und das Grundprinzip der Ordnung der modernen Gesellschaft, die sehr durch den Westen geprägt worden ist, gewinnen. Anderenteils müssen wir den Modus der traditionellen gesellschaftlichen Strukturen auf Taiwan verstehen, vor allem die im ständigen Transformationsprozess noch den Status des Eigenwerts behaltenden einheimischen kulturellen Traditionen. Erst dann können wir erklären, wie andere Inhalte als die westlichen unter der gleichen Form der funktionalen Differenzierung in Taiwan geschaffen werden.

### 1.5. Einige Erläuterungen zum Ansatz dieser Arbeit

Vor der Entfaltung einer substanziellen Diskussion wollen wir den in diesem Text aufgenommenen Luhmann'schen systemtheoretischen Ansatz kurz erklären. Luhmann zufolge ist die Form der Systemdifferenzierung, die *funktionale Differenzierung*, der Schlüssel zur Lösung der Paradoxie der „*unitas multiplex*" der modernen Gesellschaft.[36] Bei ihm ist die Differenzierung nicht mit der bekannten These der Arbeitsteilung in der soziologischen Tradition zu verstehen und bedeutet nicht eine Dekomposition eines Ganzen in Teile. Für den Schwerpunkt der funktionalen Differenzierung hält Luhmann im Anschluss an den Konstruktivismus die Ausdifferenzierung der spezifischen, aber gleichzeitig universalen funktionalen Perspektiven. Dadurch werden viele verschiedene *zweiwertige Kontexturen* (z. B. Zahlung/Nichtzahlung, Recht/Unrecht) geschaffen und wird die Bildung der *autopoietischen* Systeme ermöglicht.[37] Danach ist die Situation der funktionalen Differenzierung eine *polykontexturale Realität* im Sinne von Günther.[38] Das Ereignis geschieht mehrfach. Je nach der Perspektive wird es in die verschiedenen Kontexturen eingebettet und gewinnt einen je unterschiedlichen Anschluss und Sinn. Weil jedes Funktionssystem die Gesellschaft nach seiner eigenen Perspektive konstruiert und gleichzeitig immer eine Referenz auf das Ganze behält, kommt erst das Phänomen der unitas multiplex vor.

Im Anschluss an ein von Dumonts Begriff „*Hierarchie*" abgeleitetes Diagramm Dupuys wollen wir dieses Phänomen noch ausführlicher auslegen und zusätzlich auf die Problematik

---

[35] Vgl. Baecker, 1995, und die Diskussion in 5.1.

[36] Vgl. Luhmann, 1990b.

[37] Z. B. vgl. Luhmann, 1990, Kap. 8; ders., 1997a, S. 595ff., 709.

[38] Siehe ders., 1979, S. 283ff.. Vgl. auch Fuchs, 1992, S. 43ff.; Luhmann, 1988d; ders., 1990b; Stäheli, 1995, S. 374f.; Teubner, 1989. Es ist wichtig, die Polykontexturalität von der Polykontextualität zu unterscheiden. Der Begriff der Kontextur bezeichnet eine Domäne, deren Struktur durch eine zweiwertige Logik erschöpfend beschrieben werden kann.

der Autonomie (und des funktionalen Primats) des Funktionssystems eingehen. Dumont bezeichnet „die Opposition zwischen einer Gesamtheit (insbesondere einem Ganzen) und einem Element dieser Gesamtheit (oder dieses Ganzen)“ als hierarchisch. „Diese Opposition zerfällt logisch in zwei einander entgegengesetzte Teilaspekte: Einerseits ist das Element mit der Gesamtheit identisch, soweit es ein Teil davon ist, andererseits gibt es einen Unterschied oder genauer eine Nichtidentität.“[39] Danach ist die Hierarchie eine *Umschließung des Gegenteils*. Dupuys Diagramm zeigt deutlich, dass eine *Umkehrung der Hierarchie* innerhalb der Hierarchie geschieht.[40]

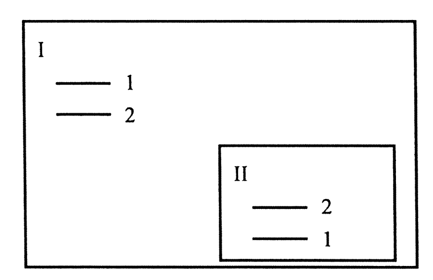



Abbildung 1 Funktionaler Primat als ein Phänomen der Umkehrung der Hierarchie
Die Gesellschaft: Das große Rechteck, I, 1; das Funktionssystem: das kleine Rechteck, II, 2

Im Hinblick auf die Beziehung zwischen der Gesellschaft und dem Funktionssystem ist die Gesellschaft aus der Perspektive des Gesamtsystems das umfassende soziale System und hat Priorität vor dem Funktionssystem (1 bevorzugt vor 2 auf der Ebene I), weil dieses in ihr enthalten ist. Aber andererseits ist sie zu umfassend und abstrakt. Sie ist deshalb nicht in der Lage, sich selbst direkt zu entfalten, und kann sich nur durch das untergeordnete Funktionssystem manifestieren. Hier spielt die Derrida'sche *Logik der Ergänzung* eine Rolle.[41] Vom Gesichtspunkt des Funktionssystems aus gesehen stellt sich diese hierarchische Beziehung hingegen umgekehrt dar. Hier hat das Funktionssystem Priorität aufgrund seiner operativen Schließung (2 bevorzugt vor 1 auf der Ebene II). Die Gesellschaft oder genauer: der Rest der Gesellschaft, sind jetzt untergeordnet. Für das Funktionssystem ist die Umwelt aber unentbehrlich, weil das System erst im Vollzug der Differenz System/Umwelt vorkommt. Es gibt deshalb eine Interdependenz, oder mit den Worten von Dupuy und Varela: einen *kreativen Zirkelschluss* zwischen der Gesellschaft und ihrem Funktionssystem.[42] Folglich oszilliert die

[39] Ders., 1991, S. 241.

[40] Siehe ders., 1991, S. 90. Vgl. ferner auch Dumont, 1976, S. 391ff.; Luhmann, 1988b.

[41] Vgl. Dupuy, 1991, S. 89ff.; Dupuy/Varela, 1991, S. 249ff. Spencer Browns Logik des Formkalküls zufolge kann man das gleiche Resümee ziehen. Selbstbeobachtung kann nur dann zustande kommen, wenn das System intern eine Grenze zwischen dem Beobachter und dem System zieht, zu dem aber der Beobachter selber gehört. „Whatever it sees is *only partially* itself.“ (Spencer Brown, 1979, S. 105.) Siehe oben Anm. 24.

[42] Vgl. Dupuy/Varela, 1991

Operation des Funktionssystems immer zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz (oder: Autonomie/Heteronomie). Es kann sich nur in diesen zwei stabilen Zuständen befinden.

Zu erwähnen ist, dass wir hier von der Gewohnheit der Begriffsverwendung Luhmanns abweichen, die *Autonomie* der *Autopoiesis* gleichzusetzen. Unter der Autopoiesis versteht Luhmann im Anschluss an Maturana und Varela, dass alle Elemente des Systems durch das System selbst produziert werden.[43] Danach ist Autopoiesis synonym mit der *operativen Schließung*. Es kann nämlich irgendetwas in der Umwelt nicht direkt ein Teil der Operation des Systems werden. Hier gibt es eine „unbiegsame Härte".[44] Aber das bedeutet nicht, dass es keinen Einfluss des Äußeren auf das System mehr gäbe. Die Offenheit des Systems zur Umwelt bildet sich gerade auf der Grundlage der operativen Schließung. Nur dann kann es der Umwelt gelingen, auf das System einzuwirken, wenn das System selbst seinen Unterschied von der Umwelt zur Kenntnis nimmt und dadurch seine eigene Operation konstruiert. Sonst kann die Umwelt nur in einer destruktiven Weise, wie z. B. durch das Abschneiden der Energiezulieferung, einen Einfluss auf das System nehmen.[45] Infolgedessen können Autopoiesis und Nichtautopoiesis nur einen nicht kontinuierlichen Statusunterschied bilden. Wenn wir auch die Autonomie entsprechend definieren, führt das nicht nur leicht zu einer Verwirrung der Bedeutung. Auch die konkrete, empirische Forschung wird dadurch sehr erschwert. Um die Bedeutung der operativen Schließung nicht mit der Bedeutung der Befreiung von Herrschaft zu verwechseln, wird der Begriff der Autonomie deshalb nur auf den mit der Differenz Selbst-/Fremdreferenz in Beziehung stehenden Fall angewendet. Mit anderen Worten ist das System auf der Ebene der *Codierung* und der Operation geschlossen, nämlich autopoietisch. Auf der Ebene der *Programmierung*, also der Zuweisung des Codewerts, kann das System dann offen zur Umwelt sein. Hier kann das System zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz oszillieren und sich selbst als autonom oder nicht autonom beobachten bzw. beschreiben.[46] Insofern kann die Gewinnung der Autonomie ein *gradueller* Prozess sein und betrifft nicht unbedingt eine absolute Nichtkontinuität, wie es die Logik der Autopoiesis verlangt.[47]

Mit der funktionalen Differenzierung, dem Phänomen der *unitas multiplex*, entsteht eine

---

[43] Vgl. Luhmann, 1986. Obwohl Maturana und Varela Luhmanns Meinung, dass die Gesellschaft aus den Kommunikationen und nicht aus den Menschen bestehe, nicht zustimmen, zeigt das nur, dass die beiden Biologen sich die humanistische Auffassung nicht hinwegdenken können. Dagegen teilt z. B. der Kybernetiker und Neurophysiologe von Foerster, 1993, Luhmanns Meinung.

[44] Siehe Luhmann, 1985, S. 2.

[45] Vgl. Luhmann, 1997, S. 102f. Vgl. fener auch die Unterscheidung zwischen der Auslösekausalität und der Durchgriffskausalität bei ders., 2000b, S. 401.

[46] Es ist schon Anm. 24 erwähnt worden, dass Fremdreferenz auch innerhalb des Systems prozessiert wird. Um Selbstbeobachtung zu ermöglichen, müsste das System die Unterscheidung System/Umwelt wieder in das System einführen. Aber es benutzt eigentlich nur die intern benutzbare Unterscheidung Selbst-/Fremdreferenz. Daraus ergibt sich eine unlösbare Unbestimmtheit und, unserer Meinung nach, die Verwirrung des Systems bezüglich der Differenz Autonomie/Heteronomie. Vgl. dazu Luhmann, 1995b, S. 173f.; ders., 1996, S. 25f., 36; Spencer Brown, 1979, S. 57. Über die Reaktion auf komplexere interne und externe Bedingungen durch eine Kombination der Geschlossenheit auf der Ebene der Codierung und der Offenheit auf der Ebene der Programmierung vgl. Luhmann, 1990, S. 83.

[47] Vgl. dazu auch Stichweh, 1987, S 447ff.

hohe *Unbestimmtheit.* Einerseits ergibt sich diese aus der Unbestimmtheit des „re-entry", also der Wiedereinführung der Differenz System/Umwelt in die Seite des Systems, die zu einer Oszillation zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz führt. Andererseits stammt die Unbestimmtheit aus der autopoietischen Eigenschaft des Funktionssystems. Nun kann es die Grundlage seiner Fundierung nur in sich selbst suchen. Es gibt kein ewiges, externes „Anderes" mehr, das als Garant dienen könnte. Darauf reagiert das Funktionssystem mit dem Mechanismus der *Beobachtung zweiter Ordnung*, welche die Tatsache als „auch anders möglich" wahrnehmen kann. Aufgrund seiner Eigenkomplexität und der Komplexität seiner Umwelt geht es also mit der Schöpfung von vielfältigen Möglichkeiten um. Dadurch entsteht eine *dynamisch stabile Ordnung*, die für die statische Vorstellung über die Ordnung in der traditionellen Gesellschaft sehr fremd ist. Die *Kontingenz*, die weder notwendig noch unmöglich ist, ist in dieser Situation zum Eigenwert der Operation der modernen Gesellschaft geworden. Die traditionelle Gesellschaft kannte zwar auch die Kontingenz. Aber es ist doch ein Produkt der Moderne, dass die Ordnung auf der Kontingenz beruht.[48] Erst wenn wir das Verständnis für die moderne Gesellschaft auf dieser abstrakten Ebene erhöhen, geraten wir weder in die Falle des Essentialismus bzw. des Ethnozentrismus, so dass wir z. B. eine bestimmte Form der demokratischen Politik für das Kriterium der modernen Gesellschaft hielten, noch brauchen wir auf ein Begreifen des Ganzen zu verzichten. Dafür ist die Systemtheorie ein gerechter Ansatz, weil sie die spezifische Verschiedenheit der Systeme respektiert und zugleich Übereinstimmungen in den zugrunde liegenden Strukturen zu entdecken vermag.

Die ein solches Verständnis der modernen Gesellschaft ermöglichende Voraussetzung ist es, die *Kommunikation* und nicht den Menschen als das basale Element des sozialen Systems anzusehen. Erst dadurch klingt die Behauptung der polykontexturalen Konstruktion der Realität plausibel. Auch die durch die Paradoxie der „unitas multiplex" erzeugte Unbestimmtheit verlangt erst, die Ordnung auf der Grundlage der Kontingenz und nicht der Notwendigkeit zu bilden. Aus dieser Voraussetzung folgt dann, dass die moderne Gesellschaft nur *eine Weltgesellschaft* sein kann. Denn die regionalen, sprachlichen und kulturellen Unterschiede bilden heutzutage keine Grenze mehr für die Kommunikation, obwohl sie noch Schwierigkeiten für die Kommunikation bewirken können oder einer Übersetzung bedürfen. Daneben expandiert die funktionale Differenzierung mit der Entstehung dieser Weltgesellschaft in alle Bereiche der Welt. Man kann sie hassen. Es ist aber schwer, aus ihrem Einflussbereich zu fliehen. Denn irgendwo wird der gleiche Code verwendet und eine lokale Operation hat letztlich immer den Hintergrund des globalen Netzwerkes.[49] Es ist vielleicht zu übertrieben, eine Analogie zwischen der Relevanz der Ereignisse in der Weltgesellschaft und dem so genannten „Schmetterlingseffekt" der Chaostheorie zu behaupten. Aber es ist doch wahrscheinlich, dass

[48] Zweifellos kennt der Buddhismus die Kontingenz sehr gut und betrachtet sie als alltägliche Erfahrung. Vgl. dazu z. B. Edward T. Ch'ien, 1984. Aber auf jeden Fall ist die gesetzmäßige Lehre vom Kharma nach buddhistischer Ansicht eher das Grundprinzip der Ordnung.

[49] Vgl. Luhmann, 1991a, S. 51ff.; Stichweh, 1995. Siehe ferner z. B. die lebendige Beschreibung des Weltmarktes bei Weatherford, 1998, Vorwort.

ein Zusammenbruch der amerikanischen Börse die Stagnation der Wirtschaft Taiwans bewirken würde.

Wenn wir behaupten, dass die Gesellschaft aus und nur aus der Kommunikation besteht, wird man vielleicht unsere Rekonstruktion der chinesischen Geschichte aus der Perspektive der funktionalen Differenzierung als illegitim behandeln, weil es in der Vergangenheit im Chinesischen keine Ausdrücke wie Wirtschaft, Religion und Politik gegeben hat oder sie zumindest nicht im heutigen Sinne verwendet worden sind.[50] Ein solcher Zweifel gerät m. E. in die Falle, die Sprache übermäßig zu betonen. Die Kommunikation findet zwar oft mit Hilfe der Sprache statt. Sie ist aber der Sprache nicht gleichzusetzen. Vor allem darf man Luhmanns Auffassung nach unter Kommunikation nicht eine Übertragung der Information vom Ego zum Alter und das dadurch entstehende Problem des richtigen Verstehens verstehen. Es geht ihm zufolge vielmehr um das mit Hilfe der Differenz Information/Mitteilung laufende Verstehen Egos als des Adressaten.[51] Und wir definieren das Funktionssystem aufgrund der funktionalen Methode, also aufgrund einer Differenz Problem/Problemlösung. Die Nichtexistenz eines Ausdrucks für die Wirtschaft in der chinesischen Vergangenheit bedeutet nicht, dass es damals kein wirtschaftliches Problem im heutigen Sinne gegeben hätte.[52] Es sei zugegeben, dass die Zeitgenossen solche Probleme mit anderen Ausdrücken bezeichnet haben und, noch entscheidender, aus einem anderen Unterscheidungskontext als dem der modernen funktionalen Differenzierung behandelt haben.[53] Das bedeutet aber nicht, dass wir die Vergangenheit nicht mit den heutigen Ausdrücken beschreiben könnten, und dass wir sie nicht aus der heutigen Sicht rekonstruieren dürften. Der Kernpunkt liegt eher darin, dass wir uns der Beobachtungsweise des „Dingschemas", den Bezeichnenden direkt als Einheit des Bezeichnenden und des Bezeichneten zu sehen, entledigen müssen. Gegenüber dieser Beobachtungsweise sollten wir beobachten, wie die Menschen in der Vergangenheit die Unterscheidung verwendet haben, um die Welt zu beobachten. Hier dient das Zeichen als Medium, mit dem wir erkennen können, wie die Menschen beobachtet haben. Wie Spencer Brown schon dargelegt hat, beruht nämlich die Beobachtung unbedingt auf der Unterscheidung Bezeichnung/Unterscheidung.[54] Demnach spielt die Untersuchung der historischen Semantik eine wichtige Rolle in diesem Text.

Es ist außerdem zu erklären, dass wir den evolutionären Mechanismus von Variation, Selektion und Restabilisierung nur mit einigen Beispielen illustrieren können und die chinesi-

---

[50] Vgl. dazu auch Hansen, 1985; Schirokauer/Hymes, 1993, S. 5ff., mit anderen Ansätzen, und die Diskussion der Unterscheidung zwischen *word* und *concept* bei Skinner, 1995, S. 7f.. Als ein Beispiel aus der Disziplin der Ideengeschichte siehe Prudovsky, 1997.

[51] Vgl. Luhmann, 1988a, S. 193ff..

[52] Denn in Bezug auf die Befriedigung von Bedürfnissen ist die Wirtschaft, ob ausdifferenziert oder nicht, immer eine Funktion des Gesellschaftssystems. Es ist unvorstellbar, dass eine Gesellschaft sich nicht um die Befriedigung von Bedürfnissen zu kümmern bräuchte. Das erklärt aber gleichzeitig, dass allein die Funktion nicht ausreicht, das Funktionssystem auszudifferenzieren. Vgl. Luhmann 1994a, S. 60, Anm. 30.

[53] Über die historische Semantik der „Wirtschaft" in traditionellem China vgl.Chih-Chieh Tang, 2000.

[54] Vgl. ders., 1979, S. 1.

sche Geschichte meist zu einfach und glatt darstellen, obwohl wir die Annahmen der Evolutionstheorie übernehmen. Diese Vereinfachung ist unvermeidbar und bedeutet natürlich nicht, dass die konkrete Entwicklung so einfach ohne Komplikationen verlaufen wäre. In dem großen Territorium Chinas gab es natürlich viele regionale Unterschiede. Es ist hier auch unmöglich, die umfangreichen historischen Materialien im Einzelnen zu untersuchen. Das hier dargelegte Geschichtsbild ist deshalb reduktionistisch und kann sogar falsch sein. Aber wir streben auch keine allumfassende Beschreibung an, sondern zielen auf ein Begreifen des ausschlaggebenden Strukturwandels ab. Eine ernstzunehmende Beschränkung könnte eher darin liegen, dass unsere Schlüsse nicht auf einer extensiven Auswertung der originalen Materialien beruhen, sondern stark von den Untersuchungen anderer Wissenschaftler abhängen. Diese Beschränkung zu überwinden, wird leider erst in späteren Arbeiten versucht werden können.

## 1.6. Gliederung

Um ein hinreichendes Verständnis für Taiwans Weg zur funktionalen Differenzierung zu vermitteln, um die eingeschlossenen und die ausgeschlossenen Eigenwerte bei diesem Transformationsprozess zu begreifen, ist ein Entfaltungsprozess nötig. Zunächst spüren wir im 2. Kapitel der chinesischen Geschichte von der Siedlung über den Stadtstaat und das Feudalreich bis zum bürokratischen Reich nach, um zu erörtern, welche Veränderungen und welche Kombinationen die unterschiedlichen Formen der Systemdifferenzierung, also die Segmentation, die Zentrum/Peripherie-Differenzierung, die Stratifikation und die funktionale Differenzierung, in den Vorgängen bewirkt haben. Dadurch wird versucht, das frühere Entwicklungsmodell und die Evolutionsphasen zu erklären. Dann können die Dynamik und die Gründe, die die Abweichung Taiwans von diesem Modell ermöglicht haben, ans Licht gebracht werden. Ab dem 3. Kapitel gehen wir konkret auf die Entwicklung der einzelnen Funktionssysteme ein. Dabei werden der Weg Taiwans zur funktionalen Differenzierung und deren Inhalte dargestellt. Zum Schluss kommen wir auf unseren Ausgangspunkt zurück. Auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene werden die Vorgänge der Transformation der Gesellschaft, die Relationen zwischen den Funktionssystemen und die fundamentalen gesellschaftlichen Strukturen der modernen Gesellschaft im 5. Kapitel diskutiert.

Eine Arbeit mit dieser Absicht und einem solchen thematischen Bogen von der Antike bis zur Moderne geht sicherlich weit über den üblichen Rahmen eines Buches hinaus. Der Text ist deshalb z. T. recht skizzenhaft und in vielerlei Hinsichten nur als ein Projekt für weitere Forschungen anzusehen. Angesichts der Vernachlässigung dieses Ansatzes sowohl im Okzident als auch im Fernen Osten will der Verfasser aber gerne einen solchen Versuch wagen. Hoffentlich kann damit ein tieferes Interesse an diesem Ansatz erregt werden, um weitere Oszillationen und Dialoge auszulösen und die Suche nach stabilen Eigenwerten, die für das Verständnis der modernen Gesellschaft wichtig sind, in den wissenschaftlichen Kommunikationen zu fördern.

## 2. Die traditionelle chinesische Gesellschaft und die Besonderheiten der gesellschaftlichen Entwicklung Taiwans

Um das Verständnis der *Eigendynamik* der gesellschaftlichen Entwicklung im traditionellen China und im heutigen Taiwan zu vermitteln, wird in diesem Kapitel eine *zusammenfassende Retrospektive* der traditionellen chinesischen Gesellschaft dargeboten. Mit Hilfe des *systemtheoretischen* Ansatzes wird versucht, den Strukturwandel der traditionellen chinesischen Gesellschaft aus einer Makroperspektive auf der Ebene des *Gesellschaftssystems* zu begreifen, um das *originäre* chinesische Entwicklungsmuster und die *Abweichungen* der gesellschaftlichen Entwicklung auf Taiwan davon zu erklären.

Der systemtheoretischen Konzeption nach bildet das Verständnis der *Systemdifferenzierung* die Grundlage, um die Strukturen des Systems Gesellschaft zu begreifen. Hier soll die Systemdifferenzierung nicht im Sinne von Dekomposition oder Arbeitsteilung verstanden werden. Sie hängt eher mit der *Wiederholung der Differenz System/Umwelt innerhalb des Systems* zusammen. Angesichts der unterschiedlichen Prinzipien der Bildung von Teilsystemen nimmt die Systemdifferenzierung dann verschiedene Formen an. In Anbetracht der historischen Erfahrungen können wir sehen, dass sich ungefähr die folgenden Formen entwickeln: Wenn die Gesellschaft sich nach dem Gesichtspunkt der Gleichheit aller ihrer Teilsysteme differenziert, dann ergibt sich die *segmentäre Differenzierung*. In der *Zentrum/Peripherie-Differenzierung* wird eine Ungleichheit zwischen dem Zentrum und der Peripherie zugelassen. Auf der Seite des Zentrums oder derjenigen der Peripherie kann es weitere Differenzierungen nach dem Prinzip segmentärer Differenzierung geben. Die *Stratifikation* wird durch die Gleichheit innerhalb des Standes und die Ungleichheit zwischen den Ständen charakterisiert. Im Falle der *funktionalen Differenzierung* gibt es eine Gleichheit in Bezug auf die Funktion innerhalb des Teilsystems. Dagegen existiert eine funktionale Ungleichheit zwischen den Teilsystemen. Aber die vielfachen Ungleichheiten zwischen den Funktionssystemen können nicht auf eine und dieselbe Ungleichheit wie im Falle der Zentrum/Peripherie-Differenzierung reduziert werden. Anders als bei der Stratifikation sind sie auch nicht im Sinne einer deutlichen Hierarchie zu ordnen.[1]

Entlang der historischen Entwicklung von der *Siedlung*, über den *Stadtstaat*, das *Feudalreich* zum *bürokratischen Reich* wollen wir ermitteln, welche *Kombinationen* und *Veränderungen* es zwischen den verschiedenen Formen der Systemdifferenzierung während dieser langfristigen Entwicklung gab. Zuerst wollen wir die strukturellen Möglichkeiten klären, nämlich die Frage, warum sich die Stratifikation in der aufgrund der Gleichheit gebildeten segmentären Differenzierung entwickeln konnte. Diese Prozesse werden anhand archäologischer Funde und der überlieferten Dokumente rekonstruiert. Dabei scheint die Entstehung der *Institution der Li* (禮, der Ritus, die Sitte und die Etikette) ein für China eigentümliches

---

[1] Vgl. Luhmann, 1991a, S. 197f.; ders., 1997a, S. 613.

Merkmal zu sein. Unter ihrem Einfluss entstand das Feudalreich – d. h. beide entstanden möglicherweise in einer Wechselwirkung – , eine besondere Kombination der Stratifikation mit der Zentrum/Peripherie (Stadt/Land)-Differenzierung. In Bezug auf die Fähigkeit des Umgangs mit der sozialen Komplexität gab es aber eine Grenze für diese die *Verwandtschaft* näher rückende Institution. Mit dem Zusammenbruch dieser Institution und des Feudalreiches wurde dann der *Übergang zur funktionalen Differenzierung* in China in Gang gebracht.

Die Ansätze zu einer Entwicklung zu funktionaler Differenzierung hatten aber *keine Chance*, ihre vollkommenen Potenziale zu verwirklichen. Dagegen entstand eine besondere Kombination von zwei Formen der Differenzierung, welche die *Systemgrenzen* zwar einigermaßen den Funktionsbereichen gemäß zogen, aber die Interrelationen zwischen den Systemen *nicht* nach dem Prinzip der funktionalen Differenzierung ordneten; also eine Kombination der *offenen* Shi/Nong/Gong/Shang (士/農/工/商，Gelehrter/Bauer/Handwerker/Händler)-Stratifikation und der *Oben/Unten* (und: Zentrum/Peripherie)-Differenzierung von „politischem System/anderen Funktionssystemen" (und: Stadt/Land). Die gesellschaftliche Ordnung beruhte in der Tat noch auf einer vereinheitlichten Oben/Unten-Beziehung. Entsprechend wurde die mit der funktionalen Differenzierung kompatible mehrwertige Logik, oder genauer, die *polykontexturale Binärlogik* nicht entwickelt. Stattdessen wurden andere funktionale Äquivalente wie z. B. die Logik der zirkulierenden Begünstigung und Hemmung von Yin und Yang (陰陽生剋循環) oder die mit der Frage der Beziehung zwischen Einheit und Mehrheit zusammenhängende Ben/Mo (本/末, Wurzel/Verzweigung oder Stamm/Ende)-Formel konzipiert. Neben der Diskussion über die Formen der Systemdifferenzierung lohnt es sich deshalb, die Muster des traditionellen chinesischen Denkens in Betracht zu ziehen. Erst mit Hilfe einer solchen Betrachtung können wir begreifen, an welchen Beobachtungsschemata sich die praktischen Operationen orientierten, und ob eine funktionale Differenzierung mit unterschiedlichen Inhalten sich im heutigen Taiwan entwickelt.

Schließlich werden die *Besonderheiten der Entwicklungen Taiwans* dargelegt. Dadurch wird die Tendenz, vom traditionellen chinesischen Entwicklungsmuster abzuweichen, angedeutet. Schon *seit der Song-Zeit* – die Eingliederung Taiwans in die soziale Welt der Han ergab sich allerdings noch später, nämlich erst in der Ming-Zeit – gab es gewisse Entwicklungen funktionaler Differenzierung in China. Darin waren viele weiter zu entfaltende Potenziale verborgen. Zweitens waren wegen der *peripheren Position* die traditionellen gesellschaftlichen Strukturen in Taiwan nicht so fest wie auf dem Festland. Infolge der Anpassung an die neue Umwelt und der Eigenarten von Emigranten entwickelten sich viele Varianten dieser Strukturen. Nicht zuletzt standen aufgrund der historischen Erfahrungen aus der *Kolonialzeit* viele Kulturgüter aus unterschiedlichen Traditionen zur Verfügung. Diese trugen dazu bei, manche Gewohnheiten der ansonsten relativ geschlossenen chinesischen Kultur zu überwinden. Vor allem die japanische Kolonialherrschaft spielte eine entscheidende Rolle für die weitere Entwicklung der funktionalen Differenzierung, denn Japan war das erste Land in Ostasien, das – zumal relativ erfolgreich – den Weg der westlichen Modernisierung

übernommen hatte.

## 2.1. Von der Siedlung zum „Stadtstaat“[2]

In Bezug auf die Systemebene der Gesellschaft war die Transformation von der Siedlung zum Stadtstaat der erste wichtige strukturelle Wandel der chinesischen traditionellen Gesellschaft. Im Hinblick auf die Form der Systemdifferenzierung handelt es sich darum, wie die Formen der Stratifikation und der Zentrum/Peripherie-Differenzierung aus der Form der Segmentation evoluierten. Folglich stehen die Fragen, welche strukturellen Eigenschaften die mit der Ausdifferenzierung der Familie entstehende segmentäre Differenzierung in China hatte, und welche Faktoren zu ihrem Wandel führten, zunächst im Vordergrund unserer Betrachtung.

### *2.1.1. Die Ausdifferenzierung der Familie und die Form der Segmentation*

Obwohl die Gesellschaft nach Luhmann vor der Entstehung der Familie auftaucht und die auf der Grundlage der Familien gebildete segmentäre Differenzierung nicht die früheste Form des menschlichen Zusammenlebens ist,[3] geht unsere Diskussion unvermeidlich von der Ausdifferenzierung der Familie und der Form segmentärer Differenzierung aus der Perspektive der Systemdifferenzierung und der Gesellschaftsstruktur aus. Denn die sinnvolle Systemdifferenzierung auf der Systemebene der Gesellschaft kommt erstmals vor, wenn die Gesellschaft mit

---

[2] In Anbetracht dessen, dass man die Stadt mit dem Staat in Verbindung bringt und es im chinesischen Altertum tausende solcher Städte gab, wird hier der Ausdruck „Stadtstaat“ benutzt. Vgl. dazu auch Zheng-Sheng Du, 1992, S. 450-453; ders., 1998, Vorwort zur 2. Aufl.. In Bezug auf die Usancen der meisten Autoren und die Erleichterung unserer Beschreibung wird Luhmanns Vorschlag, den Begriff „Staat“ für den mit der Ausdifferenzierung eines politischen Systems entstehenden modernen Territorialstaat zu reservieren (siehe ders., 1997a, S. 668, Anm. 135), hier nicht streng befolgt. Eine detaillierte Version dieses Abschnittes siehe Chih-Chieh Tang, 2001. Zu einem kurzen Überblick über die Fragen der Zusammenstellung, Plausibiliät und Datierung etc. von einheimischen chinesischen Überlieferungen siehe Creel, 1970, Appendix A; Cho-yun Hsu, 1965, Appendix.

[3] Vgl. Luhmann, 1997a, S. 634. In der Tat bilden nicht nur die Menschen eine „Gesellschaft“. Z. B. gibt es auch soziale Systeme unter den Primaten, wobei sogar die Rolle eines Führers schon ausdifferenziert werden kann. Dass die Familie innerhalb einer Gesellschaft ausdifferenziert werden und dadurch die Systemdifferenzierung in Gang gebracht werden kann, ist aber nicht ohne weiteres selbstverständlich. Die Bildung des Systems Gesellschaft erbringt zwar den Vorteil, dass die Evolution unwahrscheinlichere, riskantere Manöver im „Schoße der Sozialität“ – um Hannes Wimmer zu folgen – eingehen kann. Begleitend begegnen aber auch die Belastungen der sozialen Beziehungen. Ein wichtiger Beitrag der Familialisierung der Sexualität liegt gerade darin, dass sie das soziale System *entlastet*. Früher nahm man üblicherweise an, dass der Ackerbau die *Freizeit* ermöglicht und dadurch zur Entstehung der Zivilisation geführt habe. Unserer Ansicht nach ist es für die Entstehung der Zivilisation eher von Gewicht, wie die „Gesellschaft“ die durch sie selbst erzeugten Probleme löst. Einesteils zeigen die Forschungen über primitive Gesellschaften, dass man nicht so viel arbeiten muss, um das Problem der Subsistenz zu lösen. Unter einem bestimmten Blickwinkel haben die in primitiven Gesellschaften lebenden Menschen sogar mehr Freizeit als die modernen Menschen. Anderenteils weisen die Untersuchungen über die höheren Primaten auch darauf hin, dass Affen 80 % bis 90 % der Zeit mit ihren sozialen Beziehungen beschäftigt sind. Mit anderen Worten haben sie doch die Freizeit, die „Zivilisation“ zu erfinden. Wahrscheinlich würden schwere Belastungen der sozialen Beziehungen eher eine weitere Entwicklung verhindern. Vgl. dazu Bateson, 1972, S. 364ff.; Sahlins, 1972, Kap. 1; Wimmer, 1996, S. 25, 104, 108.

der Familienbildung in gleiche Teilsysteme gegliedert wird. Unter dem Umstand der Segmentation wird ein neues Segment entweder durch eine Kopie des ursprünglichen Segmentes oder durch eine Fusion der alten Segmente gebildet. Die *Gleichheit* ist deshalb ihr fundamentales Konstitutionsprinzip. D. h.: Jedes Segment ist morphologisch gleich und hat auch eine gleiche soziale Position. Das gilt nicht nur für die Familien innerhalb einer Siedlung, sondern auch für die Beziehungen zwischen den Siedlungen, vor allem zwischen den Siedlungen, die eine Beziehung der Fusion oder Spaltung haben. Insofern liegt eine Bedeutung der Ausdifferenzierung der Familie darin, dass sie eine *künstliche Einheit* über den *natürlichen Unterschieden* des Alters und des Geschlechts bildet.[4]

Im Falle Chinas können wir einen deutlichen Beweis für die Ausdifferenzierung der Familie erst in der Yangshao-Kultur (ca. 5000 v. Chr., 仰韶) des Späten Neolithikums sehen.[5] Die Familie war in dieser Zeit schon eine eigene Koch- und Mahlgemeinschaft. Sie erreichte vermutlich aber noch nicht den Status einer eigenständigen ökonomischen Einheit. Die ganze Siedlung scheint ein stark kohäsives Kollektiv gewesen zu sein. Angesichts der Eigenschaft „planned village“ meinen einige Archäologen, dass die ganze Siedlung diejenige eines *Clans* oder sogar einer „*unilineage*“ war.[6] Auf jeden Fall ist es festzustellen, dass es eine *Ebenendifferenzierung* zwischen der Familie und der Siedlung (oder: der Gesellschaft) oder sogar noch eine dritte, mittlere Ebene dazwischen mit der Ausdifferenzierung der Familie gab.[7] Die

---

[4] Vgl. Luhmann, 1997a, S. 634.

[5] Die repräsentativen Fundstätten dieser Kultur sind Banpo (半坡) und Jiangzhai (姜寨) in Shaanxi. Vgl. dazu Kwang-Chih Chang, 1958, S. 302; ders., 1978, S. 27f.; Dematte, 1996, S. 140ff.; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 13, 107ff., 113. Außerdem bezeichnete man die Yangshao-Kultur früher wegen der Brandwirtschaft als Frühes Neolithikum. Inzwischen hat man dies wegen neuer archäologischer Kenntnisse modifiziert.

[6] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1958, S. 302ff.; ders., 1983a, S. 112; ders., 1990, S. 120; Wheatley, 1971, S. 24. Wenn man die Aufmerksamkeit darauf richtet, dass die Verwandtschaft eine wichtige Rolle gespielt hat, ist nicht zu übersehen, dass die Segmentierung eigentlich vorherrschend eine *Mischform* aus dem *Verwandtschafts-* und dem *Territorialprinzip* bildete. Z. B. zeigte der defensive Graben der Siedlung gewissermaßen, dass ihre Bevölkerung auch eine Territorialgruppe war. Angesichts der folgenden Erzählung im „Zuozhuan“ (左傳) – „When the Son of Heaven would ennoble the virtuous, he gives them surnames (xing, 姓) from their birth-places (or the birth-places of their ancestors); he rewards them with territory, and the name of it becomes their clan-name (shi*, 氏).“ (zitiert nach Legge, 1970b, S. 26, Ergänzung der Zeichen von mir) – wurde Xing aufgrund der Filiation bezeichnet. Shi* war ein Symbol der Territorialherrschaft und man erhielt ihn durch die Verleihung eines Lehens. Das weist deutlich darauf hin, dass die Verwandtschaft und das Territorialprinzip die zwei primären Organisationsprinzipien im Altertum waren. Ein ähnlicher Beweis ist auch in der Bedeutsamkeit des Erdaltars neben dem Ahnentempel des Königsclans zu sehen: „Yang Hoo imposed another covenant on the duke and the 3 Hwan clans at the altar of Chow (Zhou - Ch.-Ch. T.), and one upon the people at the altar of Poh.“ (zitiert nach Legge, a. a. O., S. 763).
Der *Clan* wird hier durch die Annahme seiner Angehörigen charakterisiert, dass sie einen gemeinsamen Ahnen (oder: eine gemeinsame Ahne) haben, obwohl die genealogischen Beziehungen zwischen ihnen nicht deutlich sind. Die *Lineage* bezeichnet dagegen eine Gruppe, in der die Mitglieder eine konkrete und deutliche Filiation aufweisen. Vgl. dazu auch Ebrey/Watson, 1987a, S. 5f.; Service, 1971, S. 106, 112f.; Watson, 1982. Über die chinesischen Bezeichnungen für die Verwandtengruppen und ihre Veränderungen mit dem sozialen Wandel vgl. Fu-kuan Hsü, 1985, S. 295ff., und 4.2.2.

[7] In der Jiangzhai-Siedlung gab es fünf große Häuser. Diese Siedlung konnte auch deutlich als Fünferwohngruppe klassifiziert werden. In der Banpo-Siedlung gab es nur ein großes Haus. Es scheint aber dort zwei Wohngruppen gegeben zu haben. Vgl. Dematte, 1996, S. 147, 149; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 113.

Bewohner der Siedlungen hatten in dieser Zeit schon einen weiten Bewegungsraum und einen extensiven Verkehr mit anderen Siedlungen.[8] Es ist aber schwer einzuschätzen, ob es eine höhere Ebene, wie z. B. Stammesverbände, über der Ebene der Siedlungen gab.

In Anbetracht der in den Wohnanlagen widergespiegelten starken internen *Kohäsion* der Siedlung und dessen, dass das *Teilen* in der primitiven Gesellschaft oft als ein Risiken ausschließender Mechanismus fungiert,[9] dürfte der Fall der segmentären Differenzierung innerhalb der Siedlungen ähnlich derjenigen in der Beschreibung im „Yili" (儀禮) gewesen sein: „Sie wohnen nicht miteinander unter einem Dach, besitzen aber gemeinsam den Reichtum. Wenn es Überfluss gibt, wird er der Lineage gegeben. Wenn es Mangel gibt, wird er durch die Lineage ausgeglichen."[10] Es handelt sich darum, dass die segmentäre Differenzierung sich selbst auf der Gleichheit begründet. Weil die Entstehung der *Asymmetrie* die Situation der Gleichheit zerstören und dadurch die vorhandene Struktur gefährden kann, ist die segmentär differenzierte Gesellschaft besonders sensibel bezüglich der Ungleichheit.

Mannigfaltige, die Asymmetrie und die Ungleichheit *nivellierende* Mechanismen wurden entwickelt, um das Gesamtsystem wieder zu stabilisieren. Z. B. ist die Unterschiedlichkeit persönlicher Begabungen ein nicht zu nivellierendes Faktum. Es gibt dann Mechanismen wie *Reziprozität* und *rituelle Feste*, welche die Asymmetrie der Pflicht zur Dankbarkeit durch die Einführung der Zeit beseitigen oder die Ungleichheit des Besitzes durch großzügige Spenden oder das rituelle Teilen bei einem Fest kompensieren, damit die Konfliktmöglichkeiten wegen Neides oder einer Wunschimitation gelöst werden können. In einer schriftlosen Gesellschaft ist das besonders wichtig, denn die Sozialstrukturen dieser Gesellschaft sind nahezu identisch mit ihren *interaktionsbezogenen* Kommunikationsformen. Es gibt so gut wie keine formalisierten Kommunikationsprozeduren zur Kanalisierung von Konflikten in dieser Gesellschaft. Konflikte können deshalb sehr rasch diruptive Ausmaße annehmen und zu einer Sequenz von Gewalt und Gegengewalt führen.[11] Archäologische Funde der frühen Periode der Yangshao-Kultur belegen, dass es fast keine Unterschiede zwischen den Größen der Häuser bzw. der Grabstätten und hinsichtlich der Qualität bzw. der Quantität von Grabbeigaben gibt.[12] Das impliziert, dass die Gesellschaft dieser Zeit tatsächlich eine *egalitäre Gemeinschaft* war.

Auf der Ebene der Siedlung konnte eine Siedlung allein wegen der *demographischen* Faktoren unter bestimmten ökologischen Bedingungen ein gleiches System durch Spaltung oder Aussiedlung reproduzieren. Umgekehrt konnten zwei Siedlungen zu einem Segment fusioniert werden. Wenn die ganze Siedlung eine Lineage war, kamen dann *segmentäre*

---

[8] Siehe Kwang-Chih Chang, 1963, S. 68; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 354.

[9] Vgl. Cashdan, 1990.

[10] Eigene Übersetzung.

[11] Vgl. Luhmann, 1997a, S. 650ff.; Orléan, 1992, S. 128ff.; Wimmer, 1996, S. 30, 121.

[12] Siehe z. B. Kwang-Chih Chang, 1978, S. 28; Dematte, 1996, S. 154; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 9ff.. Ferner vermutet Wheatley, 1971, S. 25, dass die Gesellschaft dieser Zeit vielleicht schon eine rudimentäre Form der Differenzierung im Sinne einer „rank society" (Morton Fried) hatte. Trotzdem stimmt er auch der Auffassung zu, dass es noch zu früh sei, diese Vermutung zu bestätigen oder zu widerlegen.

*Lineagen* aufgrund dieses rekursiv wiederholten Fissions- und Fusionsprozesses vor.[13] Anhand archäologischer Daten ist sicherzustellen, dass es Segmentierung auf der Ebene der Siedlung im Späten Neolithikum gegeben hat.[14] In Bezug auf die historischen Dokumente waren segmentäre Lineagen sogar die primäre Form der Segmentation.[15] Das war wichtig für die Transformation von der Siedlung zum Stadtstaat. Denn, wie M. G. Smith andeutet, können segmentäre Lineagen als eine *Substitution der regierenden Organisation* gelten, und sie unterscheiden sich dadurch von den anderen Verwandtschaftsprinzipien ohne eine solche politische Funktion. Und „the segmentary processes (...) must be co-extensive with the social structure if lineage segmentation is to reach its full development."[16]

### *2.1.2. Die Asymmetrie als Anlass zum Strukturwandel der segmentären Gesellschaft*

Wie oben gesagt, ist die Gleichheit das Ordnungsprinzip der segmentär differenzierten Gesellschaft. Das Auftauchen der Asymmetrie ist deshalb oft ein Anlass zum *Strukturwandel*. Nur will die segmentär differenzierte Gesellschaft vielerlei die Tendenz der Asymmetrie beseitigende Mechanismen entwickeln. Aber andererseits ist auch nicht jede Rangdifferenzierung oder Asymmetrie in ihr unerlaubt. Insofern genügt es nicht, die Entstehung von Statusunterschieden und den Übergang der segmentären Differenzierung zu einer anderen Form der Systemdifferenzierung mit dem Ergebnis von Siegern und Besiegten im redistributiven Krieg zu erklären. Immerhin hängen die Statusunterschiede primär von den *Prestigeunterschieden* ab. Sie sind dem Unterschied zwischen reich und arm nicht gleichzusetzen, obwohl der Reichtum eine Basis des Erlangens von Prestige sein kann. Mit den überlieferten chinesischen Ausdrücken formuliert, ist Fu (富, reich) anders als Gui (貴, edel). Die Besitzer von ökonomischen Ressourcen können nicht unbedingt zu Prestige- und Meinungsführern werden, denn das Prestige entstammt meist der (politischen, religiösen oder intellektuellen) *Führung* und hängt eng mit dem *Verdienst* zusammen.

Außerdem wird die ganze Lineage im Falle der segmentären Lineagen hierarchisch organisiert. Es gibt eine Asymmetrie zwischen den unterschiedlichen Ebenen, obwohl die Segmente auf der gleichen Ebene immer den gleichen Status innehaben. In diesem Falle kann die Rolle des Lineageführers sogar ausdifferenziert werden und erblich sein, damit eine gewisse

---

[13] Zu dem Begriff „segmentäre Lineage" siehe Sahlins, 1961; Smith, 1956. Um das chinesische Altertum zu erklären, hat Kwang-Chih Chang, 1994, S. 124f., auch diesen Begriff benutzt. Er bezieht ihn aber primär nur auf die so genannten Drei Dynastien, also auf die Epoche von der Xia- bis zur Zhou-Dynastie.

[14] Dafür kann es als Beleg angeführt werden, dass viele einander benachbarte Siedlungen eine gemeinsame Begräbnisstätte benutzten. Siehe Wheatley, 1971, S. 24.

[15] Z. B. gibt es die folgende Erzählung im Kapitel „Jinyu" (晉語) des „Guoyu" (國語): „Huang-Ti (黃帝 - Ch.-Ch. T.) has twenty five sons, (...) only fourteen of Huang-Ti's sons have received a xing." Siehe dazu Kwang-Chih Chang., 1978, S. 76; ders., 1983a, S. 10, Anm. 3; ders., 1994, S. 191. Oder vgl. die Rede von Fan Xuan-Zi (范宣子) über die Abstam-mung seiner Lineage im „Zuozhuan". Siehe dazu Legge, 1970b, S. 507.

[16] Zitiert nach Smith, 1956, S. 41f..

*politische Zentralisierung* entstehen kann. Das Problem ist, dass solche weiteren Differenzierungen die Eigenkomplexität der segmentär differenzierten Gesellschaft zwar steigern, aber nichts an der Grundstruktur segmentärer Differenzierung ändern und oft nur *Anpassungen an die eigenen Folgeprobleme* segmentärer Differenzierung sind,[17] denn sie bleiben im Rahmen einer *Inklusionshierarchie*, statt einer *Strukturhierarchie* – wie Wimmer es ausdrückt.[18]

Erst dann, wenn die Asymmetrie anerkannt und bejaht wird und nicht nur zu den Rangunterschieden des Status führt, sondern diese auch als *askriptive Unterschiede der Lebensformen von unterschiedlichen Ständen* zu verfestigen vermag, kann eine Strukturhierarchie in der egalitären, segmentär differenzierten Gesellschaft erzeugt werden. Im Falle Chinas hatten die Faktoren Verdiensthelden, segmentäre Lineagen, Mythen der Ahnen, Erblichkeit der Führung, Institution der Li (禮, Riten, Sitten bzw. Etiketten), Kriege und Stadt/Land-Differenzierung die Potenziale, die strukturelle Asymmetrie auszulösen. Erst dann, wenn die *Verflechtung* dieser Faktoren zum Phänomen des *positiven Feedbacks* geführt hatte und der gesellschaftliche Strukturwandel deshalb zu einem irreversiblen Trend geworden war, wurde die Zeit der großen Gemeinsamkeit (Datong, 大同) der egalitären Gemeinschaft der Siedlung in die Zeit der *Stadtstaaten* transformiert: „Dass Herrscher ihre Macht auf Söhne vererben, ist nun die Sitte. Man baut Mauern und Türme, Gräben und Teiche, um die Städte zu sichern. Man gebraucht die Sitte und das Recht als Grundlage, um das Verhältnis von Fürst und Diener zu ordnen; die Liebe zwischen Vater und Sohn, die Eintracht zwischen älterem und jüngerem Bruder, die Harmonie zwischen Gatte und Gattin, um Regeln und Ordnung zu schaffen, um Felder und Weiler zu gründen, um Mut und Weisheit zu fördern, um Werke für sich selbst zu tun. Es kamen Listen und Pläne infolge davon auf, und Waffen erhoben sich deshalb.“[19] Im Folgenden gehen wir näher auf diese Faktoren und den durch ihre Verflechtung konstituierten Transformationsprozess ein.

### *2.1.3. Verdiensthelden, segmentäre Lineagen und Mythen der Ahnen*

Zunächst wollen wir auf die legendären Verdiensthelden im Altertum eingehen. Wegen ihrer großen Verdienste konnten sie gegen die üblichen Erwartungen einer Symmetrie in der segmentär differenzierten Gesellschaft affirmiert werden. Im Zusammenhang damit wurden die durch sie initiierten *Innovationen* und *Reformen* nicht als bedrohlich für das Grundprinzip segmentärer Differenzierung (also: die Gleichheit) angesehen und waren nicht zu hemmen oder zu beseitigen. Z. B. wurde Yao im Kapitel „Yaodian“ (堯典) des „Shangshu“ (尚書) so beschrieben: „Sein Glanz verbreitete sich über alle vier Himmelsrichtungen und strahlte hinauf bis zum Himmel und hinunter bis auf die Erde. Er konnte seine große Tugend leuchten

---

[17] Vgl. Luhmann, 1997a, S. 640f..

[18] Vgl. ders., 1996, S. 32, 207.

[19] Aus dem Kapitel „Liyun“ (禮運) des "Liji" (禮記). Zitiert nach Schickel, 1976, S. 71f.. Eine andere Übersetzung bei Bauer, 1971, S. 127.

lassen und brachte den neun Verwandtschaftsgraden der Familie seine Zuneigung entgegen. Als die neun Verwandtschaftsgrade miteinander in Harmonie lebten, ehrte er die großen Sippen und zeichnete sie aus. Als die hundert Sippen den Zustand der Erhabenheit erlangt hatten, koordinierte er die zehntausend Staaten, so dass sie in friedlichen Umständen lebten. So wurden die unzähligen Völker umfassend gehegt, sie gediehen und lebten miteinander in Harmonie."[20] Die aufschlussreichen Botschaften des Textes waren diese: Yao erreichte die Position des Führers mittels seiner *eigenen Personalität*; die verwendeten Regierungsmittel variierten mit den Umfängen der Menschengruppen und waren ausnahmslos friedlich; er hatte schließlich keine Herrschaft über andere Staaten und konnte mit ihnen nur verhandeln.[21] Das entspricht dem Ergebnis der modernen Untersuchungen darüber, wie Stratifikation in der primitiven Gesellschaft entsteht. Danach bietet die Existenz des so genannten „*big man*" eine Möglichkeit, die Stratifikation in Gang zu setzen. Sein Einfluss ergibt sich nicht aus seiner askriptiven Position, sondern aus den Merkmalen seiner Personalität. Über den Bereich seiner Anhänger hinaus hat er nichts anderes als seinen *Ruf*.[22]

Auf den Fall Chinas angewandt, entsprachen solche „*Heiligen Könige*" (z. B. Fuxi, Shennong und Yu, 伏羲, 神農, 禹), die wegen ihrer Verdienste (z. B. der Erfindung des Kochens, der Erfindung des Ackerbaus und der Verhinderung einer Überschwemmung) zu legendären Figuren geworden waren, gerade dem „big man". Darüber hinaus gab es den Legenden nach eine Sequenz der Weitergabe des Throns unter den „Heiligen Königen", wenngleich Widersprüche zwischen unterschiedlichen Legenden über diese Sequenz bestehen. Das zeigt, dass man die Notwendigkeit der *Führung* schon kannte und sie deshalb institutionalisierte. Erst indem die Führung *institutionalisiert* wurde und kein zufälliges, temporäres Phänomen einer willkürlichen Auswahl von mehr oder weniger geeigneten Personen war, konnte sie die Wirkung des Strukturwandels haben. Die Institutionalisierung der Führung führte aber zugleich zu dem neuen Problem, wie man den Nachfolger des Führers auswählen sollte, wie nämlich ein Kompromiss zwischen der *Designation* des aktuellen Führers und der *Wahl* durch seine Anhänger zu erreichen war. Zur Lösung dieses Problems gab es einen vorteilhaften Faktor in China: segmentäre Lineagen.

Obwohl die Verdiensthelden die legitime Asymmetrie schaffen konnten, hätte das nicht zur stabilen Stratifikation geführt, wenn nicht die *Transformation vom Verdienst- zum Abstammungsprinzip* geschehen wäre. Die Situation, dass segmentäre Lineagen das primäre gesellschaftliche Organisationsprinzip im antiken China waren, begünstigte gerade diese Transformation. Unter den im Vergleich mit anderer Zivilisationen recht wenigen chinesischen Mythen hatten die auf den Ursprung der *Ahnen* bezogenen Mythen einen hohen Anteil. Die Inhalte solcher Mythen hatten meist mit den verdienstvollen Großtaten der Ahnen zu tun.[23] In

---

[20] Zitiert nach de Bary, 1991a, S. 199, mit einigen Modifikationen. Zur englischen Übersetzung siehe de Bary, 1991, S. 1.

[21] Vgl. auch Zheng-Sheng Du, 1992, S. 127.

[22] Vgl. Sahlins, 1963; Service, 1977, S. 107ff.; Wimmer, 1996, S. 32, 179ff..

[23] Vgl. Allan, 1991, S. 19; Kwang-Chih Chang, 1978, S. 165ff.; ders., 1983a, S. 41; ders., 1994, S. 312ff..

der Konfrontation eines Clans mit zahlreichen strukturell ähnlichen Clans waren die Legenden über den Ursprung der Ahnen des Clans nicht nur ein Anhalt, um die eigene Gruppe von den fremden Gruppen unterscheiden zu können. Sie dienten zudem als Mittel der positiven *Selbstidentifizierung* oder sogar der *Expansion nach außen*. In der Situation segmentärer Differenzierung waren diese Mittel sehr effizient, weil die große und mächtige Lineage beinah einer Garantie für die Führungsposition gleichkam. Wie das Zitat aus dem Kapitel „Yaodian" des „Shangshu" gezeigt hat, gründete Yao seine Führung auf seine Verwandtengruppen. Damit war es ihm gelungen, schrittweise zum Führer nicht nur vertrauter, sondern auch etwas ferner lebender Menschengruppen zu werden.

Die Legenden über heldenhafte Ahnen waren gleichzeitig ein wichtiges Mittel, um die Stratifikation und die *Autorität der Führung* zu festigen. Im Kapitel „Jifa" (祭法) des „Liji" gibt es solch eine Erzählung: „According to the institutes of the sage kings about sacrifices, sacrifice should be offered to him who had given (good) laws to people; to him who had laboured to the death in the discharge of his duties; to him who had strengthened the state by his laborious toil; to him who had boldly and successfully met great calamities; and to him who had warded off great evils (...) Only men and things of this character were admitted into the sacrificial canon."[24] Andererseits war es trügerisch, „to enumerate the deeds of ancestors if they did not exist; imbecile not to know the deeds if they existed; unkind not to publicize the deeds if they were known."[25] Der Kern des regelmäßigen Opfers für die Ahnen und der Bekanntmachung ihrer Namen lag in der häufigen Erinnerung an ihre Verdienste. Damit konnte die Autorität aktueller Führung eine *moralische Rechtfertigung* gewinnen und so von der nackten Gewaltausübung unterschieden werden.[26] Innerhalb des Clans war es vermutlich nicht schwierig, das Verdienstprinzip in das *genealogische Prinzip* (Erblichkeit) zu transformieren, weil jener ohnehin nach den genealogischen Beziehungen organisiert wurde. Auf der Ebene der Stammesverbände dürfte diese Transformation auch nicht allzu schwierig gewesen sein. Wenn die Ermittlung der Verdienste ungewiss geworden war, oder es keine großen Unterschiede zwischen den Konkurrenten gab, wurde die *objektive* und *sichere* genealogische Beziehung sehr wahrscheinlich als das neue Kriterium für die Bestimmung des Nachfolgers gewählt. Die unveränderliche genealogische Beziehung war nämlich ein nicht auslöschbares Zeichen, das die Ahnen hinterlassen hatten. Die großen Verdienste der Ahnen gewährleisteten offenbar die Würdigkeit der Nachkommen.[27] In der Verbindung der Organisation segmen-

[24] Zitiert nach Legge, 1885, S. 207ff..

[25] Aus dem Kapitel „Jitong" (祭統) des „Liji". Zitiert nach Kwang-Chih Chang, 1983a, S. 42.

[26] Vgl. dazu Kwang-Chih Chang, 1983a, Kap. 2.

[27] Nach der Vorstellung des Ahnenkultes konstituierte die Fortsetzung der Generationen eine Lebens-/Opfergemeinschaft. Man sagte, dass Vater und Sohn eine Einheit seien (父子一體), und betrachtete den eigenen Körper als den von den Eltern hinterlassenen Körper (遺體). Angesichts des späteren Qi (氣)-Konzeptes lag die Grundlage der Einheit zwischen Vater und Sohn in der Gemeinsamkeit des Gefühls von Qi. Vgl. dazu Allen Chun, 1990, S. 17ff.; ders., 1996, S. 8; Jian-Wen Wang, 1995, Kap. 4. Im Buch „Gongyangzhuan" (公羊傳) wurde sogar behauptet, dass der König und der Staat eine Einheit seien (國君為一體). Diese Meinung dürfte aber ein späteres Produkt gewesen sein, zumindest später als die Stabilisierung des

tärer Lineagen und der moralischen Rechtfertigung durch die Legenden über die Verdienste der Ahnen bewirkten das Verdienst- und das Abstammungsprinzip deshalb zusammen, dass sich die Gesellschaft in die Richtung der Stratifikation entwickelte.

### *2.1.4. Die Institution von Li und die rituellen Geräte*

Im Zusammenhang mit unserer obigen Diskussion ist zu vermuten, dass die Differenzierung des Status am Anfang entlang der *Verwandtschaft* und den *rituellen Aktivitäten* vorgenommen wurde. Dadurch konnte vielleicht eine „*rank society*" nach Morton Frieds Definition entstehen.[28] Aber soweit eine solche Rangdifferenzierung nicht als solche askriptiver Lebensformen unterschiedlicher Schichten konsolidiert wurde, reichte sie nicht dazu aus, eine strukturelle Veränderung, die Entstehung der Stratifikation bzw. des Staates, zu initiieren – selbst wenn sie Generationen überdauern konnte. Dafür ist die wegen der Jadeartikel berühmte Hongshan-Kultur (紅山) in der Provinz Liaoning (遼寧) ein anschauliches Beispiel.[29] Im Hinblick auf ihre Stätte, die primär aus einem so genannten Steinhügelgrab, dem Tempel einer Göttin und einem architektonischen Relikt besteht, in dem die Anordnung der Wohnanlage derjenigen in den Palästen der Shang- und der Zhou-Zeit ähnlich ist, gab es eine deutliche *soziale Differenzierung*, vor allem der *Zentralisierung*, in dieser Kultur. In der Xiajiadian-Kultur (夏家店), welche auf die Hongshan-Kultur folgte, wurde allerdings kein Stadtstaat entwickelt. Es ging dabei unserer Meinung nach um die Frage, ob die Religion und die Politik sich weiter voneinander differenzieren konnten. Dieses Problem können wir mit der aus den einheimischen Überlieferungen extrahierten Unterscheidung zwischen „*Yiren-Shishen*" (以人事神, das Volk dazu anleiten, den Göttern zu dienen) und „*Shendao-Shejiao*" (神道設教, das Volk im Namen der Götter belehren) klären.[30] In der Hongshan-Kultur scheint die Religion immer eine dominante Stellung innegehabt zu haben. Während sie umfassend das tägliche Leben des Volkes durchdrang, gab es auch eine sowohl religiöse als auch politische Zentralisierung. Das war der Fall „Yiren-Shishen". Hingegen wurden die Politik und die Religion in der Zeit des Stadtstaates der so genannten Drei Dynastien (also von der Xia- bis zur Zhou-Dynastie) gewissermaßen differenziert, obwohl die Führung in den Bereichen der Politik, des Militärs und der Religion konvergierte. Dabei fungierte die Religion in vielerlei Hinsichten als ein *politisches Mittel* der Regierung. Das war der Fall „Shendao-Shejiao". Unter dem Blickwinkel der Theorie sozialer Differenzierung darf die ausschlaggebende Rolle der Transformation von „Yiren-Shishen" zu „Shendao-Shejiao" für die Entstehung des Stadtstaates nicht übersehen werden, denn bei der Evolution der Politik kommt der Religion keine

---

Abstammungsprinzips.

[28] Vgl. ders., 1967, Kap. 4, insb. S. 120ff., 137ff..

[29] Zu allgemeinen Überblicken über die Hongshan-Kultur vgl. Dematte, 1996, S. 178-190; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 149f..

[30] Vgl. auch Zheng-Sheng Du, 1992, S. 20, 154f..

kreative Rolle zu. Sie gehört eher zu den *nachträglichen, konsolidierenden* Faktoren.[31]

Um die Transformation von der Siedlung zum Stadtstaat zu verstehen, sollten wir uns der Diskussion über *Li* widmen, die aus dem Opfer stammte, aber zugleich mit der Politik und dem Recht eng zusammenhing. Das Zeichen 禮 stammte von dem Zeichen 豊 ab, mit dem ursprünglich die Geräte für Opfer gemeint waren. Offensichtlich waren die Verhaltensnormen der Li an die *Riten und Geräte* gebunden, die beim Opfer verwandt wurden.[32] Die für das Opfer verwendeten rituellen Geräte waren *Prestigegüter*. Sie konnten nicht egalitär verteilt oder zu rituellen Festen als Überschuss konsumiert, sondern nur von einer Minderheit besessen werden. Im Allgemeinen waren die Kanäle, sie zu erwerben, auch relativ leicht zu kontrollieren. Sie waren oft erblich und konnten deshalb schnell, innerhalb weniger Generationen zur Akkumulation beträchtlichen Reichtums benutzt werden. Darüber hinaus waren sie das *Symbol des Edelmuts*, weil das Prestige (im Falle Chinas: das auf der religiösen und der politischen Führung beruhende Prestige) mit ihr zusammenhing. Deshalb konnte ihre Akkumulation eine Asymmetrie in der sich an der Gleichheit orientierenden, segmentär differenzierten Gesellschaft erzeugen.[33]

Aber die Li wurden nicht auf die Riten und Gerätschaften des Opferkults beschränkt. Sie rückten einerseits näher an die damalige, nach dem Prinzip segmentärer Lineagen organisierte, Gesellschaftsstruktur und hatten deshalb eine *politische Funktion* des Regierens, weil die ganze Familie aufgrund der Konzeption des Ahnenkults nichts anderes als eine Opfergemeinschaft war.[34] „Während des Opfers werden die hochgestellten und älteren Personen geachtet;

---

[31] Siehe Wimmer, 1996, S. 36. Vgl. ferner auch Wheatleys, 1971, S. 311ff., 321, Diskussion über die Differenzierung zwischen der politischen und der religiösen Führung unter dem m. E. unangebrachten Titel „Säkularisierung".

[32] Im Kapitel „Liyun" des „Liji" wird Folgendes beschrieben: „At the first use of ceremonies (li), they began with food and drink. They roasted millet and pieces of pork; they excavated the ground in the form of a jar, and scooped the water from it with their two hands; they fashioned a handle of clay, and struck with it an earthen drum. (Simple as these arrangements were), they yet seemed to be able to express by them their reverence for ghosts and gods." (zitiert nach Kwang-Chih Chang, 1978, S. 139). Entsprechend lag der Kern der traditionellen chinesischen religiösen Riten im Opfer (also: in der Überreichung von Essen und Getränken an die Geister), so wie es im Kapitel „Jitong" (祭統) des „Liji" beschrieben wird: „Of all the methods for the good ordering of men, there is none more urgent than the use of ceremonies (li - Ch.-Ch. Tang). Ceremonies are of five kinds, and there is none of them more important than sacrifice." (zitiert nach Legge, 1885, S. 236). Vgl. ferne Fu-kuan Hsü, 1994, S. 41ff..

[33] Über die Auswirkung der Erzeugung der Asymmetrie durch Prestigegüter vgl. Luhmann, 1997a, S. 656f.; Wimmer, 1996, S. 204f.. Über die rituellen Geräte als Mittel zur Kommunikation mit dem Himmel und ihren Zusammenhang mit der politischen und der religiösen Autorität in China siehe Kwang-Chih Chang, 1983a; ders., 1990; ders., 1994, Kap. 13.

[34] Wahrscheinlich hing diese Konzeption mit den Bemühungen um *Unsterblichkeit* zusammen. Zum einen sehnte man sich nach einer Welt nach dem Tode. Zum anderen hoffte man, die Unsterblichkeit durch die fortgesetzte Existenz von Nachkommen zu erreichen. In der Konzeption „*Xueshi*" (血食) wurden die beiden Aspekte miteinander verbunden. Einesteils musste den toten Ahnen geopfert werden, damit sie ihre Unsterblichkeit in der anderen Welt erreichten. Anderenteils zeigte die Veranstaltung des Opfers gerade die kontinuierliche Geburt von Nachkommen. Deswegen wurde es als die wichtigste Angelegenheit angesehen, dass es einen Nachkommen gab, der den Ahnen opfern konnte. Insofern ist es besser zu betonen, dass die Chinesen ihre Aufmerksamkeit dem *Opfer* schenkten und die Familie als eine *Opfergemeinschaft* betrachteten, als herauszustellen, dass sie den größten Wert auf die Filiation legten und die Bedeutung der Familie als Blutsverwandtengruppe in der Gesellschaft betonten. Den im Kapitel „Shangfu" (喪服) des

während des nach dem Opfer veranstalteten Banketts befreunden die Verwandten sich miteinander."[35] Dieser Kommentar von Zheng Xuan (鄭玄) zum Kapitel „Zhongyong" (中庸) des „Liji" beschrieb zutreffend zwei Dimensionen der Li. Im würdevollen und ernsten Falle des *Opfers* stellten die Li eine *Hierarchie der Autorität* dar und regulierten streng die Rollen, Stellungen und Verhaltensweisen zwischen den Menschen. Zugleich war das *Bankett* eine lockere Situation, aber nicht ohne Regulierung. Mit dem gemeinsamen Essen und Trinken wurden das *Verwandtschaftsgefühl* und die *Freundschaft* kultiviert und gefördert. Damit wurde die mit den hierarchischen Rängen entstehende Asymmetrie verringert.[36] Andererseits wurden die Li von den Riten des Opfers zu *allgemeinen Verhaltensnormen* erweitert und entwickelten sich zum Ordnungsprinzip der Stratifikation. Das implizierte, dass das Auftauchen der Li zwar die Stratifikation begünstigte. Die durch die Li regierte Ordnung erreichte ihre Reife aber erst nach der Entstehung der Stratifikation. Denn die Li, deren Charaktere *Unterschied* (別, Bie) und *Genuss* (養, Yang*) waren,[37] konnten eigentlich nur ein Produkt der Stratifikation sein. Ihr Kern war nichts anderes als die *standesgemäße Ethik*. Sie waren das Mittel, mit dem die Oberschicht ihre Unterschiede von den anderen Schichten darstellte. Das wird durch die folgende Redewendung deutlich: „The ritual does not extend down to the common people; the punishment of the law does not reach up to the Senior Officer."[38] Ohne Zweifel hingen die Li als ständische Ethik eng mit der Entstehung des Adels zusammen. Aus

---

„Yili" registrierten Normen gemäß soll der adoptierte Sohn, der die Rolle des Patriarchen geerbt hat, die Trauerkleidung ersten Ranges tragen, wenn der Patriarch der Familie, die ihn adoptiert hat, gestorben ist. Dagegen soll er nur die Trauerkleidung vierten Ranges tragen, wenn seine leiblichen Eltern gestorben sind. (Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 769, Anm. 6.) Das zeigt, dass die Verwandtschaft eigentlich von den Beziehungen beim Opfer abhängt, obwohl sie hauptsächlich nach der Filiation definiert wird. Angesichts der Bedeutsamkeit der Verwandtschaft in China behaupten viele Wissenschaftler gerne, dass die *Transformation von der Filiation zum Territorialprinzip* in China nicht gelungen und der Staat deshalb in China sehr spät entstanden sei. Sie beachten aber dabei nicht, dass die Verwandtschaftsbeziehungen modifiziert werden konnten und es einen großen, manipulierbaren Raum zwischen der Intimität und der Fremdheit gab. Die Verwandtschaft war nicht unbedingt ein engeres Organisations- oder Identitätsprinzip. Außerdem gab es im Altertum nicht zweifelsfrei eine wirklich blutsverwandte Beziehung unter allen Angehörigen des Clans. Der Clan dieser Zeit hatte auch oft Merkmale einer Territorialgruppe. Vor allem bestand nach der Entstehung des Stadtstaates dieser nicht mehr aus einem und demselben Clan, obwohl die Organisation des Clans während dieser Zeit noch eine wichtige Rolle spielte. Das kann man gut an der Art des Weiterlebens der Angehörigen des besiegten Shang-Clans erkennen. Siehe dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 509ff.; ders., 1998, S. 30f., 42f..

[35] Eigene Übersetzung.

[36] Die Gewohnheit des gemeinsamen Essens und Trinkens dürfte es schon sehr früh gegeben haben. Wie gesagt, hatte ein solches gemeinsames Essen mit der Eigenschaft des rituellen Festes die Funktion der Nivellierung der Asymmetrie und der Konsumption bzw. Umverteilung des Überflusses. Wenn ein mit der ganzen Siedlung zusammenhängender Erntekult entstanden war, gab es sehr wahrscheinlich ein gemeinsames Essen nach der Veranstaltung dieses Kultes. Allerdings war das mit der Institution der Li eng zusammenhängende gemeinsame Essen ein später, aber vor der Zhou-Zeit, aufgekommenes Phänomen. Unter den Orakelinschriften der Shang-Zeit gab es schon Aufzeichnungen über das gemeinsame Essen nach dem Opfern. Vgl. dazu Tsung-Tung Chang, 1970, S. 93.

[37] Siehe das Kapitel „Lilun" (禮論) im „Xunzi" (荀子). Zur deutschen Übersetzung siehe Köster, 1967, S. 241ff..

[38] Zitiert nach Pocock, 1989, S. 44. Der Originaltext stammt aus dem Kapitel „Quli" (曲禮) des „Liji". Diese unterschiedliche Behandlung hatte vielleicht auch mit ethnischen Unterschieden, d. h. mit dem Unterschied zwischen Regierenden und Regierten, zu tun. Vgl. Wei-Zhi Si, 1997, S. 110f., 131, 226.

der Perspektive der Systemtheorie lag der Kern der Entstehung der Stratifikation gerade in der Ausdifferenzierung der *Oberschicht*, des „Adels“, mit besonderem Prestige und Status sowie besonderer Lebensform.

### *2.1.5. Der Krieg und die Stadt/Land-Differenzierung*

Für die Entstehung des Adels im chinesischen Altertum spielte neben der oben genannten politischen bzw. religiösen Führung auch das Militärische eine wichtige Rolle. Gleichzeitig stand die Entstehung des Standes der Adeligen als Krieger im engen Zusammenhang mit dem Aufstieg des Stadtstaates, der Zentrum/Peripherie-Differenzierung. Nach den Forschungen über die primitiven Gesellschaften war die Konkurrenz zwischen den Siedlungen ein die Systembildung auf höherer Ebene ermöglichender, allgemeiner Faktor. Die politische Führung und die politische Zentralisierung bildeten sich oft auf der Grundlage der *Außenbedrohung* heraus. Die Unterscheidung „Sieger/Besiegte“ konnte auch als eine Basis für die *Rangunterscheidung* „Regierende/Regierte“ gelten. Die Untersuchungen der segmentären Lineage zeigen zudem, dass sie in Situationen von starken Konkurrenzen um Ressourcen am leichtesten auftauchten, denn eine segmentäre Lineage hatte eine zahlenmäßige Überlegenheit gegenüber anderen Gruppierungen bei einem gleichen Niveau der Waffen.[39] Ob der Krieg die weitere Entwicklung der Gesellschaft begünstigen konnte, hing deshalb primär davon ab, *wie die Sieger die Besiegten behandelten*. Es gab die folgende Alternative: Man eroberte das ganze Gebiet der Besiegten resp. tötete sogar alle Besiegten und verließ das Gebiet dann wieder. Oder man besetzte das Land und regierte die Besiegten. Diese wurden dann versklavt oder nur als diskriminierte Bevölkerung behandelt, die Tribut leisten oder Steuern zahlen musste.

Während des Wandels von der segmentären Differenzierung zur Stratifikation und zur Zentrum/Peripherie-Differenzierung in China spielten der *Krieg* oder der *ethnische Konflikt* offensichtlich eine Rolle. Der Bau der *Stadtmauer*, die als ein Anzeichen für die Staatsentstehung gelten kann,[40] zeigt das deutlich. Wegen der Koexistenz vieler Stadtstaaten blieb die Kriegsdrohung immer bestehen. Die Notwendigkeit der politischen Führung und Zentralisierung bestand nicht nur zeitweilig. Sehr wahrscheinlich führte das auch zur anfänglichen Ausdifferenzierung des *Standes des Kriegers*. Auf der Grundlage der (durch den externen Krieg oder die interne Ausbeutung gelungenen) Zentralisierung von Ressourcen konnten die Angehörigen dieses Standes, die sich früher mit dem Ackerbau hatten beschäftigen müssen, zu regierenden Adligen und spezialisierten Kriegern werden. Dadurch wurde die Wahrscheinlichkeit des Sieges im Kriegsfalle erhöht. Die zur Verfügung stehenden Ressourcen wurden folglich erweitert. Die Herrschaft war fester geworden. Das alles konstituierte eine Entwicklung des *positiven Feedbacks* in die Richtung auf die Stratifikation. Es ist aber zu erwähnen,

---

[39] Vgl Sahlins, 1961; Service, 1971, S. 103ff., 141ff.; Wimmer, 1996, S. 188.

[40] Vgl dazu Kwang-Chih Chang, 1978, Chap. 4; Dematte, 1996, S. 230ff.; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 159ff., 225ff.; Wheatley, 1971, S. 32, 100, note 193, 185ff., 258.

dass der Krieg ein stabilisierender Faktor für die segmentäre Differenzierung sein konnte – falls andere Faktoren wie z. B. die Bildung einer politischen Führung und die Stratifikation nicht vorhanden waren.

Mit der Stratifikation innerhalb der Siedlung, mit der Entstehung der Großsiedlung und mit der Differenzierung zwischen den Siedlungen in Bezug auf die Größe und den Reichtum wurde auch eine andere Form der Systemdifferenzierung, nämlich die Differenzierung von *Stadt/Land* (*Zentrum/Peripherie*), in Gang gebracht. Wegen der Bedrohung durch Kriege begann man auf der Grundlage interner politischer Zentralisierung, Stadtmauern zu bauen. Dadurch entstanden die frühesten, rudimentären Städte. Hier kommt es für die Identifikation einer Stadt nicht so sehr darauf an, wie groß sie war und ob sie auf der Grundlage einer Herrschaft über fremde Völker gebaut wurde. Es hängt eher von ihren *Funktionen* ab, also davon, ob sie sich selbst als Zentrum bilden und die Stadt/Land-Differenzierung ermöglichen konnte. Wir wissen zwar nicht, ob es in dieser Zeit schon einen umfangreichen Güteraustausch gab. Sicher ist, dass die materiellen Ressourcen in diesen Städten konzentriert wurden. Gleichzeitig gab es eine Arbeitsteilung. Die meisten Werkstätten von Handwerkern lagen auch in diesen Städten. Außerdem flossen die knappen Güter, die nur von den Oberschichten unterschiedlicher Gebiete verwendet und unter ihnen ausgetauscht werden konnten, dorthin. Das alles zeigt, dass diese Städte tatsächlich *Reichtums- und Handelszentren* waren, obwohl der Handel in China im Vergleich mit den anderen antiken Hochkulturen eine geringere Rolle spielte.[41] Falls sie nicht Austauschzentren waren, waren sie zumindest Zentren für die Redistribution. Wenn der Ahnenkult populär war und die Gesellschaft nach dem Prinzip der segmentären Lineage organisiert wurde, fungierte die Stadt, wo der Ahnentempel und der Palast lagen, zweifellos als *Zentrum für Riten und Herrschaft*. Das galt vor allem für die Fälle der planmäßigen Stadtgründung, die eine politische Handlung und keine Folge des natürlichen Wachstums waren.

### *2.1.6. Die Entstehung des Stadtstaates im Kontext der Stratifikation, der Stadt/Land-Differenzierung und der Segmentation zwischen den Staaten*

Aufgrund der obigen Diskussion wissen wir, dass die Entwicklung der rituellen Geräte, die Erblichkeit der Führung, die Kriegführung und die Stadt/Land-Differenzierung die Stabilität segmentärer Differenzierung zerbrechen und *zusammen* das *Abweichungen verstärkende* Phänomen des positiven Feedbacks konstituieren konnten, obwohl die segmentäre Differenzierung mit den Mechanismen Reziprozität und Redistribution einerseits und mit der Bildung eines neuen Segmentes oder der Fusion mit anderen Segmenten andererseits stabilisierende Effekte gewinnen konnte. Im Folgenden wollen wir die Prozesse dieses Strukturwandels aufgrund der archäologischen Daten rekonstruieren.

[41] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1994, Kap. 6; Service, 1977, S. 318.

Was die Stätten der frühen Yangshao-Periode betrifft, gab es dort fast keine Unterschiede hinsichtlich der Größe der Gräber und der Qualität und Quantität von Grabbeigaben. Die Beigaben bestanden meist aus Küchengeräten, Essens- und Wassergefäßen. Es gab zwar unter ihnen auch Steinäxte, die als Waffen verwendet werden konnten. Sie hatten primär aber eher mit der Produktion zu tun. Selbst wenn es in dieser Zeit Kriege gegeben haben sollte, wäre ihre Wirkung hinsichtlich der damaligen allgemeinen Lage stabilisierend statt destabilisierend gewesen. An den Grabbeigaben der Stätten der späten Yangshao-Periode kann man erkennen, dass die Produktivität allgemein stieg und die Unterschiede zwischen Reichen und Armen sich mit der Zeit vergrößerten. Zugleich sind die nur als Waffen verwendeten Beigaben wie Steinspeere und Steinbarten unter ihnen zu finden. Außerdem wurde anscheinend schon der *politische und militärische Führer* ausdifferenziert. Der auf den Kampf und die Verwaltung spezialisierte Stand des Kriegers existierte aber noch nicht. Deshalb gab es wahrscheinlich schon eine politische Führung in der späten Yangshao-Periode, obwohl wir nicht wissen, ob die Position des Führers bereits erblich war.[42]

Unter Berücksichtigung der verfügbaren archäologischen Daten sollte die *Longshan-Periode* (ca. 3000-2200 v. Chr., 龍山) als der ausschlaggebende Zeitraum für die strukturelle Transformation betrachtet werden. Dafür spricht zunächst, dass die Zonen mit den agrarischen Siedlungen nach fast allen Richtungen expandierten. Auch die Dichte der Siedlungen erhöhte sich. Zweitens vermehrten sich die Interaktionen zwischen unterschiedlichen Gebieten deutlich. Die Homogenität der Kulturen in den unterschiedlichen Gebieten wurde größer. Es entwickelte sich sogar eine hierarchische Ordnung *zwischen* den Siedlungen. Nicht zuletzt entstand eine auffallende Stratifikation *innerhalb* der Siedlungen.[43] Wegen der fragmentarischen Eigenschaft der archäologischen Daten aus den Gräbern dieser Zeit haben wir noch keine genaue Kenntnis der Ausdifferenzierung des *adeligen Standes* des Kriegers gewinnen können. Unbestritten ist, dass es viele Spuren von Kriegen gibt. Während der dritten Periode der Erlitou-Stätte (also einer Stätte der Xia-Zeit gemäß der chinesischen traditionellen Chronologie) in Yanshi (偃師二里頭) bestanden die Beigaben der würdigeren und reicheren Gräber meist aus Jadewaffen und Bronzegefäßen oder nur aus Jadewaffen. Das impliziert, dass der adelige Stand des Kriegers in dieser Zeit schon entstanden war.[44] Zu den ausgegrabenen Jadeartikeln zählen oft Jadebarten und Jadehiebäxte, die gleichzeitig als rituelle Geräte (näm-

---

[42] Vgl. Dematte, 1996, S. 157; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 204. Angesichts der Verteidigungsgräben als Anzeichen für die Existenz des Krieges, eines ungewöhnlich reichen Grabes (an der Xishuipo-Stätte, 西水坡), der archaischen Metallurgie und der rudimentären Schrift behauptet Dematte, dass die strukturelle Veränderung vielleicht schon während der frühen Yangshao-Periode begonnen habe. Es ist nicht unmöglich, dass diese Behauptung zutrifft. Sie müsste aber durch neue archäologische Zeugnisse unterstützt werden. Ein in der Banpo-Stätte gefundenes kleines Metallstück wird gewöhnlich nicht als ein Beweis für die Existenz der Metallurgie angesehen, wie Dematte glaubt. Zur Frage der Schrift siehe die Diskussion im 2. Abschnitt dieses Kapitels.

[43] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1963, S. 87ff.; ders., 1978, S. 114, 122; ders., 1983a, S. 513f.; ders., 1994, S. 54. Dematte, 1996, S. 175f., 196ff..

[44] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1978, S. 31f.; ders., 1983a, S. 114ff.; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 141, 206.

lich als Machtstäbe) und Waffen verwendet werden konnten. Darin spiegelt sich wider, dass die Autorität und das Prestige des regierenden Standes sich auf die *Gewalt* und das *Monopol* einer bestimmten *religiösen Aktivität* stützten, und es zeigt sich ein Merkmal der Stratifikation, nämlich dass *eine und dieselbe Oben/Unten-Unterscheidung* in alle soziale Bereiche penetrierte.

Zudem wurde während der späten Dawenkou-Periode (zeitlgleich der Longshan-Periode) die Töpferscheibe eingeführt. Damit wurden die erstaunlich dünnwandige Keramiken, die so genannten Eierschalekeramiken, hergestellt. Gleichzeitig blieben die handgemachten groben Keramiken aber vorherrschend. Demnach gab es damals schon eine *Arbeitsteilung*. Noch wichtiger ist, dass die Eierschalekeramiken selbstverständlich keine Alltagsgeräte waren, sondern zu den oben erwähnten *rituellen Geräten* gehörten. In dieser Zeit war die Skapulamantik in ganz Nordchina populär. Außerdem wurde in einer Stätte der Longshan-Kultur in Henan ein Phallus aus Lehm entdeckt. Der *Ahnenkult* dürfte also schon existiert haben. Vermutlich gab es auch eine bemerkenswerte Entwicklung der rituellen Einrichtungen. Wahrscheinlich entstand die *Erblichkeit der Führung* auch mit der Institutionalisierung des Ahnenkultes.[45] In der Taosi-Stätte (陶寺) (ca. 2800-2300 v. Chr.) in Shanxi waren solche Musikinstrumente, die nach den rituellen Vorschriften der späteren Zeit nur vom König benutzt werden durften, zu finden. Z. B. wurde eine aus Krokodilsleder angefertigte Trommel in einem Großgrab der frühen Periode dieser Stätte ausgegraben. Gleichartige Trommeln sind auch in den Mausoleen der Shang-Könige in Xibeigang (西北岡) entdeckt worden. Es scheint vernünftig, zu behaupten, dass sich der zur Zeit der Drei Dynastien sehr ähnliche rituelle Einrichtungen schon während des 25. und des 26. Jahrhunderts v. Chr. in der Zhongyuan-Zone (中原)[46] oder sogar in ganz Nordchina entwickelt haben. Mit der Entstehung der rituellen Normen und Geräte war der Übergang zur Stratifikation allem Anschein nach *irreversibel*. Angesichts der Grabfunde in der Taosi-Stätte, mit ihrer vergleichsweisen hohen Qualität und quantitativen Fülle, ist eine pyramidal stratifizierte Struktur schon deutlich zu erkennen.[47]

Mit der Entstehung der Stratifikation und der Stadt/Land (Zentrum/Peripherie)-Differenzierung setzte die Transformation zum *Stadtstaat* ein.. Aus der Perspektive der Systemtheorie ist die Staatsentstehung ein Reorganisationsprozess der politischen Entscheidungsstrukturen, nachdem die politische Zentralisierung bereits gelungen war. Sie ist ein epigenetisches Phänomen der *Restabilisierung* in der politischen Evolution.[48] Danach signalisierte die Errichtung

[45] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1963, S. 95; ders., 1983a, p. 114, 116; Dematte, 1996, S. 164f., 176f.; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 124, 187f.; Wheatley, 1971, S. 27ff..

[46] Damit ist das westliche Lößgebiet in Nordchina (also wesentliche Teile der heutigen Provinzen Shanxi, Shaanxi und He'nan) gemeint, das allgemein als Quelle der chinesischen Zivilisation gilt.

[47] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1986, p. 276f.; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 146f., 189ff..

[48] Siehe Wimmer, 1996, S. 39. Es ist aber anzumerken, dass die politische Zentralisierung nicht die Zentralisierung von Macht in den Händen von Regierenden heißt. Aus systemtheoretischer Sicht ist die Macht das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium des politischen Systems. Es ist unmöglich, sie so zu monopolisieren. Die politische Zentralisierung bezeichnet dann die Asymmetrie, die in den Informations- und Entscheidungsprozessen erzeugt wird. Die Informationen fließen also von unten nach oben und die Entscheidungen fließen in die umgekehrte Richtung. Im praktischen Vollzug des Macht-Codes entstehen

der Stadt vielleicht den ersten offiziellen Schritt zu dieser Restabilisierung, denn sie bedeutete, dass die interne politische Zentralisierung schon stabilisiert worden war und man die für die Bauwerke erforderlichen Arbeitskräfte und Ressourcen mobilisieren konnte. Nach den archäologischen Daten gab es schon in der Longshan-Periode mit einer Mauer umgebene Siedlungen. Die bis jetzt bekannte früheste Stätte mit Stadtmauern war gegen 2400 v. Chr. die Wangchenggang-Stätte in Dengfeng (登封王城崗), He'nan. Auch wenn die frühen, rudimentären Städte viel kleiner als die Städte (vor allem: die Hauptstädte) der Drei Dynastien waren, war das *kein* Grund, sie nicht als Stadtstaaten zu bezeichnen – denn die Qualifikation einer Stadt als Staat angesichts der uns bekannteren Situation während der Shang- und der Zhou-Zeit nicht auf ihre Größe angewiesen war. Unserer Meinung nach konstituierten sich die rudimentären Städte zunächst aber noch nicht als Stadtstaaten. Wie Kwang-Chih Chang in Bezug auf die Verhältnisse im alten China angedeutet und Tilly auf der Ebene der allgemeinen Theorie betont hat, entstand der Staat *nicht isoliert*. Er befand sich in einem größeren System, in dessen interner Umwelt er Äquivalente finden konnte.[49] Mit der Stadtentstehung evoluierte der Staat dann in der *Verflechtung* von drei Formen der Differenzierung: der *Stratifikation*, der *Stadt/Land-Differenzierung* und der *segmentären Differenzierung zwischen den Staaten*. Wenn mächtige Städte schwächere Städte annektierten und Staaten bildeten, wenn benachbarte Städte nacheinander zu Staaten geworden waren, wurden auch kleinere, noch freie Städte gezwungen, sich zu Staaten zu transformieren.

Die Bedeutung der Entstehung der Stadt lag nicht in der konkreten Grenzziehung im Raum, sondern darin, dass die Differenzierung *Zentrum/Peripherie* durch die Ausdifferenzierung der Stadt als Zentrum konsolidiert wurde. Die Stadt war zwar auf der Grundlage einer gewissen Stratifikation und politischen Zentralisierung zu errichten. Sie begünstigte umgekehrt aber auch die weiteren Entwicklungen der Stratifikation und der politischen Zentralisierung. Dadurch brach schließlich die Zeit der Stadtstaaten an. Mit der Ausdifferenzierung der Stadt als Zentrum begann dann die Tendenz der unaufhaltsamen *Expansion*. Das Zentrum wollte versuchen, mehr Ressourcen, mehr Menschen und größere Gebiete unter seine Herrschaft zu bringen. Im Falle Chinas spiegelte sich das deutlich in der zweiten Welle der Stadtbildung während der Chunqiu- und der Zhanguo-Periode wider. Infolgedessen gab es eine innere Stadtmauer, Cheng** (城), und eine *äußere Stadtmauer*, Guo* (郭). Ein solches konkretes Symbol für Expansion nach außen kann uns aber nur begrenzte Informationen geben. Es stellte nicht den Kern der Transformation von gesellschaftlichen Strukturen dar. Im nächsten Abschnitt gehen wir deshalb darauf ein, wie eine neue Ordnung, nämlich das *Feudalreich*, im Prozess der Expansion unterschiedlicher Zentren gebildet wurde.

oft ein Hierarchieprinzip und ein Summenkonstanzprinzip. Diese beiden Prinzipien sind aber nicht unveränderbar. Vgl. dazu Luhmann, 1988, S. 52; Smith, 1956, S. 48ff.; Wimmer, 1996, S. 39, 207.

[49] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1983b, S. 512ff.; ders., 1994, S. 28f., 53ff.; Tilly, 1990, insb. Kap. 6

## 2.2. Das Feudalreich: Eine spezielle Kombination der Stratifikation und Zentrum/ Peripherie-Differenzierung[50]

Die Expansion und die Verschmelzung waren eigentlich schon seit langem bestehende und nicht erst nach der Entstehung des Stadtstaates einsetzende Tendenzen. Schon gegen 4000 v. Chr. war die von den Anthropologen als solche bezeichnete „interaction sphere" zwischen den neolithischen Kulturen der verschiedenen Regionen entstanden.[51] Erst nach weiteren zweitausend Jahren *Koevolution* wurde dann die erste chinesische Erbdynastie gebildet. Aus heutiger Sicht gleicht die Sukzession der Xia-, der Shang- und der Zhou-Dynastie mehr einer *Verschiebung des politischen Zentrums* zwischen koexistierenden Regimes und ist dem Fall des Dynastiewechsels nach der Vereinigung durch die Qin-Dynastie nicht gleichzusetzen. Trotzdem handelte es sich bei der Entstehung des Feudalreiches nicht nur um die Transformation vom lockeren Verband der Stadtstaaten, der im Grunde genommen noch eine Form der segmentären Differenzierung gewesen war, zu einer relativ vereinheitlichten und streng hierarchischen Ordnung. Sondern es kam auch zu *neuen Formen der Innendifferenzierung*, als die Koevolution der unterschiedlichen Traditionen zur Ausdifferenzierung des „*Mittelstaates*", eines Systems auf einer höheren Ebene, führte, so dass die Politik, die Religion, die Moral und die Kosmologie sowohl einander *unterstützende* als auch einander *beschränkende* komplizierte Beziehungen während des Prozesses dieser Transformation hatten.

### *2.2.1. Die Belehnung und die Bürokratie als funktionale Äquivalente der Regierung*

Die durch den Stadtstaat betriebene Expansion war nicht mehr nur eine einfache Segmentation als eine Kopie der originären Siedlung. Sie setzte die politische Zentralisierung voraus und bildete um die Stadt herum eine *Herrschaftshierarchie*, deren Fähigkeit zur Kontrolle außen liegender Gebiete schrittweise schwächer geworden war. Insofern wurde es mit der Vergrößerung des Territoriums unbedingt zum Problem, mit welchen Mitteln der Verwaltung die Herrschaft ausgeübt werden sollte. Zugleich differenzierten sich allmählich die verschiedenen *Systemebenen* der Familie, der Siedlung, des Stadtstaates und des Verbandes der Stadtstaaten im Laufe dieser Hierarchiebildung. Die Verwandtschaft und die politische Unterordnung konvergierten nicht mehr völlig. Sie wurden als relevante, aber differente Dimensionen getrennt. Das galt vor allem für die regierten Clans oder Lineagen.[52] In dieser Situation musste man

[50] Als eine detaillierte Version dieses Abschnittes vgl. Chih-Chieh Tang, 2000a.

[51] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1986, Kap. 5.

[52] In der Zhou-Zeit bestand die Stadtbevölkerung aus den Zhou und den anderen Clans, den Regierenden und den Regierten. Siehe dazu z. B. das Kapitel „Jinyu" des „Guoyu". Im Falle der Belehnung am Anfang der Zhou-Zeit wurde dem Lehensträger oft die Herrschaft über die Shang-Clans verliehen. Die Namen solcher Clans zeigen, dass sie sehr wahrscheinlich mit bestimmten Handwerken befasst waren, siehe Legge, 1970b, S. 754. An Legges Übersetzung kann man leider die Bedeutung des Clansnamens, als Bezeichnung für den mit einem bestimmten Handwerk beschäftigten Clan, nicht erkennen. Ohne Zweifel stellte der Handwerker im Altertum ein wichtiges Humankapital dar. Den Fall, dass der Handwerker eines besiegten Clans in den

eine neue Art und Weise der Regierung finden, um das große Territorium effektiv zu beherrschen. Dafür waren das *Fengjian* (封建, *Lehnswesen*) und die *Bürokratie funktional äquivalente, aber einander nicht ausschließende Problemlösungen.* Welche Option gewählt wurde, hing dann von dem Zustand des politischen Systems, der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung, der Frage des Vertrauens usw. ab.

Mit dem Wort „Fengjian" verbinden wir hier die traditionelle Bedeutung dieses chinesischen Ausdrucks, also die *Staatenbildung mit der Festlegung der territorialen Grenze*[53] – im Kontrast zur so genannten Institution *Junxian* (郡縣, die Präfektur und der Kreis) der zentralisierten bürokratischen Verwaltung. Diese Bedeutung darf nicht mit der späteren Verwendung, die seit der späten Qing-Zeit und im Anschluss an die japanische Übersetzung des westlichen Begriffs „feudalism" auftauchte, verwechselt werden.[54] Unserer Ansicht nach hatten der traditionelle Ausdruck „Fengjian" und der westliche Begriff „Feudalismus" aber eine Gemeinsamkeit: Die *Teilung der Staatsgewalt* war das gleiche fundamentale Merkmal für „Fengjian" und „Feudalismus". Damit wurde eine hierarchische Ordnung errichtet. Der Kern des „Feudalismus" liegt für uns dann in der politischen Dimension.[55] Obwohl der Feudalismus oft mit

---

erobernden Clan inkludiert wurde, könnte es deshalb früher schon gegeben haben. Nach der oben genannten Aufzeichnung waren die Handwerker-Clans als eigenständige Einheiten zu behandeln. Die Regierenden mussten die innere Führungsstruktur dieser Clans respektieren und konnten sie nicht reorganisieren.

[53] In der Literatur der Chunqiu-Periode tauchte dieser Ausdruck zuerst auf. Der folgende Satz ist eine berühmte Angabe für seine Bedeutung: Der Zhou-König „raised the relatives of the royal House to the rule of States, that they might act as fences and screens to Zhou" (zitiert nach Legge, 1970b, S. 192). Es gab aber schon das Zeichen „Feng" (封) in den Orakelinschriften der Shang-Zeit. Das Piktogramm „Feng" sah wie das Pflanzen eines Baumes mit der Hand aus und hatte offensichtlich die Bedeutung der Festlegung einer Grenze. In den Orakelinschriften wurde das Wort „Feng" auch oft benutzt, um einen Staat zu bezeichnen. Vgl. dazu Bodde, 1965, S. 51; Creel, 1970, S. 322; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 234f., 451f.; ders., 1998, S. 50f.; Wei-Zhi Si, 1997, S. 76. Obwohl das Bild des Baumes im Piktogramm „Feng" später durch das Bild des Bodens substituiert wurde, hatte das Wort „Feng" immer noch die Bedeutung, mit einem Damm eine Grenze zu ziehen. Die Inschrift auf der in der Spätphase der Westlichen Zhou-Zeit hergestellten Bronze „Sanshipan" (散氏盤) bot dafür ein gutes Beispiel. Wenn es keine natürliche Grenze gab, oder wenn die geographische Beschaffenheit eines Gebietes flach war, wurden unbedingt Dämme gebaut. Zum Inhalt dieser Inschrift siehe Zheng-Sheng Du, 1992, S. 460.

[54] In der täglichen Verwendung ist der Ausdruck „Fengjian" zu einer populären Redewendung geworden, die eine altmodische, aufzuhebende Tradition bezeichnet. Unter den Wissenschaftlern gibt es eine andere, d. h. eine spezifisch marxistische Verwendung. Danach bezeichnet der Ausdruck „Fengjian" eine bestimmte gesellschaftliche Institution oder eine bestimmte Zeit, wobei die Leibeigenschaft die Grundlage der primären Produktionsweise ist. Das Kriterium der Leibeigenschaft ist die Unentgeltlichkeit der verrichteten Arbeit und hängt nicht mit dem Besitz der Produktionsmittel zusammen. Diese marxistische Verwendung bringt die historische Semantik und den analytischen Begriff durcheinander.

[55] Es gibt zu viel Literatur über das Thema „Feudalismus", die hier nicht im Einzelnen zu diskutieren ist. Wir möchten nur Hintze, 1970, S. 86f., als Beispiel nennen. Er beschränkt die Verwendung des Begriffs „Feudalismus" nicht auf die europäischen Erfahrungen und hält die Teilung der Staatsgewalt für sein wichtigstes Merkmal. In Bezug auf China sind die meisten Forscher damit einverstanden, die Zhou-Zeit mit dem Begriff Feudalismus zu bezeichnen. Siehe z. B. Bodde, 1965; Creel, 1970, Kap. 11; Eberhard, 1970, Kap. 2; Cho-yun Hsu, 1965, S. 2ff.. Creel und Bodde definieren den Begriff Feudalismus auch aus dem Blickwinkel der politischen Dimension. Eberhard versucht, die Entstehung des Feudalismus in der Zhou-Zeit mit der Theorie „ethnic superstratification" zu erklären. Bodde zieht außerdem einen Vergleich zwischen den Fällen des europäischen Mittelalters, der Zhou-Zeit und der Zeit der Sechs Dynastien in China. Dabei wird aufgezeigt, dass Faktoren wie der Einfall von Barbaren und der Zusammenbruch eines großen Reiches, die normalerweise als Ursache der Entstehung des Feudalismus betrachtet wurden, zwar zu vielen Erschei-

einigen entsprechenden sozialen und ökonomischen Institutionen (z. B.: dem Landgut) zusammen erschien, gab es keine bestimmten kausalen Zusammenhänge.[56] Wir betrachten den Feudalismus eher als eine *Lösung für das Problem der Regierung*, wenn das regierte Territorium erweitert worden war.[57] Der Monarch versuchte dann, die nicht von ihm selbst direkt zu beherrschenden Gebiete vermittelst der *Belehnung* von Fürsten zu regieren. Die Fürsten belehnten dann ihre Vasallen weiter mit ihren Ländereien. Parallel zu dem mehrstufigen Lehnswesen wurden rituelle Normen, Vorschriften über die militärische Gewalt und die Vertragsbeziehung entwickelt, um eine *persönliche Bindung* zwischen dem Lehnsherrn und dem Gefolgsmann zu bilden und eine stabile *Rangordnung* aufrechtzuerhalten.

Die *Bürokratie* bedeutete andererseits nicht nur eine Einrichtung von Ämtern mit verschiedenen Befugnissen im Sinne der Arbeitsteilung. Sie implizierte auch, dass man das *Amt von der Person unterscheiden* konnte, obwohl es zur wirklichen Trennung des Amtes von der Person erst lange Zeit nach der Entstehung des Amtes kam. Die Bürokratie konnte als eine Lösung für das Problem der Regierung gelten, weil sie die Durchsetzung der Befehle des Monarchen ohne seine Präsenz ermöglichte. Ihre reife Entwicklung setzte deshalb eine hinreichende Differenzierung zwischen der Interaktion und der Gesellschaft voraus. Nur auf der Grundlage der *schriftlichen Dokumente* war eine konsequente und sachliche bürokratische Herrschaft in einem großen Territorium zu verwirklichen. Nur mit der Hilfe des Verbreitungsmediums der Schrift konnten die Potenziale der Kommunikation in der zeitlichen und räumlichen Dimension in großem Ausmaße erweitert werden, konnte die Beschränkung des Gedächtnisses des Individuums aufgehoben werden, konnten die sachliche und die soziale Dimension der Kommunikation stärker getrennt werden. Andererseits hing das Auftauchen der Bürokratie auch mit der *Macht*, dem Kommunikationsmedium des politischen Systems, eng

---

nungen ähnlich den feudalistischen Phänomenen in der Zeit der Sechs Dynastien geführt haben. Sie haben aber keinen echten Feudalismus, also eine Rangordnung mittels der Belehnung mit Land gebildet. Als deutsche Zusammenfassung über die Literatur des chinesischen Feudalismus siehe Steinfeld, 1971, Kap. 1.

[56] T'ung-tsu Ch'ü, 1997, Einführung & Kap. 1, behauptet z. B., dass die Einrichtung des Grundbesitzes ein fundamentales Merkmal der Feudalgesellschaft gewesen sei. Der Feudalismus entstand erst dann, als der Ackerbau schon populär geworden war. Von der Vermutung ausgehend, dass man in der Shang-Zeit primär von der Viehzucht gelebt habe, meint er, dass die Gesellschaft der Shang-Zeit nicht als feudalistisch anzusehen sei, obwohl es doch schon viele Ausgangspunkte für die Entstehung des Feudalismus in dieser Zeit gegeben habe. Wir akzeptieren sein Urteil, dass der Feudalismus erst entstanden sei, nachdem eine systematische und umfangreiche Belehnung von der politischen Macht in der Zhou-Zeit durchgesetzt worden war, aber aus einem ganz anderen Grunde. Angesichts der heutigen archäologischen Kenntnisse ist festzuhalten, dass man schon in der Shang-Zeit primär vom Ackerbau gelebt hat. Und wenn der Feudalismus als eine Art und Weise der Regierung definiert wird, sieht man, dass solch eine Institution auch dann entstehen konnte, wenn man von der Viehzucht lebte. Vgl. dazu Polanyi, 1979, S. 248. Außerdem hat Bloch, 1961, S. 442, aufgrund der europäischen Erfahrungen Folgendes angedeutet: „Though an essential element in feudal society, the manor was in itself an older institution, and was destined to last much longer.“ Eberhard, 1970, S. 58f., behauptet aber, dass es keinen nomadischen Feudalismus gegeben habe.

[57] Polanyi, 1979, Kap. 9, klassifiziert den Feudalismus nach zwei Typen, den primitiven Feudalismus und den Feudalismus der Verfallszeit. Danach hätten die beiden Typen zwar das gemeinsame Merkmal der Teilung der Staatsgewalt, dürfte aber nur der primitive Feudalismus zur Lösung des Problems der Regierung entwickelt worden sein. Diesbezüglich ist ein deutlicher Unterschied zwischen dem chinesischen und dem europäischen Feudalismus zu konstatieren.

zusammen. Im Vergleich mit der direkten Gewaltausübung oder mit der Demonstration von Stärke mussten Ämter eine funktional äquivalente und *friedliche* Form des Erscheinens von Macht sein.[58]

Schließlich existierte das Problem des *Vertrauens* immer, und es wurde entweder das Lehnswesen oder die Bürokratie als Problemlösung gewählt. Eine Lösung lag darin, *persönliches Vertrauen* zwischen dem Monarchen und seinen Lehensnehmern oder Beamten zu entwickeln, z. B. durch die Ehe. Durch Institutionen wie die Adelshierarchie, die rituellen Normen oder einen Überwachungsmechanismus *Systemvertrauen* zu schaffen, war eine andere Lösung.[59]

Im Hinblick auf die Entstehung der politischen Zentralisierung noch in der Stammesgesellschaft und ihre weitere Transformation zum Stadtstaat und zur Dynastie wäre man zunächst wahrscheinlich *unbewusst* geneigt, eine Selektion zwischen dem Lehnswesen und der Bürokratie vorzunehmen. Indem die *Verwandtschaft* das primäre Organisationsprinzip in der Stammesgesellschaft war, fand es der Regierende selbstverständlich, die sein persönliches Vertrauen genießenden Verwandten und Freunde als Assistenten der Regierung einzusetzen. Aus heutiger Sicht können solche Assistenten nur zu den persönlichen Gefolgsleuten des Regierenden gezählt werden. Am Anfang gab es wahrscheinlich auch keine festen Ämter auf der Grundlage einer Einteilung der Befugnisse. Welche Befugnisse einem Amt zugeordnet waren, hing eher davon ab, *wer* der Amtsinhaber war. Wegen der Zunahme der Komplexität der Verwaltung, des Bedarfs einer Arbeitsteilung und der Notwendigkeit der Vertretung für den Regierenden selbst kam es allmählich zu einer *Trennung* zwischen den Ämtern und den sie bekleidenden Personen. Diese Personen hatten dann einige Merkmale von „*Proto-Beamten*". Mit der Expansion des Territoriums wurden sie möglicherweise entsandt, um eine bestimmte Region zu regieren. Insofern glich ihre Aufgabe derjenigen der Lehensnehmer. Vor allem dann, wenn das Territorium nicht so groß war, waren die mit der Verwaltung einer bestimmten Region beauftragten Personen und die Personen, die an der Seite des Regierenden als Berater dienten, *dieselben*. Es gab keine deutliche Differenzierung zwischen den Proto-Beamten und den Lehensnehmern.[60]

Für die alte segmentäre Struktur bedeutete die Erweiterung des Territoriums aber doch *Variationen*. Die Expansion wurde nicht mehr mit der Bildung eines neuen, gleichen und eigenständigen Segmentes vollzogen. Man versuchte jetzt hingegen, eine direktere Kontrolle über die neu hinzu gekommenen Gebiete zu gewinnen. Aber weder konnte die Veränderung der Struktur ein geplantes Ergebnis sein. Noch konnte allein ein einzelnes Ereignis zu einer

---

[58] Vgl. Goody, 1988, Kap. 3; Luhmann, 1988a, S. 127f.; ders., 1991a, S. 173; ders., 2000a, S. 91f.; Wimmer, 1996, S. 226f..

[59] Über die Unterscheidung zwischen dem persönlichen Vertrauen und dem Systemvertrauen vgl. Luhmann, 1989.

[60] In der Zhou-Zeit gab es Fälle, in denen der Lehnsfürst gleichzeitig als Beamter des Königs diente. Das kam aber nicht häufig vor. Dagegen war es ganz normal, dass der Lehensnehmer als Minister im Staat des Lehnsfürsten tätig war. Siehe T'ung-tsu Ch'ü, 1997, S. 110; Yin-Lin Zhang, 1995, S. 51.

solchen Veränderung führen. Sie ergab sich eher aus der Evolution der alten Struktur und entstand allmählich. Erstens verschwanden alle Ereignisse sofort mit ihrem Erscheinen. Die Struktur war auch keine Summe oder Häufung von Ereignissen. Sie befand sich auf *einer anderen Ebene der Ordnung von Wirklichkeit* als das Ereignis. Folglich konnte ein einzelnes Ereignis allein keinen Strukturwandel herbeiführen. Zweitens wurde das Ereignis unvermeidlich auf der Grundlage der vergangenen Realität produziert und deshalb durch den Möglichkeitsbereich *bedingt*, dessen Grenze durch die vorhandene Struktur gezogen wurde. Aber andererseits stellte das Erscheinen jedes Ereignisses bestimmte Anschlüsse her. Deshalb definierte jedes Ereignis *neu* den Kontext der bisherigen Anschlüsse und selegierte dadurch die Struktur. Vor allem konnten die einander gleichartigen Ereignisse sich nicht nur wiederholen, sondern auch einen Zusammenhang mit den vorherigen gleichartigen Ereignissen bilden. Deshalb konnten die Anschlüsse zwischen diesen Ereignissen in den mit der Vorher/Nachher-Unterscheidung arrangierten selbstreferentiellen Prozessen eine neue *Erwartbarkeit* produzieren und zum Strukturwandel führen.[61]

In China gab es ein hierarchisches System der *segmentären Lineagen* schon vor der Entstehung der Erbdynastie. Es war deshalb sehr wahrscheinlich, dass die so genannte Belehnung anfangs nach dem vorherigen Modus der Segmentation vorgenommen wurde und nur seinen *hierarchischen* Aspekt verstärkte. Ob die Belehnung weiter als eine bevorzugte Problemlösung ausgewählt wurde und damit ein stabiles mehrstufiges Lehnswesen bildete, war davon abhängig, ob die *fortgesetzten Ereignisse* die Umformung der Struktur in die gleiche Richtung treiben konnten. Vor allem legte man den Nachdruck in der ersten Zeit der Belehnung auf die wirkliche Herrschaft, nicht auf die Unterschiede von Titeln und Rängen. Die interne Differenzierung des Adelsstandes war aber die Voraussetzung der Entstehung der Feudalhierarchie. Und von ihr konnte erst die Rede sein, nachdem die *Stratifikation von Adel und Volk* schon konsolidiert war.[62]

### *2.2.2. Der Feudalismus als eine evolutionäre Errungenschaft*

Nach den vorhandenen Daten dürfte es in der Zeit der Xia-Dynastie[63] noch kein Lehnswesen gegeben haben. Der Xia-König war nichts anderes als der Leiter eines *Verbandes von Stadtstaaten*. Die meisten Stadtstaaten hatten noch ihre politische Autonomie. Ein solches Resümee kann man aus einer Analyse der Legende von der Wiedereinrichtung der Xia-Dynastie

---

[61] Vgl. Luhmann, 1988a, S. 77ff., 102, 188, 388ff., obwohl die von ihm verwendeten Termini manchmal Selektion/Selektionszusammenhang statt Ereignis/Struktur waren.

[62] Die Entstehung des feudalen Adels und seine interne Rangdifferenzierung in Europa dauerte auch fast zwei Jahrhunderte, nachdem die Belehnung des Bodens eingeführt worden war. Und als der Stand des Adels aufkam, befand sich nach Bloch die Institution des Lehens und des Vasallentums schon im Untergang. Vgl. dazu Bloch, 1961, Kap. 21 & 25.

[63] Der Ausdruck „Xia-Dynastie" impliziert nicht, dass wir alle Legenden über Xia für wahr halten. Er bezeichnet im Text nur ein mächtigeres Regime, das zeitlich zwischen der Longshan-Kultur und der Shang-Dynastie lag und archäologisch zu bestätigen war.

durch Shao-Kang (少康) herleiten und an dem archäologischen Faktum erkennen, dass es zwischen den ersten Städten keinen großen Unterschied in Bezug auf ihre Größe gegeben hat.[64] Außerdem dürfte die Grenze zwischen dem Adel und dem einfachen Volk noch sehr *durchlässig* gewesen sein, obwohl der adlige Stand des Kriegers in der Xia-Zeit schon ausdifferenziert gewesen ist, wie wir oben gesehen haben. Denn selbst am Ende der Xia-Zeit hat das Xia-Königshaus nur drei große Partnerstaaten gehabt. Es ist damals sehr schwierig gewesen, die Endogamie zu verwirklichen und dadurch die Grenze des adligen Standes zu konsolidieren.[65]

In der Shang-Zeit hat sich die Stratifikation *Adel/Volk* jedoch allmählich verfestigt. Erstens hatte das Shang-Königshaus viele Lehnsstaaten. Die Zahl der Adligen als Lehnsleute oder Beamte war groß genug, um die Endogamie durchzusetzen, damit der Stand des Adels geschlossen bleiben konnte. Zweitens hatten die außerhalb der Shang-Hauptstadt lebenden Adligen ihre eigenen Familiengrabstätten. Obwohl die in der Hauptstadt lebenden Adligen genau wie die einfache Stadtbevölkerung auf dem Friedhof der Lineage begraben wurden, besaßen sie dort eine eigenständige Zone.[66] Schließlich spiegelte sich die Stratifikation auch in den Wohnungen wider. Nicht nur zwischen den Wohnungen des Adels und denjenigen des Volkes gab es einen qualitativen Unterschied, sondern auch die auf den Adel angewiesenen Handwerker hatten bessere Behausungen als das übrige Volk.[67]

Schon für die mittlere Shang-Zeit ist die Belehnung sicher belegt. Der Feudalismus konnte in dieser Zeit aber *noch nicht* etabliert worden sein.[68] Erstens sind die in der Zhou-Zeit verwendeten Adelstitel Hou, Bo, Zi und Nan (侯、伯、子、男, etwa wie Marquis, Graf, Viscount, Baron) zwar schon in den Orakelinschriften der Shang-Zeit zu finden. Das impliziert aber nicht, dass sie in den beiden unterschiedlichen Zeiten völlig gleiche Bedeutungen hatten, geschweige denn, dass jene Titel die so genannten Fünf Adelsränge der Zhou-Zeit repräsentiert hätten. Zweitens gibt es zwar Beweise dafür, dass die Lehensnehmer dem Shang-König Militärdienst und Arbeitsdienst als Gegenleistungen erbrachten. Anscheinend existierte aber keine deutliche persönliche Unterordnung der Lehensnehmer unter dem Shang-König. Der Shang-König veranlasste vermutlich auch keine Überwachung der Lehensnehmer.[69] Schließlich gibt es kein Anzeichen für ein mehrstufiges Lehnswesen. Es gab daher wohl auch keine strenge Rangordnung, welche die gesamte Bevölkerung eingeschlossen hätte.

[64] Vgl. dazu die Diskussion über die Konfiguration des Staates in der Xia-Zeit bei Zheng-Sheng Du, 1992, S. 264ff..

[65] Die Endogamie setzte nämlich einen hinreichend großen Heiratsmarkt voraus. Vgl. Luhmann, 1997a, S. 674.

[66] Siehe Hsi-chang Yang, 1986, S. 56, 58, 61.

[67] Siehe Wheatley, 1971, S. 66.

[68] Wei-Zhi Si, 1997, Kap. 5, setzt das Faktum der Belehnung der Existenz des Feudalismus gleich. Wir stimmen dieser Auffassung nicht zu. Er beobachtet aber richtig, dass die Shang-Dynastie sich schon allmählich von der Phase des Verbandes der Stadtstaaten gelöst hat, weil es eine Unterscheidung Neifu/Waifu (內服/外服, die vom König direkt regierte innere Domäne/der äußere Bereich der Lehen) in der Shang-Zeit gegeben hat.

[69] Vgl. Bodde, 1965, S. 51f.; Creel, 1970, S. 32f.; Wheatley, 1971, S. 57ff..

Zugleich fehlte aber kaum eine Voraussetzung für die Einrichtung einer Bürokratie. Die Schrift der Orakelinschriften der Shang-Zeit war schon eine reif entwickelte Schrift.[70] Angesichts der Erwähnung des „Xiashu“ (夏書, Buch der Xia-Dynastie) im „Zouzhuan“ kann es in der Xia-Zeit möglicherweise schon amtliche Dokumente gegeben haben.[71] Zumindest zeigen die Orakelinschriften, dass die Ce (冊) genannten administrativen Archive schon in der Shang-Zeit existiert haben. Der Shang-König ist auch ohne Zweifel von vielen Proto-Beamten mit dem Status eines Gefolgsmannes umgeben gewesen.[72] Die spätere Entwicklung zeigte aber, dass das Lehnswesen unter den damaligen Umständen eine konkurrenzfähigere Lösung war. Einerseits konnte es auf dem vorhandenen System der *segmentären Lineagen* aufbauen und würde nicht auf durch große Veränderungen induzierten starken Widerstand stoßen. Dass die Adelstitel Gong* (公, Herzog), Bo, Zi und Nan aus den Benennungen innerhalb der Familie stammten,[73] ist ein guter Beweis dafür. Andererseits existierten noch Beschränkungen für die Entstehung einer Bürokratie im Hinblick auf die *gesamtgesellschaftliche Entwicklung*, obwohl die Schrift schon zur Verfügung stand. Es gab noch keine gute Infrastruktur im Verkehrswesen und auch keine umfangreiche Geldwirtschaft. Vor allem galt die *Person* immer noch als der primäre Bezugspunkt der Operationen innerhalb der sozialen Systeme. Von einer *Rollenübernahme* konnte noch keine Rede sein.[74] Man hat deshalb vielleicht lange nicht daran gedacht, einen das Systemvertrauen unterstützenden Mechanismus zur Überwachung der Proto-Beamten zu entwickeln und dadurch die Ausweitung der Bürokratie zu ermöglichen.

Wenn das erweiterte Territorium nicht mehr mit Hilfe der Proto-Beamten zu regieren war, belehnte der Shang-König einen vertrauten Verwandten aufgrund des alten Modells der segmentären Lineage und keineswegs gemäß einer vorher schon geplanten Rangordnung. Gerade deswegen konnten solche Lehnsstaaten *unabhängig* sein, obwohl es eine hierarchische Ordnung zwischen dem Shang-König und den Fürsten dieser Lehnsstaaten gab. Anders als früher geschah es nun, dass der Shang-König nach Möglichkeit versuchte, eine direkte Kontrolle über diese Fürsten zu bekommen. Neben dem Zusammenhalt durch den Verwandtschaftsgrad spielte die Abwägung der *realen Interessen* auch eine nicht zu vernachlässigende

---

[70] Vgl. dazu Xiao-Ding Li, 1992, Kap. 1.

[71] Siehe z. B. Legge, 1970b, S. 249, 656. Zweifellos konnte das „Xiashu“ aufgrund der mündlichen Überlieferung erst nach der Xia-Zeit niedergeschrieben werden. Anhand der heutigen Kenntnis über die Entwicklung der chinesischen Schrift wäre es aber keine Überraschung zu erfahren, dass es amtliche Dokumente schon in der Xia-Zeit gegeben hat. Bis jetzt sind leider noch keine derartigen schriftlichen Materialien aus der Xia-Zeit gefunden worden.

[72] Anhand der amtlichen Titel ist es leicht zu erkennen, dass solche Proto-Beamten aus dem vertrauten Personenkreis des Königs stammten, zu dem etwa der Koch des Königs gehörte. Vgl. dazu Creel, 1970, Kap. 6; Hsu/Linduff, 1988, S. 230ff., Wei-Zhi Si, 1997, Kap. 13. Wheatley, 1971, S. 52, verwendet den Weberschen Begriff „Patrimonialismus“, um die politische Struktur der Shang-Dynastie zu bezeichnen.

[73] Im Detail siehe dazu Ssu-nien Fu, 1930.

[74] Das kann man an der Veränderung der Bedeutung von Ausdrücken wie Gongzi und Junzi (公子、君子) erkennen. Zuerst waren sie konkrete Benennungen für die Nachkommen des Fürsten. In der Zhou-Zeit wurden sie allmählich zu allgemeinen Bezeichnungen für die Amtsinhaber. Eine solche Veränderung dürfte das Ergebnis einer Trennung zwischen der Rolle und der Person gewesen sein.

Rolle für die Aufrechterhaltung der Herrschaft des Shang-Königs über die Fürsten. Fredrik Barth hat in seiner Untersuchung der segmentären Lineage angedeutet, dass die Gruppensolidarität davon abhing, ob die strategische Auswahl der Gruppenangehörigkeit Vorteile bringen konnte. Die Verwandtschaft bestimmte höchstens die „Spielregeln" für diese strategische Auswahl.[75] Im Falle der Shang-Dynastie verkörperte der Shang-König die *Stammeslineage* innerhalb des Clans. Vor allem hatte er die stärkste politische, militärische und ökonomische Macht. Deshalb mussten sich die Lehnsstaaten ihm trotz ihrer Autonomie unterordnen. Einerseits hatten sie nicht genügend Kraft, um mit dem Shang-König zu streiten. Andererseits brauchten sie seine Hilfe, wenn sie von fremden Feinden angegriffen wurden. Allerdings gab es auch manchmal Kriege zwischen dem Shang-König und seinen Lehnsstaaten. Der Begründer eines Lehnsstaates, der mit dem Shang-König einen Krieg anfing, konnte sogar der Nachkomme eines Shang-Königs sein. Das deutet darauf hin, dass die Strategie, die politische Ordnung mittels der Verwandtschaft zu bilden und aufrechtzuerhalten, nur begrenzt funktionierte. Es zeigt daneben, dass die Shang-Dynastie sich noch in der *Übergangsphase* vom Verband der Stadtstaaten zum Feudalreich befand.[76] Obwohl der Shang-König immer eine Überlegenheit aufgrund seiner militärischen und politischen Macht genießen konnte, wurde keine echte Ranghierarchie eingerichtet.

Außerdem wird angesichts der Ergebnisse der durch Streitigkeiten über die postumen Namen von Shang-Königen ausgelösten Forschung *Endogamie* innerhalb des königlichen Clans angenommen. Der Thron wurde von den unterschiedlichen Segmenten abwechselnd besetzt.[77] Insofern konnte eine solche Endogamie die Grenze des Standes der Regierenden zwar verfestigen und dadurch die Bildung der Feudalhierarchie begünstigen. Der Fall der abwechselnden Regierung *behinderte* aber unbestreitbar die Entstehung der Feudalhierarchie, weil die Autorität nicht ganz in der Position des Königs akkumuliert wurde. Die politische Zentralisierung wurde noch durch die Konvention der Gemeinschaftsregierung der Stammesgesellschaft beschränkt. Folglich musste man sich wahrscheinlich mit dem inneren politischen Machtkampf beschäftigen und konnte sich noch nicht der nach außen expandierenden Kolonisierung zuwenden. Die Bildung einer streng hierarchischen Feudalordnung war deshalb nicht Kern der politischen Operationen.

Aber soweit die Belehnung faktisch stattfand, war es möglich, dass sich eine *Rangordnung* in den langfristigen Evolutionsprozessen herauszukristallisieren begann. Je nach der strategischen Bedeutung und dem Grad der Intimität mit dem Shang-König erhielten seine

---

[75] Vgl. Barth, 1959

[76] Vgl. auch Zheng-Sheng Du, 1992, S. 240ff.. Anhand der vorhandenen Materialien können wir nicht ersehen, wie nahe die mit dem Shang-König Krieg führende Fürsten mit ihm verwandt waren. Es ist plausibel, dass die Verwandtschaft zwischen ihnen und dem König zumindest schon etwas weitläufiger war, d. h. mehrere Generationen zwischen ihnen und einem gemeinsamen Ahnen lagen. Aber auf jeden Fall ist es deutlich, dass allein die Verwandtschaft ohne die Unterstützung anderer Institutionen nicht dazu ausreichte, eine stabile Ordnung zu bilden.

[77] Vgl. dazu Kwang-Chih Chang, 1978, Kap. 5 & 6; ders., 1994, Kap. 7ff.; Chi-nan Chen, 1990, Kap. 7; Wheatley, 1971, S. 96ff..

Fürsten Lehen unterschiedlicher Größe. Ihre Macht und ihre Einflussbereiche nahmen zu oder verkleinerten sich während ihrer Kriege gegen äußere Feinde und ihrer gegenseitigen Kämpfe. Das führte auch zu Unterschieden in der Stärke der Lehnsstaaten. Indem die gesamtgesellschaftliche Situation die Entwicklung der Bürokratie noch benachteiligte, konnte die Verflechtung solcher aufeinanderfolgenden erfolgreichen oder misslungenen Ereignisse dann die Vorgänge des Strukturwandels konstituieren und allmählich zu einer realen Hierarchie des Ranges führen. Danach konnten sich die *ständischen Normen*, die Li, als Produkt der Beobachtung dieser Hierarchie, herauskristallisieren.[78] Sie legitimierten eine solche Rangordnung und gaben ihr semantische Unterstützung. Gleichzeitig wurden sie aber auch zu einem Teil der Erwartungsstruktur. Sie bestimmten deshalb umgekehrt den Umfang der Selektion von Operationen und galten als Orientierung für die weiteren Operationen. Indem die Li als eine solche Institution entstanden, gewann die Feudalordnung sowohl eine strukturelle als auch eine semantische, feste Grundlage und wurde ihr Vorherrschen *irreversibel*. Aufgrund der verfügbaren Daten kann gesagt werden, dass eine reale Rangordnung spätestens am Ende der Shang-Zeit schon vorhanden gewesen ist.[79] Aber erst bis zur Mitte der Westlichen Zhou-Zeit entwickelten sich die Li anscheinend zu einer allgemeinen ständischen Ethik, die alle Lebensbereiche dominierte.[80] Mit anderen Worten: Eine reif entwickelte Feudalordnung hat

[78] Dieses Urteil beruht auf der Annahme, dass die Operation vor der Beobachtung geschieht. Wir schließen nicht aus, dass die Inhalte der Beobachtung manchmal über die vorhandene Realität hinaus auf die nie realisierten, imaginären Operationen hinweisen können. Das setzt aber die Kenntnis der bestimmten vergangenen Operationen und Beobachtungen voraus. Die Entwicklung der Li und ihre Diskurse hatten gerade die beiden Aspekte. Hier können wir einen solchen Fall mit dem Begriffspaar „Erfahrungsraum/Erwartungshorizont" von Koselleck, 1984, Kap. 14, erklären. Als die Li sich noch in ihrer frühen Entwicklungsphase befanden, waren sie ein Teil der sozialen Operationen. Erst mit den Beobachtungen dieser Operationen entstanden systematische Diskurse über die Li schrittweise. Damit wurden die Li auch institutionalisiert. Insofern orientierten sie sich dann ohne Zweifel an der Vergangenheit und auf der Grundlage des Erfahrungsraums. Bei einer Veränderung der Situation konnte man jedoch den Li neue, imaginäre Elemente aufgrund der vorhandenen Erfahrungen und Diskurse hinzufügen und dabei den Erwartungshorizont einführen. Man hoffte, dass solche imaginären Vorschriften als Zeitbilder der zukünftigen Operationen fungieren könnten. Die ab der Zhanguo-Periode geschriebenen Diskurse hatten eine starke Zukunftsorientierung. Diese Diskurse hatten zwar einen Erfahrungsansatz und waren keine reine Fiktion. Im Gedenken an die verlorene Ordnung idealisierten sie einerseits die alte Institution und stellten andererseits dem noch zu realisierenden vereinigten Reich eine ideale Institution vor.

[79] Einerseits war es ein berühmtes Beispiel, dass dem Zhou-König Wen (文王) der Titel „Xibo" (西伯), also derjenige des Anführers der Fürsten der westlichen Lehnsstaaten, vom Shang-König verliehen worden war. Andererseits zeigen die archäologischen Funde in den ausgegrabenen Städten, dass es bedeutende Größenunterschiede zwischen den verschiedenen Städten der Shang-Zeit gegeben hat. Siehe Zheng-Sheng Du, 1992, S. 241.

[80] Vgl. Fu-kuan Hsü, 1994, S. 42ff.. Diese Einschätzung entspricht auch dem Ergebnis der Forschung über die Etikette und über Schmuck als Statuszeichen in der Zhou-Zeit bei Zheng-Sheng Du, 1992, S. 39, 438, Anm. 24. Das Zeichen des Wortes „Li" stammte aus dem Piktogramm „Feng*" (豊) und war in den Orakelinschriften nicht zu finden. Das Piktogramm Feng stand für zwei Gegenstände aus Jade samt dem Gefäß, in dem sie sich befanden, und bezeichnete die rituellen Geräte. Am Anfang der Zhou-Zeit wurde das Wort Li nur für die Bezeichnung der rituellen Verhaltensnormen verwendet. Die originäre Bedeutung des Wortes „Yi*" (彝) war das wichtige rituelle Gefäß, das immer im Ahnentempel stand. Es bekam dann die übertragene Bedeutung der Konvention oder der Konstanz und wurde weiter für die Bezeichnung der Institution und der Verordnung verwendet. Erst seit der mittleren oder der späten Phase der Westlichen Zhou-Zeit hat das Wort Li die Bedeutung des Wortes Yi* als Institution aufgenommen und es substituiert. Obwohl die

es erst nach der *Mitte der Westlichen Zhou-Zeit* gegeben.

### *2.2.3. Die bewaffnete Kolonisation als Kern des Feudalismus der Zhou-Zeit*

Neben den Präzedenzfällen der Shang-Zeit lagen die Bedingungen, welche die vollkommene Entfaltung des Feudalismus in der Zhou-Zeit ermöglichten, vor allem in der realen Situation der Regierung der Zhou als *Minderheit*.[81] Diese Situation zwang die Zhou, ihre Regierung auf das Lehnswesen zu stützen. Einerseits bauten sie Städte als militärische Stützpunkte an strategisch wichtigen Orten; jede dieser Städte konnte aus eigener Kraft einen Krieg führen. Durch die Verbindung dieser *militärischen Stützpunkte* wurde versucht, eine flächendeckende Kontrolle zu erreichen und die begrenzten menschlichen Ressourcen möglichst effizient zu nutzen. Andererseits erkannten die Zhou den eigentlichen Status der lokalen Clans (Stadtstaaten) im Osten an. Sie respektierten die vorhandene gesellschaftliche Struktur dieser Clans und versuchten, mit ihnen friedlich umzugehen. Infolgedessen hatten sowohl die neu durch die vom Zhou-König vorgenommene Belehnung entstehenden Lehnsstaaten als auch die alten lokalen Stadtstaaten eine hohe Autonomie. Die *Teilung der Staatsgewalt* war deshalb unvermeidbar.

Dass die Zhou als Minderheit die Mehrheit besiegen, aber nicht zur Mehrheit werden konnten, hatte mit dem *Charakter des Krieges* und mit den *religiösen Vorstellungen* in ihrer Zeit zu tun. Wenn ein Clan völlig ausgelöscht worden war und seine Vorfahren deshalb nicht mehr Opfer bekommen konnten, wurden die Täter, die diesen Clan vernichtet hatten, nach der Konzeption von „Xueshi" von den deswegen verärgerten Totengeistern der Vorfahren dieses Clans bestraft. Deshalb war nur sehr selten über die Vernichtung eines ganzen Clans in einem Krieg jener Zeit zu hören. Selbst in den uns bekannteren Fällen der „Vernichtung" (滅, Mie) eines Staates in der späteren Zeit wurde oft nur der Ahnentempel des besiegten Staates zerstört. Manchmal wurden auch der Fürst und seine Familie getötet. Aber das einfache Volk

---

Bedeutung des Wortes Li in der Zhou-Zeit erweitert wurde, dürfen wir die Entwicklung der Riten und der allgemeinen Verhaltensnormen vor der Zhou-Zeit auch mit dem Begriff Li bezeichnen. Einerseits gab es doch Operationen, die man in der späteren Zeit mit dem Wort Li bezeichnete. Nur war das Niveau einer durch die Selbstbeobachtung entstehenden reflexiven Semantik nicht zu erreichen. Andererseits war die originäre Bedeutung des Wortes Yi* ein rituelles Gerät. Die Entwicklung seiner Bedeutung sollte dann auch ähnlich wie die des Wortes Li sein. Man kann deshalb nicht sagen, dass es vor der Zhou-Zeit keine Li gegeben habe. Die Li hatten vor der Zhou-Zeit nur noch nicht die Position des Musters der Bildung einer gesellschaftlichen Ordnung bekommen.

[81] Obwohl wir die Auffassung von Creel, 1970, S. 338ff., dass der Stand des Adels der Zhou erst einige Zeit nach deren Sieg entstanden sei, teilen, behaupten wir nicht wie er, dass es eine völlige Diskontinuität zwischen der Shang- und der Zhou-Dynastie gegeben habe. Einige Adeslfamilien der Shang arbeiteten nämlich mit den Zhou zusammen und konnten ihren adligen Status weiter behalten. Siehe Zheng-Sheng Du, 1992, S. 518ff.; Wen-Yu Lü, 1992, S. 40ff.. Es gab zwar einen kulturellen Unterschied zwischen den Shang und den Zhou. Er hatte aber keine ausschlaggebende Bedeutung. Vgl. dazu Kwang-Chih Chang, 1990, Kap. 2; ders., 1994, Kap. 2; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 305f.; Hsu/Linduff, 1988, S. 100. Über die Prozesse der Expansion nach Osten und der Bildung des Lehnswesens dort durch die Zhou vgl. Zheng-Sheng Du, 1992, S. 333ff., 480ff.; ders., 1998; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 19ff..

war normalerweise nicht betroffen.[82] Folglich waren die Zhou als Herrscher immer mit einer potenziellen *Bedrohung von außen* konfrontiert. Aber diese ständige Bedrohung von außen verlieh dem Verhältnis zwischen dem Zhou-Königshaus und denjenigen Lehnsstaaten, an deren Spitze Angehörige ihres Clans standen, eine zusätzliche Kraft der *Kohäsion*, welche über diejenige durch die bloße Verwandtschaft noch hinausging, und verstärkte damit die Stabilität der Feudalhierarchie.

Die Bildung der Feudalhierarchie vollzog sich allerdings nicht kurzfristig. Immerhin brauchte die Entstehung des Adels im Zhou-Reich ihre Zeit. Am Anfang der Zhou-Zeit war die Macht der Zhou im Osten noch nicht besonders fest etabliert. Es gab dort nur vereinzelt administrative und militärische Zentren. Von einer flächendeckenden Kontrolle konnte noch keine Rede sein. Fälle von mehrstufiger Belehnung konnten deshalb nicht häufig sein, wenn sie denn wirklich vorkamen. Ungeachtet der Unterschiede in den verschiedenen Berichten konnte ein Lehnsstaat im Prinzip hinsichtlich seiner Größe zu einer von drei Kategorien gehören: zu Territorien von der Größe eines Quadrats von hundert Li* (里), zu solchen von der Größe eines Quadrats von siebzig Li* und zu solchen von der Größe eines Quadrats von fünfzig Li*.[83] Innerhalb eines Lehnsstaates mit solcher jeweils beschränkter Größe konnte nur eine begrenzte Zahl von Vasallen wieder belehnt werden. Diese Größen waren die der wirklich durch die Lehnsstaaten kontrollierten Gebiete am Anfang der Ausbildung des Lehnswesens, vermuten wir. Daneben dürfte der Zhou-König jedem Fürsten einen *Einflussbereich* zugeteilt haben, den dieser dann selbst erschließen musste. Darin lag gerade die ursprüngliche Absicht der Belehnung. Deshalb gab es Aufzeichnungen darüber, dass die Territorien der Staaten Qi* (齊) und Lu (魯) von Anfang an schon Quadrate von fünfhundert Li* resp. siebenhundert Li* gewesen seien.[84] Im Verlauf der Expansion der Lehnsstaaten mittels der *mehrstufigen Belehnung* wurde die Feudalhierarchie erst eingerichtet.[85] Entsprechend hielten die Zhou, als sie zur Zentralmacht geworden waren, die Etablierung ihrer Herrschaft über die *Personen* für wichtig. Viele Lehnsstaaten verlagerten auch oft ihr Territorium um. Erst nach-

---

[82] Vgl. Creel, 1970, S. 207; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 258; ders., 1998, S. 30f., 130; Sze-Kwang Lao, 1986, S. 27ff.. Angesichts der im „Zuozhuan" erwähnten Fälle aus der Chunqiu-Periode konnte den besiegten Staat eines von drei möglichen Schicksalen treffen: Er konnte zum Vasallenstaat herunterkommen, oder seine Einwohner wurden als Sklaven einem anderen Staat geschenkt. Die letzte Möglichkeit war, dass seine Einwohner als Volk der Bevölkerung des siegreichen Staates inkludiert wurden. Das passierte oft mit einer Umsiedlung. Mal wurden nur die Adligen, mal alle Einwohner umgesiedelt. Vgl. dazu Cho-yun Hsu, 1965, S. 60. Die besiegten Staaten von Huaxia (華夏) – also von Vorfahren der heutigen Chinesen – einerseits und von Fremdvölkern andererseits wurden aber unterschiedlich behandelt. Siehe Creel, 1970, S. 207f..

[83] Siehe z. B. das Kapitel „Gaozi" (告子) des „Menzius" oder das Kapitel „Wangzhi" (王制) des „Liji". Gemäß einer heutigen Schätzung umfasste das Quadrat von hundert Li* in der Zhou-Zeit ungefähr 2283,3km². Über die Umrechnung siehe Wen-Yu Lü, 1992, S. 14.

[84] Siehe das Kapitel „Neiza" (內雜) des „Yanzi-Chunqiu" (晏子春秋) oder das Kapitel „Mingtangwei" (明堂位) des „Liji". Diese Größen könnten aber eine Übertreibung zu dem Zwecke sein, die Verdienste des Begründers eines Lehnsstaates zu loben.

[85] Es gab schon in der Westlichen Zhou-Zeit den Fall, dass der Zhou-König den Vasallen eines seiner Beamten innerhalb der königlichen Domäne belehnte. Siehe Wen-Yu Lü, 1992, S. 149. Infolgedessen können wir den Analogieschluss ziehen, dass es auch eine mehrstufige Belehnung innerhalb der Lehnsstaaten in der Westlichen Zhou-Zeit gegeben haben dürfte. Vgl. ferner auch Creel, 1970, S. 371ff..

dem diese Lehnsstaaten quasi Wurzeln geschlagen hatten, wandten sich die sie Regierenden der endgültigen *Besiedlung des Territoriums* zu.[86]

*2.2.4. Die Merkmale der Form des Feudalreiches*

In den folgenden Abschnitten 4-6 beschäftigen wir uns mit den Merkmalen der Form des Feudalreiches und den zu ihrer Stabilität beitragenden Faktoren. Unter dem Blickwinckel der Systemtheorie schloss das Feudalreich zwei Formen der Systemdifferenzierung ein, nämlich die *Stratifikation* und die *Zentrum/Peripherie-Differenzierung*. Diese beiden Formen *überschnitten* sich sogar. Einesteils lag die primäre ständische Grenze eher in den Unterscheidungen *Adel/Volk* und *Guoren/Yeren* (國人／野人). Dann erst kam die interne Differenzierung der Stände. Anderenteils bildete jede ein Lehen besitzende Adelsgruppe ein eigenes Zentrum, nämlich einen Guo (Stadtstaat). Damit entstand eine Hierarchie des mehrstufigen Lehnswesens, wobei *es einen oder mehrere Guo innerhalb des Guo geben konnte*.[87] Erst das ganze *hierarchische Netzwerk*, das aus der Verflechtung solcher großen oder kleinen Zentren bestand, deren Inneres noch kleinere Zentren hatte, konstituierte das Feudalreich. Dabei konnte ein kleines Zentrum innerhalb eines großen Zentrums dem großen Zentrum unter den kleinen Zentren gleichgesetzt werden. Deshalb stand der Minister des großen Staates auf der gleichen Stufe mit dem Fürsten eines kleinen Staates.[88]

Ein Zeitgenosse der Chunqiu-Periode hat die damalige *Feudalhierarchie* so beschrieben: „[T]he king makes the duke (= the prince of a State) his servant; the duke, the great officer; the great officer, the [simple] officer; the officer, the lictor; the lictor, the crowd of underlings; the underling, the menials; the menial, the labourer; the labourer, the servant; the servant, the helper. There are also grooms for the horses, and shepherds for the cattle; - and thus there is provision for all things."[89] Obwohl es also eine deutliche Statushierarchie gab, dürfte sie aber nicht so streng gewesen sein. Allerdings waren die *Sklaven* im Prinzip *ausgeschlossen*. In einer anderen Quelle heißt es: „Der Herzog lebt vom Tribut; der Minister lebt von seinem Lehen; der Shi (士) lebt von seinem Land; das Volk lebt von seiner Arbeit; der Handwerker und der Händler leben von der Anstellung bei der Regierung; die Wache und der Bediente leben von ihrem Dienst."[90] Dass die Personen der unterschiedlichen Stände von *verschiedenen Berufen* lebten, traf für die Situation der Feudalzeit vermutlich besonders deutlich zu.

Außerdem beruhte das auf der fundamentalen Unterscheidung *Guo/Ye* (國／野, Feld). In

---

[86] Vgl. Hsu/Linduff, 1988, S. 158ff., 274f..

[87] Das hieß einerseits, dass es Guo im engeren Sinne innerhalb des Guo im weiteren Sinne gab. Siehe unten. Andererseits bedeutete es, dass im Feudalismus unvermeidlich unabhängige politische Einheiten innerhalb des Lehnsstaates existierten Anders als Zheng-Sheng Du betrachten wir den Guo innerhalb des Guo nicht als einen „Staat".

[88] Siehe Legge, 1970b, S. 353, 698.

[89] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 616. Es ist zu beachten, dass der Händler und der Handwerker nicht erwähnt wurden.

[90] Aus dem Kapitel „Jinyu" des „Guoyu". Eigene Übersetzung.

der chinesischen Antike hatte der Stadtstaat *zwei* Grenzen. Die innere Grenze war die Stadtmauer, mit der die Stadt, also der Guo im engeren Sinne, entstanden war. Die äußere Grenze war die Feng (封, Landesgrenze). Erst das ganze von der Feng umgebene Gebiet war ein vollkommener Stadtstaat, also der Guo im weiteren Sinne.[91] Das Gebiet zwischen der Stadtmauer und der Feng wurde allgemein als Ye bezeichnet. Es konnte weiter in den Jiao (郊, Vorort), das Ye und die Feng unterteilt werden. Die in der Stadt wohnenden Personen wurden allgemein als *Guoren* bezeichnet. Die Guoren schlossen aber nicht den Adel ein und hatten einen höheren Status als die Yeren, die auf dem Lande wohnten und sich mit dem Ackerbau beschäftigten. Sie bildeten das Rückgrat des Stadtstaates. Sie hatten das Recht, Waffendienst zu leisten, und waren dazu in der Lage, die wichtigen politischen Entscheidungen zu beeinflussen.[92] Der höhere Status der Guoren hatte vielleicht damit zu tun, dass die Guoren und die Regierenden während der Entstehung des Stadtstaates vermutlich *Angehörige des gleichen Clans* waren. Obwohl die Entstehung des Stadtstaates die Existenz der politischen Zentralisierung und der Differenzierung zwischen dem Adel und dem Volk implizierte, wurden das Gleichheitsprinzip und die alte Gewohnheit der segmentären Gesellschaft, über wichtige Angelegenheiten mit allen Angehörigen des Clans zusammen zu entscheiden, einigermaßen aufrechterhalten.[93] Obwohl die Zugehörigkeit zu den Guoren später nicht mehr auf die Angehörigen eines je gleichen Clans beschränkt wurde, wurde der Status der Guoren als ein Stand nicht geändert. Insbesondere konnte die Lineage (oder: der Clan), die sich dem siegreichen Stadtstaat en gros als Guoren unterstellte, ihre Führungsstruktur aufrechterhalten und hatte

---

[91] Damals konnte von einem Territorialstaat zwar noch keine Rede sein. Der Stadtstaat hatte aber schon eine deutliche Landesgrenze. Dass der Territorialstaat in dieser Zeit noch nicht existierte, war primär eine Folge der damaligen Vorstellungen. Es hing aber auch mit der Entwicklung des Steuerungsmediums zusammen. In der Chunqiu-Periode wurden zwar Kontrollstationen an Gebirgspässen und Grenzfestungen errichtet. Es wurden aber dort nicht ständig Truppen stationiert. Auch wurde es toleriert, dass die Truppen eines anderen Stadtstaates über das eigene Territorium marschierten. Wenn sie nicht bis vor die Stadtmauer vorrückten, hatte man nicht den Eindruck, dass das eigene Territorium verletzt werde. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 461, 595.

[92] Über den Statusunterschied zwischen den Guoren und den Yeren und die Teilnahme der Guoren an den politischen Entscheidungen vgl. Zheng-Sheng Du, 1990, S. 38ff.; ders., 1992, S. 470ff.; ders., 1998, Kap. 2 & 3; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 34ff.. Siehe ferner auch die etwas andere Meinung bei Wei-Zhi Si, 1997, Kap. 7, S. 315ff., 330ff.. Es ist zu betonen, dass die Teilnahme der Guoren an den politischen Entscheidungen nicht aus den Vorschriften der Li resultierte. Erst aus eigener Kraft erlangten sie eine solche faktische Anerkennung.

In Anbetracht dessen, dass die Ritterlichkeit ein wichtiges Merkmal der Feudalzeit war, war der Waffendienst ein edles Recht statt einer mühsamen Pflicht. Über die Situation des Krieges und das Training der Kampftechnik des Adels vor der Einführung der Kavallerie und der Infanterie siehe Cho-yun Hsu, 1965, S. 68f.. Obwohl die Guoren das Rückgrat des Militärs waren, waren sie nicht professionelle Krieger. Auch ihre Waffen wurden ihnen von den Regierenden ausgehändigt. Mit der Änderung der gesellschaftlichen Situation wurde das Rekrutierungssystem durchgesetzt. Das brachte eine weitere Änderung der gesellschaftlichen Struktur in Gang. Siehe dazu 2.3.4.

[93] Das im Kapitel „Pangeng" (盤庚) des „Shangshu" registrierte Ereignis, dass der Shang-König Pangeng die Guoren gesammelt und ihre Unterstützung für die Verlegung der Hauptstadt gesucht hat, ist ein berühmtes Beispiel dafür. In der Shang- und in der Zhou-Zeit gab es jeweils einen bestimmten Ort, nämlich Ting (庭) bzw. Waichao (外朝), im Palast, wo der König das Volk empfangen konnte. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 185f., 767f; Wen-Yu Lü, 1992, S. 152f..

eine für die Regierenden nicht zu übersehende Kraft.

Die Unterscheidung Guo/Ye wurde auf eben die Unterscheidung selbst angewandt. Ein solcher Fall der „*re-entry*" schlug sich in der Bezeichnung nieder.[94] Z. B. waren die Wörter Yi (邑), Guo, Bang (邦) und Feng (封) im Prinzip synonym. Sie alle bezeichneten den Staat. Aber der Han-Autor Zheng Xuan (鄭玄) schrieb dazu: „Der große (Staat) heißt Bang; der kleine heißt Guo. Der Ort, wo die Hauptstadt des Bang liegt, heißt auch Guo."[95] Außerdem bezeichnete das Wort Yi im weitesten Sinne nichts anderes als den Ort, wo man zusammen wohnte, und wurde dem Wort Tian* (田, Feld) gegenübergestellt. „Wenn es mehr Tian* und weniger Yi gibt, wird das Gebiet Tian* genannt. Wenn es mehr Yi und weniger Tian* gibt, wird das Gebiet Yi genannt."[96] Deshalb konnte jede Siedlung, die eine Stadtmauer hatte, als Yi bezeichnet werden. „All towns having an ancestral temple, with the Spirit-tablets of former rulers, were called Du (都, cities - Ch.-Ch. Tang); those without such a temple were called Yi."[97] Die Du war also das Lehen eines Ministers oder eines hohen Beamten und war ein Guo innerhalb des Guo. Als die Feudalordnung locker geworden war, konnte eine große Du so groß wie der Guo (die Hauptstadt) sein. Daneben tauchte auch das Phänomen „Benyi" (奔邑) auf: Eine Stadt unterwarf sich nicht mehr einem Staat und suchte Hilfe bei einem anderen Staat.[98]

Der Rang der Zentren wurde nach dem heutigen Wissensstand *nicht* so deutlich nach den so genannten *Fünf Adelsrängen* Gong, Hou, Bo, Zi und Nan eingeordnet, wie es die Thematisierung seit der Zhanguo-Periode zeigte.[99] In der Tat wurde die Verwendung der Ausdrücke Gong, Bo und Zi nicht auf die Bezeichnung des Adelstitels beschränkt. Sie wurden mal als respektvolle Anredeformen und mal als Bezeichnungen bestimmter Verwandter verwendet.

---

[94] Siehe dazu auch Zheng-Sheng Du, 1992, S. 451f., 546, 633.

[95] Vgl. den Kommentar von Zheng Xuan über den Eintrag „Taizai" (太宰) im „Zhouli" (周禮). Eigene Übersetzung.

[96] Aufzeichnung über das erste Jahr des Herzogs Huan (桓公) im „Gongyangzhuan" (公羊傳). Eigene Übersetzung.

[97] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 115 (meine neue Transkription).

[98] Vgl. Zheng-Sheng Du, 1992, S. 452, 642ff.; ders., 1998, S. 113ff.; Legge, 1970b, S. 131; Wen-Yu Lü, 1992, S. 245ff..

[99] Die Meinung des Menzius ist ein anschauliches Beispiel für die traditionelle Thematisierung. Vgl. die englische Übersetzung bei Creel, 1970, S. 324f.. Die Ausführungen des Menzius über das Unbekanntsein der Adelsränge sind nicht überzeugend. Vermutlich lag seine Absicht auch nur darin, den Fürsten anmaßendes Verhalten unter anderem gegenüber dem König und die dadurch entstehende Unordnung vorzuwerfen. Der Unterschied des Ranges war das Grundprinzip des Feudalismus. Er sollte alle Lebensbereiche durchdringen und sich in den Verhaltensnormen unterschiedlicher Stände verkörpern. Er war zu bekannt, als dass man ihn noch in den Vorschriften der Texte nachzuschlagen brauchte. Menzius war ein Zeitgenosse der Zhanguo-Periode. Trotzdem konnte er die Einzelheiten der Adelsränge auch nicht genau kennen. Eine plausible Erklärung dafür ist, dass die Adelstitel eine evolutionäre Errungenschaft waren. Deshalb gab es zwar einen Rangunterschied unter den Fürsten. Er entsprach aber nicht unbedingt der Reihenfolge der Adelstitel. Es gab auch keine ordentliche Hierarchie der Adelstitel, obwohl die Adelstitel Gong und Hou offensichtlich höhere Titel waren. Unserer Meinung nach hing die Konstituierung dieser Hierarchie der so genannten Fünf Adelsränge der Zhanguo-Periode einerseits mit der Systematisierung der vergangenen Fakten und andererseits mit der Sehnsucht nach der Wiederkehr einer stabilen hierarchischen Ordnung zusammen. Über die Forschung zu den Fünf Adelsrängen siehe T'ung-tsu Ch'ü, 1997, S. 60ff.; Creel, 1970, S. 325ff.; Ssu-nien Fu, 1930.

Daneben wurden die Adelstitel Hou und Gong in einem bestimmten Kontext als Allgemeinbegriffe verwendet. Ein solches Chaos der Bezeichnungen liefert gerade den Nachweis dafür, dass die Adelstitel das Ergebnis einer evolutionären Entwicklung waren.[100] Die Unordnung zwischen den Adelstiteln bedeutete aber nicht, dass es in dieser Zeit keine deutlichen *Rangunterschiede* gegeben hätte. Dass die Fürsten ihre Sitze während eines Bündnistreffens nach den Rangunterschieden einnahmen, ist ein unwiderlegbares Faktum.[101] Die Ranghierarchie war der *Kern der Feudalordnung*. Die Adelstitel als Symbol der Ränge des Lehnsstaates verkörperten nicht nur die *Kraft*, die ein Lehnsstaat gemäß den Li (禮) besitzen durfte. Sie bestimmten auch die Schwere der von ihm zu übernehmenden *Pflichten*.[102]

Die Pflichten eines Lehnsstaates hingen zwar vom Adelsrang des Lehnsherrn ab. Sie wurden aber auch dadurch reguliert, dass der König die *Anpassung an die lokalen Gegebenheiten* berücksichtigte. Die Entfernung des Staates von der königlichen Domäne war ein solcher Faktor. Das so genannte „Jiufu"(九服, Tributpflicht von neun Rängen)-Design im „Zhouli" (周禮), nach der alle fünfhundert Li* von der königlichen Domäne entfernt eine neue Tributzone begann, es also sukzessive Tributzonen absteigender Belastung gab,[103] war aber vermutlich fiktiv. Die Aussage im Kapitel „Zhouyu" (周語) des „Guoyu" scheint sinn-

---

[100] Das gleiche Phänomen war auch im europäischen Feudalismus zu finden. Vgl. Creel, 1970, S. 328ff.. Selbst der Titel „Wang" (王, König) wurde nicht vom Zhou-König monopolisiert. In den Bronzeinschriften der Westlichen Zhou-Zeit sind viele Beispiele dafür zu finden, dass sich manche in der Nähe der königlichen Domäne wohnenden Fürsten selbst „Wang" nannten. Sie herrschten aber wahrscheinlich über mit der Zhou-Dynastie verbundene Staaten und standen nicht in den Beziehungen der Belehnung und Unterwerfung zum Zhou-König. Siehe dazu Ming-Ke Wang, 1997, S. 217f..

[101] Siehe z. B. Legge, 1970b, S. 25, 58, 94f..

[102] Das im „Zuozhuan" aufgezeichnete Ereignis, dass Zichan (子產) bei einem Bündnistreffen mit dem damaligen hegemonialen Staat Jin (晉) über die Höhe des Tributes und des Arbeitsdienstes seines Staates stritt, war ein anschauliches Beispiel dafür. Siehe dazu Legge, 1970b, S. 652. Vermutlich gab es nur drei Ränge. Das entsprach der Einteilung des großen, des mittleren und des kleinen Staates in der Literatur. Vgl. auch Zheng-Sheng Du, 1990, S. 35; ders., 1992, S. 468ff..

[103] Ray Huang, 1991, S. 32ff.; ders., 1997, S. 16ff., behauptet deshalb, dass die Institution der Zhou-Dynastie und ferner diejenige aller späteren chinesischen Dynastien ein „schematic design" gewesen sei: „The preconceived mathematical concepts usually came with geometric patterns. Sweeping yet simple, the audacious designs were superimposed on a vast country before a single land survey was made or a census taken to test their feasibility." Im Falle der Zhou-Zeit geht Huangs Behauptung m. E. jedoch an der Wirklichkeit vorbei. Die Anpassung an die lokalen Gegebenheiten dürfte ein Grund für die langfristige Erhaltung des von der Minderheit der Zhou gebildeten Feudalreiches gewesen sein. Die lokalen Variationen dürfen nicht nur als Produkte des Entgegenkommens oder des Kompromisses behandelt werden. Ferner resultierte der Untergang der Westlichen Zhou-Dynastie aus den komplizierten ethnisch-politischen Beziehungen zu ihrem Bundesgenossen „Rong" (戎), nachdem sie ihren Einflussbereich im Osten erweitert und sich selbst als „Huaxia" identifiziert hatte. Vgl. dazu Ming-Ke Wang, 1997, Kap. 7. Außer einigen von Fremdvölkern im Süden gebildeten Ausnahmen waren alle wichtigen Staaten der Östlichen Zhou-Zeit frühere Lehnsstaaten der Zhou-Dynastie. Insofern war das Lehnswesen der Zhou-Zeit sehr erfolgreich. Diesen Erfolg kann man nicht einfach mit dem Begriff des „schematischen Designs" erklären. Die Vernachlässigung der lokalen Unterschiede und das Verlangen nach der Befolgung einer einheitlichen Regel waren eher die Logik der Bürokratie statt eine solche des Feudalismus. Unserer Ansicht nach sollte das Phänomen, dass ein Kompromiss zwischen den Vorschriften und der wirklichen Situation und eine flexible Abwägung stillschweigend genehmigt oder toleriert wurden, aus dem umfangreicheren Blickwinkel des Modus des chinesischen Denkens und der chinesischen Praxislogik betrachtet werden, weil dieses Phänomen nicht nur im politischen Bereich existierte. Siehe dazu ferner 2.5.2.

vollere Erfahrungen festzuhalten. Da heißt es: „Gemäß den Vorschriften der früheren Könige soll der Lehensträger innerhalb der königlichen Domäne die Tributpflicht Dian (甸), der Lehensträger außerhalb der königlichen Domäne die Hou (侯), der Markgraf die Bin (賓), die Fremdvölker Man (蠻) und Yi** (夷) die Yao* (要), die Fremdvölker Rong (戎) und Di* (狄) die Huang* (荒) leisten. Der zur Dian verpflichtete Fürst muss die für die täglichen Opfer benötigten Dinge, der zur Hou verpflichtete Fürst die für die monatlichen Opfer benötigten Dinge, der zur Bin verpflichtete Fürst die jahreszeitlichen Produkte, der zur Yao verpflichtete Anführer eines Fremdvolkes jährlich einen Tribut anbieten. Der zur Huang verpflichtete Anführer eines Fremdvolkes soll am Ende des Jahres zum Königshof kommen und seine Treue bezeigen. (...) Der die Dian nicht erfüllende Fürst ist mit einer Strafe, der die Hou nicht erfüllende Fürst mit einem kleinen Krieg, der die Bin nicht erfüllende Fürst mit einem großen Krieg zu bestrafen. Der die Yao nicht erfüllende Anführer eines Fremdvolkes ist zu beschimpfen, der die Huang nicht erfüllende Anführer eines Fremdvolkes ist zu überreden."[104] In Wirklichkeit dürfte das alles nicht immer so perfekt abgelaufen sein. Es war aber plausibel, dass die Art und die Menge des Tributes mit der *Entfernung* von der königlichen Domäne und den Unterschieden hinsichtlich der *Einbettungstiefe in die Feudalordnung* variierten. Vermutlich war das auch eine unvermeidliche Folge der Anpassung an die *gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen* der unterschiedlichen Regionen.[105]

Der Grund für die Notwendigkeit der vielen Vorschriften für den Adelsrang und die Tributpflicht lag darin, dass die Feudalhierarchie nach ihrer Bildung *nicht von selber ein für allemal stabil* blieb, sondern nur sorgfältig mit vielen Mitteln aufrechtzuerhalten war. In diesem Sinne sprach man in der Östlichen Zhou-Zeit: „Die Erde hat hohe und niedrige Gelände. Der Himmel hat klare und dunkle Zeiten. Innerhalb des Staates gibt es einen Unterschied zwischen der Hauptstadt und den Städten der Vasallen. Das ist die alte Institution. Der frühere König hatte Angst vor der Unkontrollierbarkeit der Vasallen. Deshalb schränkte er sie durch die Verbundenheit ein. Er bezeichnete seinen Unterschied von ihnen bezüglich des Status durch die Kleidung. Er bestimmte ihre Verhaltensweisen mit der Etikette. Er identifizierte ihren Status mit dem Namen. Er schrieb solche Vorschriften als Texte nieder. Er leitete sie mit Worten an."[106] Die Feudalordnung wurde konsolidiert, indem die Li (禮) sich zur alle Lebensbereiche durchdringenden Institution entwickelten, damit man mittels der *sichtbaren* Dinge und der Etikette in allen Situationen an die *Standesdifferenzen erinnern* und sie *reproduzieren* konnte.[107] Weil solche den Status auszeichnenden Geräte, Schmuckstücke und entsprechende Kleidung diese wichtige Funktion hatten, sagte Konfuzius: „It is only *peculiar articles of use*, and *names*, which cannot be granted to other [than those to whom they belong]; - to them a ruler had particularly to attend. It is by [the right use of] names that he secures the

[104] Eigene Übersetzung.
[105] Im Detail siehe Zheng-Sheng Du, 1992, S. 367, 388ff., 465ff., 496ff..
[106] Aus dem Kapitel „Chuyu" (楚語) des „Guoyu". Eigene Übersetzung.
[107] Über die Riten des sozialen Status in der Zhou-Zeit siehe Zheng-Sheng Du, 1992, S. 731ff..

confidence [of the people]; it is by that confidence that he preserves the articles [distinctive of ranks]; it is in those articles that the ceremonial distinctions of rank are hid; those ceremonial distinctions are essential to the practice of righteousness; it is righteousness which contributes to the advantage [of the State]; and it is that advantage which secures the quiet of the people. Attention to these things is the condition of [good] government. If they be conceded where they ought not to be conceded, it is giving away the *government* to the recipients."[108] Außerdem war die Feudalordnung im alten China eine Konsequenz der Kämpfe. Man kümmerte sich deshalb selbstverständlich noch stärker um die Erhaltung des Unterschiedes der *politisch-militärischen Gewalt*. Von Zeitgenossen der Östlichen Zhou-Zeit hat man folgende, dem entsprechende Zitate überliefert: „The armies of a large State could only be half those of the Son of Heaven. Zhou had six armies, and the greatest of the States might have three."[109] Des Weiteren: „The domain of the Son of Heaven was fixed at 1000 Li* square, and that of the States at 100 Li*, and less according to a scale." Und: „Any metropolitan city, whose wall is more than 3000 cubits round, is dangerous to the State. According to the regulations of the former kings, such a city of the 1st order can have its wall only a third as long as that of the capital; one of the 2nd order, only a fifth as long; and one of the least order, only a ninth." All diese Zitate reflektierten wie das folgende die Mentalität der Zeitgenossen: „[I]n the setting up of States and clans, in order to the security of the parent State, while *its root is large, the branches must be small*."[110]

### *2.2.5. Die Institution Zongfa*

Außer dem mit den vielen Regelungen der Ränge geschaffenen gewissen Systemvertrauen hatte der chinesische Feudalismus noch zwei aufgrund der *Verwandtschaft* entstandene Grundlagen, das persönliche Vertrauen und das Systemvertrauen, nämlich die Institution der so genannten *Zongfa* (宗法).[111] Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Zong (宗) soll „Tempel" gewesen sein, weil das Zeichen eine Ahnentafel unter einem Dach symbolisierte. Unter dem Ausdruck Zongfa konnte man dann umfassend eine die Verwandten durch den *Ahnenkult* organisierende Institution oder Regel verstehen. Die enge Verbindung mit dem *Lehnswesen* war ein wichtiges Merkmal der Institution Zongfa der Zhou. Im Kapitel „Dazhuan" des „Liji" wurde sie so beschrieben: „When any other son but the eldest became an ancestor of a line, he who succeeded him became the Honoured Head (of the branch) (宗, Zong - Ch.-Ch. Tang); and his successor again became the smaller Head. There was the (great)

[108] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 344 (Hervorhebung von mir).

[109] Dieses Zitat und die nächsten zwie Zitate nach Legge, 1970b, S. 9, 466, 516.

[110] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 41 (Hervorhebung von mir).

[111] Das war ein Unterschied zum europäischen Feudalismus. Vgl. auch Hsu/Linduff, 1988, S. 185. Vielleicht schien wegen solcher Grundlagen des Vertrauens die Delegation während der Durchsetzung des Lehnswesens kein Problem zu sein. Eine Thematisierung der Delegation ist in der Literatur vor der Qin-Zeit selten zu finden.

Honoured Head whose tablet was not removed for a hundred generations. There were the (smaller) Honoured Heads whose tablets were removed after five generations. He whose tablet was not removed for a hundred generations was the successor and representative of the other than the eldest son (who became an ancestor of a line); and he was so honoured (by the members of his line) because he continued the (High) ancestor from whom (both) he and they sprang; this was why his tablet was not removed for a hundred generations. He who honoured the continuator of the High ancestor was he whose tablet was removed after five generations."[112] Mit einem anthropologischen Begriff formuliert, war die große Zong, deren Tafel auch nach hundert Generationen nicht aus dem Ahnentempel entfernt wurde, die Stammeslineage. Die kleine Zong war dagegen eine segmentäre Lineage. Die Unterscheidung zwischen der großen und der kleinen Zong konnte aber wieder auf sich selbst angewandt werden. Die so genannte große oder kleine Zong war deshalb *relativ*. Nur der Zhou-König nahm immer die Spitze der Hierarchie des Systems der Lineagen ein.[113] Die Brüder der früheren Zhou-Könige waren dann Begründer von Lehnsstaaten und gleichzeitig Ahnen jeweils einer Linie geworden.[114] Sie waren die großen Zong in ihren Ländern. Ihre Söhne, die nicht den Thron geerbt hatten, wurden dann als Minister weiter belehnt. Dadurch entstand die kleine Zong im Gegensatz zum Herzoghaus. In dem Sinne, dass die Regierenden sich mittels der Belehnung ihrer Verwandten selbst schützten und die Gesellschaft aufgrund der Verwandtschaft organisierten, war der Guo (Staat, 國) als *eine Erweiterung der Jia* (Familie, 家) anzusehen, wie das eine Erzählung im „Zuozhuan" beschrieben hat: „The Son of Heaven establishes States; princes of States establish clans (jia). Heads of clans establish collateral families; great officers have their secondary branches; officers have their sons and younger brothers as their servants; and the common people, mechanics and traders, have their different relatives of various degrees."[115]

[112] Zitiert nach Legge, 1885, S. 65. Vgl. ferner Kwang-Chih Chang, 1978, S. 53, 72ff..

[113] Entsprechend hielt man die Unterscheidung des Xing (姓, Clansname oder Familienname) vor der Zhou-Zeit nicht für wichtig. Seit der Zhou-Zeit war der Xing das Symbol des Blutes der Zhou als der Sieger geworden. Nur der Zhou-König als die große Zong durfte den Xing vertreten. Danach gab es außer der alten Tradition („when the Son of Heaven would ennoble the virtuous, he gives them xing (姓) from their birth-places (or the birth-places of their ancestors); he rewards them with territory, and the name of it becomes their shi* (氏)") eine neue Entwicklung: „The princes confer the shi* from the designation of the grandfather, or from his honorary title, therefore he can organize his family to a zu (族). Or when merit has been displayed in one office by members of the same family for generations, the name of that office may become the shi*, or the name of the city held by the family may become so." (zitiert nach Legge, 1970b, S. 26, mit Modifikation). Der Shi* als eine territoriale politische Gruppe verschwand dann allmählich und war zu einer reinen Verwandtengruppe geworden. Vgl. dazu Fu-kuan Hsü, 1985, S. 306ff.; Creel, 1970, S. 333f., Anm. 56.

[114] Obwohl die Zahl der Lehnsstaaten mit dem gleichen Clansnamen wie dem Königshaus der Zhou strittig ist, ist es sicher, dass diese Zahl größer als die Zahl der übrigen Lehnsstaaten war. Die Fürsten der übrigen Lehnsstaaten waren meist auch angeheiratete Verwandte des Königshauses der Zhou.

[115] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 41. Zu einer ähnlichen Erzählung siehe S. 466. Das Faktum, dass der Staat eine Erweiterung der Familie war, kann man auch daran erkennen, dass später als Allgemeinbegriffe für Amtsinhaber verwendete Ausdrücke wie Junzi (君子, Sohn des Fürsten) oder Gongzi (公子, Sohn des Herzogs) aus Bezeichnungen innerhalb der Familie stammten.

Das Wort Jia konnte schon in den Orakelinschriften den Ort, an dem den Ahnen Opfer dargebracht wurden, also den Ahnentempel bedeuten. In der Westlichen Zhou-Zeit kamen die Ausdrücke Wangjia (王家), Gongjia (公家) und Wojia (我家) vor. Insofern wurde das Wort Jia als eine allgemeine Bezeichnung für *Regime* benutzt. Das zeigte, dass die Verwaltung einer Familie nichts anderes als die Regierung eines Staates war. Mit der Konsolidierung der Feudalordnung entstand eine *Differenzierung der Ränge* unter den Ausdrücken Bang, Guo, Jia und Yi (邦, 國, 家, 邑), die alle früher als allgemeine Bezeichnungen des Herrschafts-apparates zur Verfügung gestanden hatten. Seit der Chunqiu-Periode wurden die Ausdrücke Bang und Guo meist zur Bezeichnung des Lehnsstaates verwendet. Das Lehen des Ministers wurde Du (都), Yi oder Jia genannt. Den ganzen Tianxia (天下, unter dem Himmel)[116] durfte nur der Zhou-König regieren. Trotz der Gegenüberstellung des Guo und der Jia gab es keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen. Beide waren ein unabhängiges Regime.[117] Gerade unter einer solchen Organisationsweise und aufgrund der Vorstellung der Ahnenverehrung behauptete man: „The course of humanity was all comprehended in the love for kindred. From the affection for parents came the honouring of ancestors; from the honouring of the ancestor came the respect and attention shown to the Heads (of the family branches). By that respect and attention to those Heads all the members of the kindred were kept together. Through their being kept together came the dignity of the ancestral temple. From that dignity arose the importance attached to the altars of the land and grain. From that importance there ensued the love of all the (people with their) hundred surnames. From that love came the right administration of punishments and penalties. Through that administration the people had the feeling of repose. Through that restfulness all resources for expenditure became sufficient. Through the sufficiency of these, what all desired was realized. The realization led to all courteous usages and good customs; and from these, in fine, came all happiness and enjoyment.“[118]

Diese Feudalordnung, deren Kern die Institution Zongfa und die Institution Li bildeten, konnte die Bedürfnisse der Inklusion und der Exklusion *gleichzeitig* befriedigen. Einerseits konnte sie *Opfergemeinschaften* verschiedener Ebenen und Dimensionen mittels der Riten bilden, um den Zweck der *Inklusion* zu erreichen. Z. B. konnte die um den She (社, Erdaltar, Erdgott) herum organisierte Opfergemeinschaft alle Guoren inkludieren.[119] Selbst indem ein

---

[116] Im Allgemeinen bedeutete das Wort „Tianxia“ die bekannte und vor allem zivilisierte Welt. Im Anschluss an die christliche Tradition wird es manchmal auch als „Ökumene“ übersetzt. Siehe z. B. Franke, 1953, S. 232; Schmidt-Glintzer, 1997, S. 16; Weber-Schäfer, 1963, S. 9, 22. Zum Zusammenhang und Unterschied zwischen der Welt, dem Staat und dem Reich vgl. ferner 3.1.2.

[117] Vgl. Wen-Yu Lü, 1992, S. 157ff.. Entsprechend konnte das einfache Volk in dieser Zeit keine Jia (die Mehr-generationenfamilie) haben. Streng genommen gab es jedoch einen Unterschied öffentlich/privat zwischen dem Staat (Guo) und der Familie (Jia). Die vom Fürsten direkt regierten Menschen waren offizielle Staats-angehörige. Die vom Minister verwalteten Menschen waren nur private Untertanen.

[118] Zitiert nach Legge, 1885, S. 66f..

[119] Vgl. Zheng-Sheng Du, 1992, pp. 624ff.. Wir stimmen der Behauptung von Creel, 1975, Kap. 1, S. 51, nicht zu, dass es einen großen Unterschied zwischen dem Adel und dem Volk in Bezug auf den religiösen Glau-ben gegeben habe. Der Fürst musste nicht nur dem She die Opfer darbringen. Gerade mit Hilfe dieses Ritus

kultureller oder sogar ein rassischer Unterschied zwischen den Huaxia und den Fremdvölkern existierte, konnten die Fremdvölker aufgrund eines gemeinsamen Glaubens in die soziale Welt der Huaxia inkludiert werden.[120] Andererseits konnte die *Exklusion* aufgrund der *realen Beziehung von Verwandten* vollzogen werden, obwohl die Regierenden und das Volk die gleiche Vorstellung von der Ahnenverehrung hatten. Nur die Regierenden durften einen Ahnentempel haben. Sie konnten eine feste Solidarität unter ihren Verwandten bilden und eine mächtige Lineage werden, um die Stabilität ihrer Regierung zu bewahren.[121] Erst auf der Grundlage einer Inklusion der gesamten Bevölkerung und einer gleichzeitigen Differenzierung derselben, war eine stabile hierarchische Ordnung zu bilden. Bezüglich der Begründung und der Fortsetzung einer Lineage war man aber auf die Erhaltung der *politischen* und der *wirtschaftlichen Ressourcen*, also auf die Besetzung von Ämtern und Lehen angewiesen. Die wirkliche Situation konnte deshalb nicht so ideal und systematisch gestaltet sein, wie es im Kapitel „Dazhuan" (大傳) des „Liji" angegeben wurde.[122] Vor allem würde die unaufhaltsame Belehnung nach einigen Generationen unvermeidlich stagnieren, weil keine Länder mehr zur Belehnung zur Verfügung standen. Es kam zu Kämpfen um die vorhandenen Ressourcen. Die verschiedenen Segmente der Lineagen hatten dann unterschiedliche Schicksale. Andererseits wandelte der Adel, der vordem seine Lineage erst aufgrund der Verleihung des Amtes und des Lehens durch den Fürsten hatte bilden können, seine Ämter und Lehen oft in private *erbliche* Ressourcen um, nachdem seine Macht größer geworden war. Infolgedessen beachtete man den Patriarchen einer mächtigen Lineage mehr als den Minister.[123]

---

vereinigte er die Guoren. Es ist auch nicht angemessen anzugeben, dass sich der Adel hauptsächlich um den Himmelskult gekümmert habe, weil nur der „Sohn des Himmels", also der Zhou-König, das Privileg hatte, den Himmelskult zu vollziehen. Im Prinzip „repräsentierte" der König mittels seiner Position an der Spitze der Hierarchie alle Menschen. Dies berechtigt nicht zu dem Schluss, dass der Adel und das Volk nicht an den Himmel geglaubt hätten. Ein ähnlicher Fall galt für den Ahnenkult. Dass die Angehörigen des einfachen Volkes keinen Ahnentempel hatten, lag nicht daran, dass sie ihre Ahnen nicht geehrt hätten, sondern daran, dass eine Organisation ihrer lebenden Verwandten mit Hilfe des Ahnentempels von den Regierenden nicht erlaubt war.

[120] Im „Zuozhuan" sind viele Fälle der Schließung eines Bündnisses zwischen den Staaten der Huaxia und den Fremdvölkern zu finden. Siehe z. B. Legge, 1970b, S. 9, 39, 309, 344. Wenn die Fürsten einen Bündnisschwur ablegten, wurden die unterschiedlichen Götter und die Totengeister ihrer Ahnen als Zeugen eingeladen. Es gab also zumindest einen den Bewohnern der Staaten der Huaxia und den Fremdvölkern gemeinsamen Glauben. Zum Beispiel eines solchen Schwurs siehe Legge, a. a. O., S. 453. Vgl. ferner Creel, 1970, S. 214, 218ff..

[121] In der Chunqiu-Periode konnte das Volk deshalb höchstens eine Stammfamilie mit drei Generationen haben. Nur der Adel konnte einen Shi* (氏), also eine aus vielen Kernfamilien bestehende Mehrgenerationenfamilie, bilden. Vgl. Creel, 1970, S. 378. Außerdem wurde die Unterscheidung Inklusion/Exklusion auch auf das Innere der Verwandtengruppe angewandt. Dadurch entstand eine Hierarchie mit den drei Ebenen Xing, Zong und Zu, wie es im „Zuozhuan" zu lesen ist: „On occasion of the decease of any prince, if he were of a different surname from the duke, he was wailed for outside on the city wall. If he were of the same surname, the wailing took place in the ancestral temple; if he were descended from the same individual who bore that surname, in the temple of that [common] ancestor; if he were of some common branch family from that ancestor, in the paternal temple." (Zitiert nach Legge, 1970b, S. 455).

[122] Vgl. ferner auch Zheng-Sheng Du, 1992, S. 474.

[123] Vgl. Creel, 1970, S. 379; Cho-yun Hsu, 1965, S. 78.

### *2.2.6. Die Beziehung zwischen dem Monarchen und dem Beamten und die Ethik „Xinyi"*

In der Feudalordnung, deren Kern die Institution Zongfa und die Institution Li bildeten, wurde die Beziehung zwischen dem Monarchen und dem Beamten als „*Xinyi*" (信義) definiert.[124] Sie unterschied sich von der europäischen Ordnung, in der die Bauern und die Grundherren sich einer bestimmten politischen Kraft unterwarfen und sich selbst mittels der Schließung eines *Vertrags* schützten, vor allem nachdem das römische Imperium untergegangen war. Vom juristischen Aspekt aus gesehen gab es auch im Feudalismus der Zhou-Zeit eine Vertragsbeziehung. Dabei wurde der Landbesitz gegen das Versprechen der militärischen Treue getauscht. Diese Vertragsbeziehung spiegelte sich in bestimmten Riten der Belehnung und der Wiederbelehnung wider.[125] Die „Xinyi", die außerhalb des Vertrags stand und *als seine Grundlage* diente, war dabei eher wesentlicher, wird aber von den modernen Wissenschaftlern noch nicht hinreichend beachtet. Obwohl sie am Anfang auf *Verwandtschaft* beruhte und stark von persönlichem Vertrauen gefärbt war, war sie mit der Entwicklung der Institution Li allmählich zu einem *Ethos*, einer Maxime des Verhaltens geworden und schuf damit eine Art des *Systemvertrauens*.[126] Man dachte folgendermaßen: „[W]hen a prince gives

[124] Siehe auch Wei-Zhi Si, 1997, S. 143.

[125] Über diese Streitfrage vgl. z. B. Creel, 1970, S. 348ff., 366ff.; Hsu/Linduff, 1988, S. 177ff.. Angesichts des Ritus der Belehnung glauben wir, dass es doch eine Vertragsbeziehung gab. Erstens wurde ein bestimmter Belehnungstext, der später im Königshaus archiviert wurde, während dieses Ritus laut vorgelesen. Zweitens behielt der Lehensträger auch eine oder mehrere zum Zweck einer Feier und als Andenken an die Belehnung von dem Lehensgeber oder ihm selbst hergestellte Bronzestatuen, auf denen ein Teil des gleichen Belehnungstextes angebracht wurde. Siehe Shaughnessy, 1997, S. 3. Vor allem wurde der Ritus der Wiederbelehnung immer noch veranstaltet, obwohl fast alle Lehen im Verlauf einiger Generationen schon erblich geworden waren. Das zeigt, dass es doch einen Vertrag zwischen dem Monarchen und dem Beamten gab. Deshalb musste er wieder bestätigt werden, wenn auf einer Seite der Vertragsabschließenden etwas geändert wurde. Über die Pflichten des Lehensträgers gegenüber dem Zhou-König gemäß dieser Vertragsbeziehung siehe T'ung-tsu Ch'ü, 1997, S. 92ff.. Der Vertrag der Belehnung scheint sich aber in der Zhou-Zeit nicht als ein effizienter Mechanismus der Reduktion der Kontingenz verselbständigt zu haben. Damals entwickelte sich auch kein Apparat der juristischen Sanktion, der die Erfüllung des Vertrags hätte gewährleisten können. Im Namen der Verteidigung der „Xinyi" oder einer anderen feudalen ständischen Ethik rief der Zhou-König oder ein Lehensfürst die anderen Lehensfürsten dazu auf, gegen diese Ethik verstoßende Personen gemeinsam mit gewaltsamen Sanktionen zu belegen, um die Stabilität der ganzen Feudalordnung aufrechtzuerhalten und dadurch das eigene Interesse zu sichern. Nachdem die Feudalordnung gelockert worden war, war der Charakter des Ritus der Belehnung als Vertrag schwächer geworden. Angesichts der Tatsache, dass der Usurpator in der Östlichen Zhou-Zeit immer noch einen offiziellen Ritus der Belehnung von dem nicht mehr wirklich machthabenden Zhou-König verlangte, lag der Schwerpunkt damals eher im Problem der standesgemäßen Legitimation, nicht in der Beziehung des gegenseitigen Rechtes und der wechelseitigen Pflicht.

[126] Die „Xinyi" als ein Ethos verkörperte sich in der Einstellung der Zeitgenossen zum Bündnisschwur. Mit der Entwicklung der seit dem Anfang der Zhou-Zeit einsetzenden Tendenz zur Humanisierung wurde das Halten eines Versprechens mehr als ein ethischer Anspruch angesehen. Man tat das nicht mehr primär aus Angst vor der Vergeltung der Götter. Siehe z. B. Legge, 1970b, S. 441, 828f.. Die Häufigkeit des Bündnisschwurs seit der Chunqiu-Periode stellte vielmehr einen Niedergang der Treue dar. In den Bronzeinschriften der Belehnung der frühen Westlichen Zhou-Zeit ist kein Bündnisschwur zu finden. Er war also nicht nötig, wenn die „Xinyi" als Grundlage diente. Vgl. dazu Creel, 1970, S. 347f., 369. In der Zhanguo-Periode wurde die „Xinyi" langsam verallgemeinert. Die Treue zum Monarchen war nicht mehr ihr Hauptinhalt. Man beachtete nur die Einhaltung des Versprechens. Der Bündnisschwur als eine Vertragsart konnte dann allmählich als ein eigenständiger Mechanismus der Reduktion der Kontingenz auftauchen, obwohl es noch

out his command, it is a righteous act (yi***) which he discharges, and when a minister receives that command, he is bound in fidelity (xin*) to fulfil it. The faithful fulfillment of the righteous command is beneficial to the State, and he who lays his plans so that that benefit shall be secured for the defence of the altars is the people's master. The righteous command does not admit of two fidelities; fidelity does not recognize two commands.“[127] Soweit die Beziehung zwischen dem Monarchen und dem Beamten entstanden war, war sie *nicht zu ändern*. Ein Zeitgenosse hat sich dazu einmal so geäußert: „If I abandon the king's commission, who will receive it? My ruler is Heaven; - can Heaven be fled from?“[128] Ferner handelte es sich beim Ethos „Xinyi“ um eine Beziehung zwischen zwei Individuen. Der Beamte hielt dem Monarchen, nicht dem Staat seine Treue.[129] Das koinzidierte auch mit der Betonung der *persönlichen Verbindung* in der Feudalordnung.

Aber die Beziehung „Xinyi“ als ein Moment der ständischen Ethik war immer *relativ* und variierte je nach dem gegenseitigen Verhalten. Der Fall, dass „the righteous command does not admit of two fidelities; fidelity does not recognize two commands“, kam nur unter der folgenden Bedingung vor: „Der Fürst behandle den Beamten wie es die Sitte (Li) verlangt, der Beamte diene dem Fürsten wie es sein Gewissen verlangt.“[130] Unter der Regelung durch die Beziehung Xinyi konnte der Minister, der *kein Verwandter* des Monarchen war, sein Amt nur dann *aufgeben*, wenn der Monarch seiner Arbeit nicht gerecht wurde und keine Vorhaltung akzeptieren wollte. Neben der ständischen Oben/Unten-Ethik war aber auch die Institution „Zongfa“ ein Pfeiler der Feudalordnung. Im vergleichbaren Falle konnte der Minister, der ein Verwandter des Monarchen *mit dem gleichen Familiennamen* war, den Monarchen *ersetzen*. Das war sogar seine Pflicht.[131] In Anbetracht dessen, dass die Feudalordnung eine unter den Umständen der Teilung der Staatsgewalt gebildete Hierarchie war, war es eine notwendige *entparadoxierende* Maßnahme für diese Ordnungsform, dass es dem Minister als Verwandtem des Monarchen erlaubt wurde, den unwürdigen Monarchen zu ersetzen. Um die Unordnung der ständigen gegenseitigen Kämpfe zu vermeiden, die aus der Teilung der Staatsgewalt resultieren konnte, mussten sich die Xinyi und die sonstige ständische Ethik ent-

keinen zuständigen juristischen Apparat gab. Zu einem konkreten Beispiel dafür, das aus dem gegenseitigen Kampf unter dem Adel stammte, siehe Zheng-Sheng Du, 1992, S. 443ff.. Zu dem Schwund des heiligen Charakters des Bündnisschwurs und seiner Transformation von nur unter den Aristokraten veranstalteten Riten zum allgemeinen Mittel der Solidarität vgl. ferner Lewis, 1990a, S. 67ff..

[127] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 328, mit Modifikation.

[128] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 297.

[129] Siehe Hsu/Linduff, 1988, S. 181.

[130] Zitiert nach Wilhelm, 1974, S. 26.

[131] Vgl. das Kapitel „Wanzhang“ (萬章) des „Menzius“. Obwohl diese Meinung gewissermaßen eine persönliche, normative Behauptung von Menzius war, fehlte es nicht an tatsächlichen Fällen der Absetzung des Monarchen durch den Adel. Sie wurden auch deswegen als legitim angesehen, weil der Monarch aufgrund der mit der Institution „Zongfa“ verbundenen feudalistischen Herrschaftsstruktur nichts anderes als ein Vertreter der regierenden Lineage war Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1998, S. 100; Jian-Wen Wang, 1995, S. 170. Deswegen nannte Wei-Zhi Si, 1997, Kap. 9, S. 225f., 281ff., die Form der Regierung in der Zhou-Zeit eine „aristokratische Demokratie“. Wenn die Feudalordnung gelockert wurde, war es auch oft zu sehen, dass ein Minister, der kein Verwandter des Monarchen war, diesen absetzte.

wickeln und musste eine von Stufe zu Stufe zu kontrollierende Oben/Unten-Hierarchie festgelegt werden. Damit war die Möglichkeit geschaffen, den Konflikt zu reduzieren und zu verhindern, dass sich der Konflikt zu der „all or zero"-Zweieropposition entwickelte. Eine stabile Hierarchie musste aber die *Umkehrung* der Oben/Unten-Hierarchie in einer außerordentlichen Zeit erlauben oder sogar begünstigen.[132] Dass der Unterlegene unter gewissen Voraussetzungen einen legitimen Anspruch auf die Auswechselung des Überlegenen haben durfte, zielte gerade durch den Wechsel einer *einzelnen Person* auf die Stabilität der Form der ganzen Feudalordnung ab.

Hier sehen wir eine die Institution Li begleitende wichtige Konsequenz, also die *Trennung* zwischen den Ebenen der *Person*, der *Rolle* und des *Wertes*. Die wesentlichen Inhalte der Institution Li bestanden aus den Verhaltensnormen, die aufgrund der unterschiedlichen, wechselseitig aufeinander bezogenen *Status* und der *Beziehungen* der an der Interaktion Beteiligten aufgestellt wurden. Sie orientierten sich also an der Rolle. Auf der Grundlage einer solchen Art der Operation kristallisierte sich die Semantik von „*Ming*" (名, Name) und „*Zhengming*" (正名, Richtigstellung der Bezeichnung) heraus. Dazu sagte z. B. Konfuzius: „Der Fürst sei Fürst, der Diener sei Diener; der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn."[133] Das war keine reine Tautologie. Vielmehr wurde von der Person aufgrund ihrer „Wertigkeit" verlangt, die ihrer Rolle entsprechende Verhaltensweise zu befolgen.[134] Nach der Meinung des Konfuzius sollte die Richtigstellung der Bezeichnungen die Leitaufgabe der Regierung sein, weil in der Feudalordnung mit ihrer stratifikatorischen Form das Folgende der Fall war: „Wenn die Bezeichnungen (Ming - Ch.-Ch. Tang) nicht richtig sind, so stimmen die Begriffe nicht mehr. Stimmen die Begriffe nicht, so gelingt auch kein Werk. Gelingt kein Werk, so gedeiht Sitte und Kunst nicht. Gedeiht Sitte und Kunst nicht, so greifen die Strafen nicht. Greifen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wo anzupacken und wohin der Fuß zu setzen ist."[135] Wegen des Einflusses der Vorstellung Zongfa und vor dem Hintergrunde, dass die Verwandtschaft in dieser Zeit die primäre gesellschaftliche Organisationsweise war, entwickelte sich die Semantik von „Mingfen" (名分) weiter zu der von Hsiao-tung Fei als „*Chaxu-Geju*" (差序格局, *Muster der differentialen Ordnung*) bezeichneten Erwartungsstruktur,[136] welche die Evolution in den folgenden Jahrtausenden beeinflusste.

---

[132] Vgl. die Diskussion über die so genannte „tangled hierarchy" oder den „strange loop" bei Hofstadter, 1986, Kap. 20, insb. S. 692f.. Siehe ferner auch Dupuy, 1990.

[133] Zitiert nach Wilhelm, 1974, S. 126.

[134] Vgl. ferner Yu-Lan Fung, 1952, S. 59ff.; Geldsetzer/Hong, 1998, S. 91ff.; Hall/Ames, 1987, S. 268ff.; Sze-Kwang Lao, 1986, S. 124, 127ff.; Pocock, 1989, S. 49f..

[135] Zitiert nach Geldsetzer/Hong, 1998, S. 95. Eine englische Übersetzung bei Waley, 1988, S. 171f..

[136] Unter dieser Erwartungsstruktur wurde die Person je nach der Distanz vom „Selbst" als Zentrum unterschiedlich behandelt, indem der Umfang des „Selbst" je nach der Situation variierte. Im Detail vgl. Xiaotong Fei, 1992, Kap. 4.

*2.2.7. Der Zusammenhang zwischen der Ausdifferenzierung des Systems auf höherer Ebene und seiner internen Differenzierung*

Pauschal gesehen, war die Transformation vom Stadtstaat zum Feudalreich eine Entwicklung, bei der die verschiedenen Zentren (Stadtstaaten) zum *System höherer Ebene* (Feudalreich) konvergierten, so dass es zur *Zentrum/Peripherie-Differenzierung* auf dieser höheren Ebene und zur Differenzierung der *unterschiedlichen Arten* der Zentren kam. Dieser Vorgang bestand aus vielen in sich komplizierten und miteinander verflochtenen Prozessen der unterschiedlichen Aspekte. Einerseits hing die *Ausdifferenzierung* des Systems einer höheren Ebene mit seiner *internen Differenzierung* zusammen.[137] Andererseits wirkten die Aspekte der Politik, der Religion, der Moral und der Kosmologie während der Ausdifferenzierung des Systems auf höherer Ebene aufeinander ein. In ihrer *Überschneidung* gab es auch *Trennungen.*

Zuerst entwickelte sich um die Tätigkeiten der *Wu* (巫, *Schamanen*) herum ein *über den jeweiligen Totemismus des Clans hinausgehender, gemeinsamer Glaube* mit der Entstehung des *Verbandes der Stadtstaaten.* Der Kern dieses Glaubens war die Trance, d. h. die Besessenheit von Geistern, die in der Literatur als die *Kommunikation zwischen dem Himmel und der Erde* bezeichnet wurde. Die Spuren dieses Glaubens sind schon in der Yangshao-Periode zu sehen.[138] Die rituellen Geräte wie z. B. die das Rund des Himmels und das Quadrat der Erde symbolisierende Jardeartikel Cong (琮) und die mit Tierfiguren dekorierten Bronzestatuen waren angeblich Hilfsmittel der Kommunikation zwischen dem Himmel und der Erde.[139] In Verbindung mit ihnen kann man sagen, dass in einem Zeitraum, der schon Jahrhunderte vor der Entstehung des Stadtstaates einsetzte und bis zum Ende Shang-Zeit währte, der „Wuismus", also eine Art des Schamanismus, blühte. Die historische Erzählung, die den Wandel vom Totemismus des Clans zur Entstehung eines gemeinsamen Glaubens am besten erklärt, ist im „Zuozhuan" zu finden. In ihr heißt es: „Huangdi (黄帝) came to his rule with [the omen of] a cloud, and therefore he had cloud officers, naming them after clouds; Yenti came to his with the [omen of] fire, and therefore he had fire officers, naming them after fire; (...) When my ancestor Shaohao Shi* (少皞氏) succeeded to the kingdom, there appeared at that time a phoenix, and therefore he arranged his government under the nomenclature of birds, making bird officers, and naming them after birds. (...) After the time of Zhuanxu (顓頊), they were not able to arrange their offices by [such symbols coming] from afar, and did so by what was near at hand. Their officers being over the people, they named them from the

[137] Zu einer allgemeinen Erklärung über den Zusammenhang zwischen der Ausdifferenzierung des Systems und seiner internen Differenzierung siehe Luhmann, 1988a, S. 261ff..

[138] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1986, S. 150, 365. Der Schamanismus und der Ahnenkult waren zwei wichtige Aspekte des religiösen Glaubens im chinesischen Altertum. Über den Schamanismus vgl. z. B. Kwang-Chih Chang, 1983a, Kap. 3; ders., 1990, Kap. 3; Tse-tsung Chow, 1989.

[139] Im Detail siehe Kwang-Chih Chang, 1978, Kap. 9; ders., 1990, Kap. 4.

business of the people, not being able to do otherwise."[140]

Zhuanxu war gerade diejenige große mythische Figur, welche die Kommunikation zwischen dem Himmel und der Erde monopolisierte.[141] Nach den Ergebnissen der jüngeren Forschungen hat er nicht nur für die *religiöse Zentralisierung* gesorgt und ist deshalb zum *politischen Führer* geworden; er hat daneben auch zur ethnischen *Verschmelzung* zwischen den Huaxia und den Yi** (夷) im Osten beigetragen. In der Zeit der Regierung von Yu (禹) standen die Huaxia und die Yi** schon zusammen den Miao (苗) gegenüber, weil diese keinen Glauben an den Wuismus hatten, also aus Gründen der religiösen und der kulturellen Differenz.[142] Auf der Grundlage der religiösen Zentralisierung war es dann möglich, zwischen dem politischen und dem religiösen Zentrum, den politischen und den religiösen Eliten, zu *differenzieren*. Die Legende von der Strafexpedition von Yu gegen die Miao enthüllte eine solche Tendenz.[143] Obwohl Yu durch seine großen Verdienste um die Bewältigung einer wiederholt eintretenden Überschwemmung zum Anführer des Verbandes der Stadtstaaten geworden war, musste er Kao Yang (高陽), dem Nachkommen von Zhuanxu und Vertreter der Providenz, zu Diensten stehen, wenn ein religiöser Krieg gegen die Miao geführt wurde.

Während dieser Anfangsphase der Transformation zum Feudalreich war der Grad der Ausdifferenzierung des Systems auf höherer Ebene *begrenzt*, weil seine interne Differenzierung primär *noch* auf der Form der Segmentation beruhte. Als politischer Aspekt konnte es nur in der Form des Verbandes der Stadtstaaten erscheinen. Im Bereich der Religion gab es zwar einen über den Clan hinausgehenden gemeinsamen Glauben und ein religiöses Zentrum, trotzdem behielten die verschiedenen Clans ihren ursprünglichen Glauben bei, und er wurde *nicht* in ein und dasselbe System *integriert*. Das politische und das religiöse Zentrum wurden wahrscheinlich sogar oft verlegt und waren nicht unbedingt miteinander identisch. Ein gemeinsames System des Glaubens, das die Glaubensvorstellungen der einzelnen Clans gemäß einer *Zentrum/Peripherie-Differenzierung auf höherer Ebene* integrierte, war erst mit der Bildung des Reiches in der *Shang-Zeit* entstanden. Dadurch entwickelte sich ein *Pantheon*, dessen Spitze das Ti (帝) war.[144] Anscheinend war das Pantheon ein Produkt der Expansion des Einflussbereiches der Shang. Während der Anfänge ihrer Expansion nahmen die Shang oft die von den besiegten Clans verehrten Götter in ihren originären Glauben auf und ordneten sie einfach dem Ti unter. Damit wurde versucht, die Grenzen der Clans in eine interne und sekundäre Unterscheidung umzuwandeln und eine gemeinsame Identität zu bilden. Nachdem die politische Kraft der Shang gesichert worden war, wurde diese Strategie aufgegeben.[145]

Diesbezüglich gab es eine *wechselseitige Unterstützung* zwischen der politischen und der

---

[140] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 667f. (neue Transkription und Ergänzung der Zeichen von mir - Ch.-Ch. T.).
[141] Vgl. 4.1.1.
[142] Siehe Zheng-Sheng Du, 1992, S. 79f.; Kwang-Chih Chang, 1990, S. 48f.; Sze-Kwang Lao, 1986, S. 24ff..
[143] Eine deutsche Übersetzung dieser Legende bei Mo Ti, 1975, S. 40.
[144] Es ist aber zu erwähnen, dass das Pantheon in der Shang-Zeit keine strenge Hierarchie hatte. Nur die höchste Position des Ti wurde deutlich hervorgehoben. Hier wird die gewöhnliche Transkription Ti statt Di nach dem *pinyin* verwendet.
[145] Vgl. Eno, 1990, S. 15; Hsu/Linduff, 1988, S. 102.

religiösen Entwicklung. Die politische Integration setzte sich mit der religiösen Integration durch. Dadurch wurde die Bildung einer hierarchischen Ordnung in den beiden Bereichen gefördert. Außer der Integration der Götter des jeweiligen Clans wurden auch die schamanistische Fähigkeit und die politische Zentralisierung miteinander verbunden. Der Wu begründete selbst ein Regime oder wurde vom Königshaus angestellt.[146] Auf jeden Fall war der Wu ein Angehöriger des regierenden Standes. Traditionell nahm man an, dass die Xia „Neun Dreifüße" (als Symbole der damals bekannten sozialen Welt, also der neun Provinzen) gegossen hätten und diese zum Symbol der Regierung in den Drei Dynastien geworden seien. Seitdem gab es auch viele chinesische Ausdrücke, welche in einer Wortkombination mit dem Wort „Ding" (鼎, Dreifuß) die Regierung bezeichneten. Man kann sich gut vorstellen, dass der schamanistische Glaube und die relevanten rituellen Geräte die *politische Zentralisierung* gefördert und die damalige Regierung gewissermaßen *legitimiert* haben.[147] Noch wichtiger war es, dass die Spitze der Hierarchie der politischen Autorität sich wieder mit der Spitze der Hierarchie der religiösen Autorität *überschnitt*. Der Fall, dass das politische und das religiöse Zentrum verschiedene Segmente in der letzten Phase sein konnten, trat nicht mehr ein. Der Stand der Wu als professionelle religiöse Elite war ausdifferenziert. Aber selbst in der Shang-Zeit, als der „Wuismus" blühte, ordneten sich die Wu auch dem König unter und konstituierten *keinen unabhängigen*, sich mit den Regierenden messenden, *Stand* des Priesters.[148] Von einem anderen Blickwinkel aus bekamen die Politik und die Religion jedoch auch eine *neue Form der Differenzierung*, wenn die interne Differenzierung des Systems auf höherer Ebene sich zur Form der *Hierarchie* entwickelte. Neben der Überschneidung in der Spitze konnten die anderen Bestandteile in zwei getrennte Hierarchien eingebettet werden. In der Tat gab es auch eine anfängliche Differenzierung zwischen der Politik und der Religion in Bezug auf das Thema, den Ort und die Rolle.[149] Wie schon Wheatley erwähnt hat, lag das ausschlaggebende

---

[146] Siehe z. B. Eichhorn, 1973, S. 25f.; ders., 1976, S. 16f..

[147] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1983, Kap. 3; ders., 1986, S. 366f.; ders., 1990, Kap. 3; Zheng-Sheng Du, 1996. Im „Zuozhuan" gab es schon die folgende Aufzeichnung: „Anciently, when Xia was distinguished for its virtue, the distant regions sent pictures of the [remarkable] objects in them. The nine pastors sent in the metal of their provinces, and the tripods were cast, with representations on them of those objects. (...) Hereby the assistance to go to the above and to the below was got, and all enjoyed the blessing of Heaven." (Zitiert nach Legge, 1970b, S. 293, mit Modifikation). Als Ssu-Ma Ch'ien das „Shiji" (史記) schrieb, übernahm er auch viele Legenden über die Dreifüße, wie z. B.: „In the twenty-third year of King Wei-lieh (威烈) (403 B. C.), the Nine Tripods shook. The king appointed Han* (韓), Wei (魏), and Chao* (趙) as feudal lords." (Zitiert nach Ssu-Ma Ch'ien, 1994, S. 79).

[148] Vgl. Tsung-tung Chang, 1970, S. 263f..

[149] Natürlich gab es in der Realität Abweichungen. Aber die pauschale Tendenz der Evolution richtete sich nach der Differenzierung. Außerdem tauchte die Differenzierung der Rolle im Falle Chinas anscheinend noch früher als die Differenzierung des Ortes auf. Das hing mehr oder weniger mit der architektonischen Anlage des Palastes in den Drei Dynastien zusammen. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 181, 185f., 768. Zufolge der Erzählung im „Zuozhuan" schrieb der vertriebene Xian*-Herzog von Wei* (衛獻公) dem damaligen Machtinhaber von Wei folgendermaßen: „If I return, the government shall be in your hands, and the sacrifices in mine." (Zitiert nach Legge, 1970b, S. 523). Obwohl sein Vorschlag nicht akzeptiert worden war, ist aus diesem Ereignis zu schließen, dass man es auf der Ebene der Vorstellung in der Chunqiu-Periode schon akzeptieren konnte, dass die höchste politische und die höchste religiöse Autorität nicht in ein und derselben Hand lagen.

Moment der Differenzierung zwischen der politischen und der religiösen Autorität nicht in der Stärke des religiösen Glaubens des politischen Führers, sondern darin, ob er die Macht zu einem rein säkularen Zwecke ausübte.[150] In der Form der Stratifikation nahm der Shang-König zwar gleichzeitig die Spitze der politischen und der religiösen Autorität ein und regierte das Volk mittels des Götterdienstes. Die Verwaltungsarbeit usw. der Regierung für das Volk wurden aber schon von diesem Götterdienste unterschieden, zumal es für beide Bereiche auch bereits unterschiedliche Beamte gab.

Folglich gab es neben der gegenseitigen Unterstützung auch den Aspekt der *wechselseitigen Bedingung* zwischen der politischen und der religiösen Entwicklung. Erstens begannen, wie schon erwähnt, die Shang, die Aufnahme und die Integration der Götter der anderen Clans zu beschränken, als ihre politische Kraft konsolidiert worden war. In der neuen hierarchischen Form der internen Differenzierung wurden viele Götter nicht mehr verehrt und verschwanden. Zweitens muss das Ti, das möglicherweise von den Vorfahren der Shang stammte,[151] wegen der Entwicklung dieser neuen hierarchischen Form der internen Differenzierung die Eigenschaft als Schutzgott der Shang verloren haben und *unpersönlich* geworden sein. Erst damit konnte es die Position der höchsten Gottheit sicher besetzen und die *Inklusion* der anderen Clans erreichen. Die Orakelinschriften zeigen, dass das Ti gerade eine solche unpersönliche Eigenschaft hatte. Es handelte nicht nach dem Opfer/Belohnung-Muster. Es bestrafte auch die Shang und stand manchmal auf der Seite der Feinde derselben.[152] Insofern konnte die durch die politische Entwicklung ausgelöste neue Entwicklung im religiösen Bereich umgekehrt die Wahl der politischen Handlung *beschränken.* Das Ti der Shang-Zeit hatte aber *keine moralische Färbung.* Das Muster seines Handelns stellte sich als eine unvorhersehbare reine Kontingenz dar und konnte deshalb keine große Leitwirkung auf das menschliche Verhalten haben. Erst als die Religion in der *Zhou-Zeit* aufgrund des Aufkommens der Konzeption des *Himmelsmandats* mit der Moral eng verbunden wurde, konnten die religiösen Vorstellungen deutlicher die Politik bedingen.

Schließlich wurde eine neue Form der *Differenzierung* zwischen dem *politischen* und dem *religiösen Zentrum* durch die Gewohnheit, die Hauptstadt zu verlegen, ermöglicht, als die interne Differenzierung sich in der hierarchischen Form durchgesetzt hatte. Nach der Gewohnheit der Drei Dynastien war der Name der Stadt, in der sie jeweils ihre Dynastie begründeten, der Name der jeweiligen Dynastie. Der Ahnentempel dieser frühesten Hauptstadt genoss immer den höchsten religiösen Status und wurde zum religiösen Zentrum der Dynastie. Wichtige Riten mussten in diesem religiösen Zentrum veranstaltet werden und fanden also nicht an dem Ort statt, wo der König später wirklich wohnte, obwohl dieser die

---

[150] Siehe ders., 1971, S. 315.

[151] Was die Quelle des Ti gewesen sei, ist eine Streitfrage. Eine jüngere Zusammenfassung findet sich bei Eno, 1984, S. 52ff.; ders., 1990.

[152] Vgl. Tsung-tung Chang, 1970, S. 239; Keightley, 1978, insb. S. 218ff., 223. Je länger die Vorfahren verstorben waren, desto mehr wurden sie respektiert. Man dachte, dass sie einen größeren Einflussbereich hätten. Sie bekamen deshalb auch mehr Opfer. Entsprechend übten sie ihre Macht unpersönlicher aus.

höchste religiöse Autorität hatte. Andererseits konnte das politische Zentrum wegen der Suche nach Kupfer und Zinn oft verlegt werden. Dadurch wurde die politische Hierarchie periodisch reorganisiert. Außerdem tauchten einige nicht von der Politik abhängende religiöse Zentren, deren Orte als günstig für die Kommunikation zwischen dem Himmel und der Erde angesehen wurden, vor dem Hintergrund des Schamanismus auf.[153] Aufgrund der Ausdifferenzierung der religiösen Zentren und der professionellen religiösen Eliten konnte die hierarchische Beziehung zwischen der Politik und der Religion im Bereich der Religion dann zeitweise *umgekehrt* werden.[154]

*2.2.8. Die Kosmologie des „Denkens des Einen" und die Ersetzung von Ti durch Tian*

Aus den Orakelinschriften geht hervor, dass der König Shang sich selbst oft mit dem Ausdruck „Ich, der einzige Mensch" (余一人) bezeichnete und als ein wichtiges *Medium für die Verbindung zwischen dem Himmel und der Erde* betrachtete.[155] Die Vorstellung, dass der Kosmos im Prinzip als eine *harmonische* Ordnung angesehen und der *Monarch* als Schlüssel für die Verbindung zwischen dem Himmel und dem Menschen in dieser Ordnung betrachtet wurde, hatte ohne Zweifel mit dem Monopol der Regierenden über den Kommunikationskanal zwischen der Welt der Götter und der realen sozialen Welt zu tun. Sie stand aber in keinem engen Zusammenhang mit den damaligen religiösen Vorstellungen. Das Pantheon der Shang ähnelte zwar dem Henotheismus, mit dem Ti als Leiter. Aber seine Organisation war nicht so streng wie die reale Hierarchie der politischen Verwaltung. Der König an der Spitze der Hierarchie der Verwaltung entsprach auch nicht dem höchsten Gott Ti. Er konnte nur mit Hilfe seiner Vorfahren, die als Medium fungierten, mit dem Ti kommunizieren.[156] Daneben gibt es keinen Anhaltspunkt für die Vorstellung, dass das Ti oder irgendein anderer Gott eine harmonische Ordnung garantiert hätte. Man dachte eher, dass die Bildung der sozialen Ordnung von der menschlichen Bemühung abhänge. Die um den König herum organisierte *reale politische Operation* war der Schlüssel für die Bildung der Ordnung. Die Kraft der Geister der Vorfahren und die Kommunikation zwischen dem Himmel und der Erde legitimierten nur die Besetzung der *Position* des Königs durch eine bestimmte Person oder eine bestimmte Familie. Daraus war aber nicht die Vorstellung zu entwickeln, dass der König der Schlüssel zur Herausbildung einer Ordnung sei. Umgekehrt gab es in China auch keine Vorstellung vom Bösen als einer Substanz. Der Fehler, die Sünde oder die Unordnung wurden als Folgen eines durch das *Übermaß* ausgelösten *Verlustes des Gleichgewichtes* behandelt. Die Ordnung war mit der Wiederherstellung des Gleichgewichtes zu erreichen.[157]

---

[153] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1990, Kap. 2, S. 52ff..
[154] Über die Umkehrung der Hierarchie siehe das 1. Kapitel.
[155] Vgl. Keightley, 1978, S. 213; Wheatley, 1971, S. 52, 60.
[156] Der früher vorherrschenden Meinung nach wurden die Opfer dem Ti nicht direkt dargebracht. Eine Gegenmeinung vertritt Tsung-tung Chang, 1970, S. 221ff..
[157] Siehe Creel, 1975, S. 13, 47.

Wir teilen Creels Auffassung, dass es in China eine von ihm als *Sinismus* bezeichnete Weltanschauung schon vor der Entstehung des Konfuzianismus und des Taoismus gegeben habe. Das Wort „*Dao*“ (道) war der Kernbegriff dieser Weltanschauung. Einerseits bezeichnete es eine harmonische und ideale universale Ordnung, welche *die soziale und die natürliche Welt einschloss*. Es bedeutete gleichzeitig das in der aktuellen sozialen Welt *zu verwirklichende* Prinzip und Ideal.[158] Ein solches „*Denken des Einen*“ war völlig anders als der Monotheismus.[159] In der chinesischen Kosmologie war ein Gott als Schöpfer *nicht nötig*. In den Worten von Laozi wurde dies so formuliert: „Das Dao erzeugt die Eins. Die Eins erzeugt die Zwei. Die Zwei erzeugt die Drei. Die Drei erzeugt alle Dinge“.[160] Man dachte, dass alle Dinge durch das Dao als ein abstraktes Prinzip, als das *es auch in die durch sich selbst geschaffene Natur eingeschlossen werde*, hergestellt würden. Nur dann, wenn es keinen Verstoß gegen das abstrakte Prinzip des „Einen“ gab, wurde, wie man glaubte, ein harmonischer Zustand der Ordnung sichergestellt. Die erst seit der Östlichen Zhou-Zeit in der Literatur zu findende Legende von der Schöpfung der Welt durch „Pangu“ (盤古) beinhaltete zwar ähnliche Vorstellungen wie der Kosmotheismus.[161] In der chinesischen Tradition wurde Pangu aber selten als Gott betrachtet. Noch wichtiger ist, dass er damit niemals eine Führungsposition im Bereich der Politik oder der Religion bekam.[162]

In der Zhou-Zeit wurde diese Kosmologie nicht nur bereichert, sondern es kam auch zu einer wichtigen *Innovation*. Erstens wurde *das Ti durch den Begriff „Tian“* (天, Himmel) *substituiert*.[163] Zweitens kam der neue Aspekt der *Moral* hinzu. Diese Innovation führte die Möglichkeit einer *Verbindung* von Kosmologie, Politik, Religion und Moral herbei und begünstigte weiter eine begriffliche Entfaltung in Richtung einer *Homologie* zwischen der sozia-

---

[158] Vgl. Creel, 1975, S. 45f.. Weil die Nachrichten über diese Weltanschauung aus der Zeit vor der Zhou-Zeit spärlich sind, bringen wir sie hier hauptsächlich mit der Hilfe der späteren, reifen Version zum Ausdruck.

[159] Unser Argument wird hier von Assmanns, 1993, Unterscheidung zwischen dem politischen Monotheismus und dem kosmologischen Monotheismus angeregt. Der Ausdruck „Denken des Einen“ wird ebenfalls aus der Ägyptologie übernommen. Wegen des unterschiedlichen Gegenstandes ist seine Bedeutung natürlich anders als bei seiner ursprünglichen Verwendung.

[160] Zitiert nach Wilhelm, 1948, S. 74, mit Modifikation.

[161] Über diese Legende siehe Bodde, 1961, S. 383. Außerdem gehört sie zur Tradition des peripheren Südens.

[162] Im Grunde genommen stimmen wir der Behauptung von Needham, 1974, S. 98, dass es in China keinen Schöpfungsgott gegeben habe, zu. Nach dem alten chinesischen Denken war alles in der Natur. Die übernatürlichen Götter oder Kräfte waren nicht Grundlage der natürlichen und menschlichen Ordnung. Needham wird hier nach Ying-Shih Yü, 1992, S. 127, zitiert. Vgl. ferner auch Kwang-Chih Changs, 1994, S. 299ff.; ders., 1978, S. 155ff., Studien über die chinesischen Mythen der Weltschöpfung und des Weltheiles. Selbst wenn die spätere Ersetzung des Ti durch den Begriff „Tian“ (天, Himmel) eine Verknüpfung zwischen dem „Denken des Einen“ und der religiösen Vorstellung des höchsten Gottes ermöglichte und zu der Konzeption führte, dass alles aus dem Himmel stamme, hatte der kosmologische Himmel immer noch keine Eigenschaft der Persönlichkeit. Er kann gut von dem personifizierten Himmel, der das Gute belohnte und das Böse bestrafte, unterschieden werden. Siehe die folgende Diskussion.

[163] Der vorherrschenden Meinung nach gab es während der Shang-Zeit keinen Begriff „Tian“. Oder die Shang hatten höchstens eine Art von physikalischer Vorstellung vom Himmel. Der Himmel wurde zu ihrer Zeit in China niemals als ein personifizierter Gott angesehen. Dagegen war das Ti ein personifizierter Gott und nicht die Natur oder ein Teil der Natur, obwohl es die natürlichen Kräfte kontrollieren und den natürlichen Göttern befehlen konnte. Vgl. dazu Creel, 1970, Appendix C; Eno, 1984, Kap. 2; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 385ff..

len und der kosmischen Ordnung. Früher wurde in der Forschung die Ersetzung des Ti durch den Tian meist als eine natürliche Folge der Tatsache angesehen, dass die Zhou den von ihnen verehrten Tian mit dem von den Shang verehrten Ti gleichgesetzt haben. Die mit der Moral zusammenhängende Konzeption des Himmelsmandats wurde als eine *politische Propaganda* der Zhou betrachtet, um deren „revolutionäres“ Verhalten zu legitimieren. Eine solche handlungstheoretische Auffassung kann zwar einige Aspekte der Fakten deutlich werden lassen. Sie schiebt aber gleichzeitig die wichtigste Frage, *wieso* diese Ersetzung *erfolgreich* sein konnte, ins Dunkel. Die direkte Assoziation, dass der militärische Erfolg der Zhou die Akzeptanz ihrer Vorstellungen gewährleistet habe, ist zu naiv. Im Allgemeinen war die Kultur der Zhou am Beginn ihres Aufstiegs niedriger als die Kultur der Shang. Unserer Ansicht nach ist die Frage dieser Ersetzung nur dann befriedigend zu beantworten, wenn wir zunächst die Frage danach, wie die Verwechselung und die Innovation in der Wiederholung der Semantik entstanden sind, vom Gesichtspunkt der *Kommunikation* beantworten und die *Wechselwirkung zwischen der Semantik und der gesellschaftlichen Struktur* gleichzeitig in Betracht ziehen.[164]

Wenn die Shang hörten, dass die Zhou das Ti mit dem Tian bezeichneten, verstanden die Shang im Normalfall natürlich mittels des ihnen *vertrauten* Ti, was die Zhou mit dem Tian meinten. Folglich kam die Operationsweise, das Unvertraute in die Kategorie des Vertrauten einzuführen, sowohl bei den Zhou als auch bei den Shang vor.[165] Die Frage der Vertrautheit zeigte gerade, dass die Ersetzung des Ti durch den Tian nicht als selbstverständlich anzusehen war. Wenn die zwei Bezeichnungen Ti und Tian verwechselt und zur Bezeichnung Tian verdichtet wurden, war dies *sowohl eine alte als auch eine neue* Bezeichnung, die eine Gleichheit mit und einen Unterschied von den ursprünglichen Ti und Tian aufwies. Wenn es keinen *Knotenpunkt*, keine als identisch zu erkennende Grundlage zwischen dem Ti und dem Tian gab, versagte entweder eine solche Gleichsetzung und die zwei Bezeichnungen mit den unterschiedlichen Referenzen blieben erhalten, oder jener Mangel führte dazu, dass die neue Bezeichnung sehr divergente und heterogene Bedeutungen beinhaltete. Die historische Wirklichkeit hat bewiesen, dass diese Gleichsetzung erfolgt ist. Das den Erfolg dieser Gleichsetzung begleitende Problem der *Auslassung der Referenz* verwirrt heute allerdings die Forscher. Folglich gibt es nicht nur ein Missverständnis und einen Streit über die Bedeutung von Ti und Tian. Auch die Bedeutsamkeit der mit dieser Gleichsetzung entstehenden *Wende* ist immer im Schatten geblieben. Z. B. ist die ursprüngliche Bedeutung des Ti als Vorfahr in der Zhou-Zeit erhalten geblieben. Einige Wissenschaftler behaupten daher, dass der Tian der Vorfahr der Zhou gewesen sei.[166] Sie beachten nicht, dass das Ti sich während der Shang-Zeit schon mit

[164] Eine detaillierte Analyse dazu findet sich bei Chih-Chieh Tang, 2000a.

[165] Vgl. die Diskussion über den Zusammenhang zwischen der Wiederholung der Bezeichnung und der Unterscheidung vertraut/unvertraut bei Luhmann, 1988e, S. 95f..

[166] Daneben unterstützen diese Wissenschaftler ihre Behauptung auch gerne mit dem Ausdruck „Tianzi“ (天子, Sohn des Himmels). Das erscheint uns aber nicht überzeugend. In den Bronzeinschriften der Shang-Zeit gab es schon den Ausdruck Tianzi. Seine Bedeutung war aber nichts anders als die von „Dazi“ (大子,

der Bildung des Systems auf höherer Ebene und seiner internen hierarchischen Differenzierung allmählich von der Kategorie des Vorfahren befreit und zum abstrakten, unpersönlichen höchsten Gott entwickelt hat. Diese Gleichsetzung war von den Shang zu akzeptieren, weil sie diese Eigenschaften, die das Ti hatte, auch im Tian finden konnten.

Anhand der Beschreibungen des Tian und des Ti in der Literatur zu Beginn der Zhou-Zeit können wir feststellen, dass der mit dem Ti verwechselte Tian der höchste Gott war, dessen Einflussbereich die *gesamte bekannte soziale Welt* einschloss, und nicht ein auf einen bestimmten Clan oder ein bestimmtes Gebiet begrenzter Gott.[167] Im Gedicht „Huangyi“ (皇矣) des „Shijing“ (詩經) wurde Folgendes erzählt: „Great is God,/Beholding this lower world in majesty./He surveyed the four quarters [of the kingdom],/Seeking for some one to give settlement to the people./Those two [earlier] dynasties/Had failed to satisfy Him with their government;/So throughout the various States,/He sought and considered,/For one on which he might confer the rule./Hating all the great [States],/He turned His kind regards on the west,/And there gave a settlement [to king T'ae].“[168] Im Kapitel „Zhaogao“ (召誥) des „Shangshu“ wurde auch Folgendes aufgezeichnet: „The dynasty of Xia was to enjoy the favouring decree of Heaven for so many years, (...) The fact was simply that, for want of the virtue of reverence, the decree in its favour prematurely fell to the ground. (...) The dynasty of Yin was to enjoy the favouring decree of Heaven for so many years (...) The fact simply was that, for want of the virtue of reverence, the decree in its favour prematurely fell to the ground.“[169] Falls die Zhou nicht mit der Situation, als Minderheit zu regieren, konfrontiert worden wären, hätten sie vielleicht noch den von ihnen verehrten Gott den Shang aufdrängen können. Die wirkliche Situation zwang aber die Zhou, einen *gewundenen* Weg zu gehen. Nur indem sie den Tian dem Ti gleichsetzten, konnten sie versuchen, ihr revolutionäres Verhalten mit dem Begriff Himmelsmandat zu *legitimieren.* Selbstverständlich mussten der Tian und das Ti der *unpersönliche höchste Gott* sein, der die Shang und die Zhou bestrafen konnte, wenn eine solche politische Propaganda wirksam sein sollte. Die zwei obigen Zitate zeigen, dass der Tian und das Ti eine solche Eigenschaft in der räumlichen und der zeitlichen Dimension hatten. Die Xia-, die Shang- und die Zhou-Dynastie wurden dabei als eine Sukzession innerhalb einer gleichen Tradition interpretiert. Das reflektierte die weitere strukturelle Entwicklung: Das System auf höherer Ebene, also der *„Mittelstaat“* (中國, Zhongguo), war ausdifferenziert, und die Verlegung des politischen Zentrums (oder: der Dynastiewechsel) wurde nun zu einem internen Ereignis. Gerade wegen einer solchen Realität mussten der Tian und das Ti sich zum abstrakten, unpersönlichen höchsten Gott entwickeln.

---

der große Sohn). Siehe Eno, 1984, S. 69, 117f., Anm. 53.

[167] Jüngere Untersuchungen zeigen, dass die Kohäsion des so genannten „Bewusstseins der Menschen der westlichen Länder“ eine Grundlage für die Eroberung des Gebietes der Shang durch die Zhou war. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 322ff.; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 394ff.; Ming-Ke Wang, 1997, S. 213ff.. Insofern musste der Tian ein Gott sein, der außer von den Zhou auch von den mit ihnen verbündeten Clans akzeptiert werden konnte.

[168] Zitiert nach Legge, 1970a, S. 448f..

[169] Zitiert nach Legge, 1970c, S. 429f..

Abgesehen davon, dass es eine Grundlage dafür gab, den Tian und das Ti als miteinander identisch zu betrachten, war es eine wichtige Ursache für den Erfolg der Gleichsetzung des Tian mit dem Ti, dass eine solche Entwicklung im Bereich der Vorstellungen selbst auch *wünschenswert* war. Vom Anblick des konkreten physikalischen Himmels ausgehend, konnte man leicht aufgrund seiner Eigenschaften der Sichtbarkeit und der Ubiquität einen Himmelsgott als den höchsten Gott der Welt assoziieren. Aus dem Faktum, dass der Himmel ein Teil der Natur war, war auch die Vorstellung nicht schwer zu deduzieren, dass der Himmel als der Ursprung und der Vertreter der kosmischen Ordnung fungiere.[170] Wenn solche verschiedenen Bedeutungen zum abstrakteren Begriff „Tian“ (Himmel) verdichtet wurden, konnte die mit der Verdichtung verbundene Auslassung der Referenz eine große *Flexibilität* bewirken, die einen *Zusammenfluss* von früher zu verschiedenen Bereichen gehörenden und nicht miteinander zu verbindenden Vorstellungen ermöglichte und dadurch eine *systematisiertere* Konzeption mit einem *weiteren Blickfeld* prägen konnte. Z. B. konnte die so genannte Weltanschauung „Sinismus“ jetzt auch mit dem Begriff des Himmels zum Ausdruck gebracht werden: „Heaven, in giving birth to the multitudes of people,/To every faculty and relationship annexed its law./The people possess this normal nature,/And they [consequently] love its normal virtue“.[171] Und: „Heaven does not speak; yet the four seasons run their course thereby, the hundred creatures, each after its kind, are born thereby. Heaven does no speaking!“[172] Das Ti hatte dagegen ein zu deutliches Merkmal der *personifizierten* Gottheit und konnte nicht mit der schon früher entwickelten Kosmologie verknüpft werden. Wenn das Ti dem Tian gleichgesetzt wurde, ging die ursprüngliche Bedeutung des Ti nicht nur nicht verloren, sondern wurde noch bereichert. Deshalb freute man sich darüber, diese Gleichsetzung akzeptieren zu können. Am Ende wurde diese Gleichsetzung zur Ersetzung, weil die Vorstellung vom Ti nicht zur Verknüpfung der Vorstellungen in den anderen Bereichen beitragen konnte.

### *2.2.9. Die Homologie zwischen der sozialen und der kosmischen Ordnung*

Nachdem die Ersetzung des Ti durch den Tian eine Verbindung zwischen den unterschiedlichen Bereichen gebahnt hatte, begünstigte die mit dieser Ersetzung entstehende Wende dann die Vorstellung von einer *Homologie zwischen der sozialen und der kosmischen Ordnung*: „Heaven, to protect the people on the earth, made for them rulers, and made for them teachers.“[173] Und anderswo heißt es: „The ruler is the host of the spirits, and the hope of the people. (...) Heaven, in giving birth to the people, appointed for them rulers to act as their

[170] In Bezug auf den Zweck unserer Diskussion brauchen wir keine feine Unterscheidung zwischen dem metaphysischen und dem kosmologischen Himmel zu treffen, wie Sze-Kwang Lao, 1986, S. 80, betont hat. Yu-lan Fung, 1952, S. 31, behauptet sogar, dass das Wort Tian fünf verschiedene Bedeutungen gehabt habe.

[171] Zitiert nach Legge, 1970a, S. 541.

[172] Zitiert nach Waley, 1988, S. 214.

[173] Zitiert nach Legge, 1970c, S. 286, mit Modifikation.

superintendents and pastors, so that they should not lose their proper nature.“[174] Der *Monarch* befand sich nun nicht nur in der kritischen Position, die Verbindung zwischen der sozialen und der natürlichen Welt zu bilden. Er wurde auch vom Himmel eingesetzt und entsprach dem Himmel direkt.[175] Infolgedessen trat die *Politik* nach und nach als der leitende Bereich der Gesellschaft hervor. Der Monarch, der Vater, der Lehrer und überhaupt der Senior wurden in dieser homologen Ordnung als Figuren respektiert, denen zu gehorchen war.[176] Aufgrund der späteren politischen Vereinigung wurde die Vorstellung, dass der Monarch und der Senior hochgeachtet werden sollten, noch verstärkt. In der Han-Zeit hielt man dann die Existenz des Monarchen für ein Kriterium der *Unterscheidung zwischen den Chinesen und den Fremdvölkern.*[177] Für die Chinesen bedeutete das Fehlen des Monarchen die *Unordnung*, weil die Menschen ob dieses Mangels unbedingt in die – dann im 17. Jahrhundert von Hobbes beschriebene – schreckliche Situation des „all against all“ geraten mussten.

Offenbar konnte die homologe Konzeption gut mit dem Prinzip der Feudalordnung auskommen. Trotz seiner erhabenen Position als „*Sohn des Himmels*“ musste der König jedoch gleichzeitig die Aufgabe der Erhaltung einer *harmonischen Ordnung*, also der Verwirklichung des „Dao“, tragen, weil „der Große Himmel ihm dieses Mittlere Königreich mit seinem Volk gegeben hatte.“[178] Ob er seinen Thron behalten konnte, hing dann von der Erfüllung dieser Aufgabe ab. Entsprechend heißt es: „To revere and honour the way (dao) of Heaven is the way ever to preserve the favouring regard of Heaven.“[179] Obwohl die homologe Konzeption dazu führte, dass der Status des Monarchen selbst zu verehren und zu legitimieren war, wurde sein Verhalten (oder noch allgemeiner gesagt: die Politik) *umgekehrt* durch die Vorstellung vom Himmelsmandat bedingt. Der mit dem Ti verwechselte Tian war kein ethisch neutraler Gott mehr, sondern ein Handelnder mit einem Willen, der das Gute belohnen, das Böse bestrafen wollte und den Herrscher auswechseln konnte. Sein Wille war aber nicht

---

[174] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 466.

[175] Nach der Erzählung im Kapitel „Jinteng“ (金滕) des „Shangshu“ verhielten sich die Zhou anfangs noch nach der Vorstellung der Shang, mit dem Ti oder dem Tian mittels der Hilfe der Vorfahren als Medien zu kommunizieren. Außerdem garantierte auch der Himmel die harmonische Ordnung der Welt nicht, obwohl er einen ethischen Charakter hatte.

[176] Vgl. dazu das Kapitel „Lilun“ (禮論) des „Xunzi“. Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Köster, 1967, S. 243f..

[177] Z. B. wurden die Qiang (羌) im Kapitel „Xiqiangzhuan“ (西羌傳) des „Houhanshu“ (後漢書) so beschrieben: „Bei ihnen wurden kein Monarch und kein Minister eingesetzt. Deshalb gab es keine vereinigte Regierung. Wenn sie stark waren, machten sie sich zu jeweils unabhängigen Häuptlingen. Wenn sie schwach waren, wurden sie zu Abhängigen. Sie bekämpften einander mit Gewalt und betrachteten die Gewalt als Kriterium für alle Dinge.“ (eigene Übersetzung). Dagegen wurden die Hunnen (匈奴, Xiongnu), die einen Monarchen hatten, im Norden zwar auch moralisch verachtet. Sie wurden aber nicht als so barbarisch wie die Qiang angesehen. Es gab sogar eine Legende, nach der sie von den Huaxia abstammten. Umgekehrt wurden die Qiang als Nachkommen der Miao angesehen, die in der alten Zeit oft rebelliert hatten. Im Detail siehe dazu Ming-Ke Wang, 1997, S. 292ff.. Vgl. ferner die Diskussion über den konfuzianischen Begriff des „Menschen“ im Altertum bei Jian-Wen Wang, 1995, Appendix.

[178] Zitiert nach Legge, 1970c, S. 418. Übersetzung von Ch.-Ch. Tang.

[179] Zitiert nach Legge, 1970c, S. 183.

direkt zu ersehen und nur aus den *Meinungen des Volkes* zu eruieren.[180]

Weil die Konzeption des Himmelsmandats durch den *fremdreferentiellen* Umweg der Stimmung im Volke entfaltet wurde, fiel die gesellschaftliche Entwicklung *nicht* in die Phase „Yiren-Shishen" zurück. Man dachte nicht, dass der Himmel schon die kosmische Harmonie gewährleiste. Man machte die Bildung der Ordnung immer noch abhängig von den realen politischen Operationen. Die oben aus dem Kapitel „Zhaogao" des „Shangshu" zitierte Passage zeigt, dass man den Gewinn und den Verlust des Himmelsmandats mit der *Moral*, mit dem *menschlichen Verhalten* erklärte. Aus dem gleichen Blickwinkel interpretierte man die vergangene Geschichte. Eine solche Interpretation transformierte die „*Vergangenheit*" in die nicht zu vergessende „*fundierende Geschichte*", in den *Mythos*, und stellte dadurch eine Verbindung mit der Zukunft her.[181] Unter dem Einfluss einer solchen *humanistischen* Tendenz wurde die Bedeutsamkeit der *Riten* nach und nach durch ihre *Interpretation* ersetzt, sowohl im religiösen als auch im politischen Bereich. Obwohl das Himmelsmandat nicht konstant war, stand man nicht mehr einer völlig unmessbaren, sondern einer *durch die Moral bedingten Kontingenz* gegenüber, wie die folgende Erzählung zeigt: „Heaven is not to be trusted. Our course is simply to seek the prolongation of the virtue of the Tranquilizing king, and Heaven will not find occasion to remove its favouring decree which king Wen received."[182] Man erhielt keine Garantie der ewigen Fürsorge des Himmels mehr und musste die Verantwortung für sein Verhalten selbst übernehmen. Wenn aber der Maßstab moralischer Werte und der Ursprung der Gewissheit ins *Diesseits* verschoben wurden, vermochte der Mensch umgekehrt die Gewissheit, dass er schließlich der Fürsorge des Himmels teilhaftig werden konnte, mittels eigener moralischer Kultivierung zu gewinnen und in der realen unheilvollen Situation noch an dem festhalten, was der Vernunft und der Moral nach getan werden sollte.[183]

### *2.2.10. Die Entstehung des „Mittelstaates" im Kontext der Unterscheidung Huaxia/Manyi*

Zum Schluss wollen wir über die Entstehung des „Mittelstaates" (中國, Zhongguo) und die Unterscheidung Huaxia/Manyi (蠻夷, barbarische Fremdvölker) diskutieren. Das Herrschaftsgebiet der Shang-Dynastie hatte schon ungefähr die Größe eines Reiches. Es gab auch Ausdrücke wie „Zhongshang" (中商), „Zhongyi" (中邑) und „Tianyishang" (天邑商). Diese

---

[180] Siehe z. B. Legge, 1970c, S. 409f.. Vgl. ferner auch Fu-kuan Hsü, 1994, S. 28ff..

[181] Vgl. Assmann, 1997, S. 75ff.. Dabei werden die Geschichte und der Mythos einander nicht als Gegensatz zwischen der Realität und der Fiktion gegenübergestellt. Einerseits ist die Geschichte von der einfach geschehenen Vergangenheit zu unterscheiden. Andererseits kann die (aber natürlich nicht jede) Geschichte wie der Mythos auch eine Funktion der Fundierung haben. Die fundierende Geschichte ist gerade eine solche, an der sich die Bildung der Ordnung orientiert.

[182] Zitiert nach Legge, 1970c, S. 477.

[183] Gerade im diesen Sinne äußerte Konfuzius die heroischen Worte: „Heaven begat the power (de, 德, Tugend - Ch.-Ch. Tang) that is in me. What have I to fear from such a one as Huan Tui?"" (zitiert nach Waley, 1988, S. 127). Eine deutsche Übersetzung bei Wilhelm, 1974, S. 86.

waren aber endogene Bezeichnungen. Im Grunde genommen waren sie eine *„egozentrische" Projektion* und bedeuteten *nicht*, dass die bekannte soziale Welt schon im Prinzip in ein gleiches System, dessen Zentrum die Hauptstadt der Shang war, integriert worden wäre. Es gab zwar den Unterschied „unsere Seite/andere Seite". Aber die Grenze dieser „unseren Seite" – des Gebietes der Shang und ihrer Verbündeten – wurde nicht so erweitert, dass sie der Grenze des Systems auf höherer Ebene, also unter Einschluss aller von den Shang „regierten" Menschen, entsprochen hätte. Ein diese „unsere Seite" bezeichnender Eigenname war auch nicht zu finden. Als die Zhou mit dem Status „Menschen der westlichen Länder" an die Stelle der Shang als Leiter der Zhongyuan-Zone traten, begann sich die Situation zu ändern. In den Inschriften der Bronze „Hezhun" (何尊), die schätzungsweise kurz nach der Eroberung des Gebietes der Shang durch die Zhou hergestellt wurde, ist die folgende Passage zu lesen: „Ich habe vor, im Mittelstaat zu wohnen und die Bevölkerung dort zu regieren."[184] Das bedeutet, dass die Zhou die von den Shang vertretene Tradition als *Orthodoxie* anerkannten, obwohl die Zhou die Position des politischen Zentrums durch deren Eroberung gewonnen hatten. Das früher von den Shang regierte Gebiet wurde als *Mittelstaat* geehrt. Die Zhou ließen sich trotz ihrer politischen Überlegenheit freiwillig in die von den Shang geprägte Kultur integrieren.[185] Obwohl die Shang durch ihre Niederlage zu Unterworfenen heruntergekommen waren, blieb ihre Kultur am Anfang der Zhou-Zeit im Allgemeinen höher als die Kultur der Zhou als der Regierenden.[186] Die Tatsache, dass das politische Zentrum derart das kulturelle Zentrum respektierte, trug nicht nur zur *Stabilisierung* der Regierung der Zhou als Minderheit bei, sondern begünstigte auch die *Ausdifferenzierung* des „Mittelstaates", nämlich des Systems auf einer höheren Ebene, und die Expansion seines Umfangs.

Die Vorfahren der Zhou hatten einmal unter den Fremdvölkern Rong (戎) und Di* gelebt und in dieser Zeit Viehzucht betrieben.[187] Nachdem die Zhou mit anderen westlichen Clans die Shang besiegt hatten, wendeten sich die Zhou, wie gesagt, der von den Shang vertretenen östlichen *Tradition der Huaxia* zu. Das führte zu einer Veränderung der Beziehung zwischen den Zhou und den Rong von der Harmonie zur Spannung und schließlich zum Untergang der Westlichen Zhou-Dynastie. Im Verlauf der Konsolidierung der Feudalordnung veranlasste der reale *Interessenkonflikt*, der infolge der militärischen Kolonisierung, des Kampfes um das Land und der Unterschiede der Lebensstile entstanden war, die Menschen, *sich selbst als*

[184] Eine kurze Zusammenfassung dieser Inschriften bei Hsu/Linduff, 1988, S. 96.

[185] In diesem Sinne sagte Konfuzius: „Die Menschen, die früher in den zivilisierten Zustand mit dem Ritus und der Musik getreten sind, sind jetzt die Regierten (Yeren, 野人). Die Menschen, die später in den zivilisierten Zustand mit dem Ritus und der Musik getreten sind, sind jetzt die Regierenden (Junzi, 君子). Falls ich als Beamter angestellt werde, will ich den Institutionen der Menschen, die früher in den zivilisierten Zustand getreten sind, folgen." (eigene Übersetzung). Die Übersetzungen bei Waley, 1988, S. 153, und Wilhelm, 1974, S. 112, finden wir problematisch. Vgl. ferner Wei-Zhi Si, 1997, S. 417.

[186] Vgl. Zheng-Sheng Du, 1992, S. 274ff.; Hsu/Linduff, 1988, S. 37ff., 69ff..

[187] Über die Geschichte der Zhou vor der Begründung der Dynastie siehe Zheng-Sheng Du, 1992, S. 273ff.; Hsu/Linduff, 1988, Kap. 2; Wei-Zhi Si, 1997, Kap. 10.

*Huaxia streng von den Manyi zu unterscheiden.*[188] Die Stadtstaaten der Huaxia reagierten auf den realen Interessenkonflikt und den Kampf um die Ressourcen mit der Ausprägung einer *ethnischen Identität auf höherer Ebene*. Sie betrachteten den Stadtstaat, der eine gleiche Kultur hatte, als Bundesgenossen, und stützten einander, um zusammen die Fremdvölker abzuwehren oder in deren Gebiete einzufallen. Die in dieser Zeit konstruierten Hauptkriterien für die Unterscheidung der Huaxia von den Fremdvölkern lagen in dem *Ackerbau* und der *Sesshaftigkeit*.[189]

Es ist zu erwähnen, dass die Bezeichnungen der in den vier Himmelsrichtungen wohnenden Fremdvölker als Yi** im Osten, Rong im Westen, Man im Süden und Di* im Norden Konstruktionen der *späteren* Zeit waren. Z. B. war die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Rong eine Waffe oder überhaupt etwas, das mit dem Militär zu tun hatte. Ferner wurde es konkret zur Bezeichnung des (vor allem guten) Kämpfers verwendet. Es hatte nicht die diskriminierende Bedeutung des barbarischen Fremdvolkes. Die Rong mit dem Clansnamen Jiang (姜) hatten sogar eine langfristige und stabile Beziehung der Eheschließungen und der Koalition mit den Zhou. Seit langem lebten die so genannten Yi**, die im Osten wohnten, auch schon vom Ackerbau und waren mit den Huaxia verschmolzen. Außerdem wohnten die Huaxia und die so genannten Manyi früher *im selben Siedlungsraum*. Es gab keine deutliche, geographische Grenze zwischen den beiden. *Erst seit der Chunqiu-Periode* wurden die früher in der Zhongyuan-Zone wohnenden Manyi unter dem Druck der Koalition der Stadtstaaten der Huaxia vernichtet, vertrieben oder assimiliert und verschwanden schließlich völlig. Weil die Hauptkriterien für die Unterscheidung zwischen den Huaxia und den Manyi der Ackerbau und die Sesshaftigkeit waren, wurde die Grenze des ursprünglich nach der *Kultur* definierten „Mittelstaates" oder der Huaxia in die Richtung einer *Überschneidung* mit der Grenze der *geographischen* Zone, die für den Ackerbau geeignet war, ausgeweitet. Folglich entstand, wie im Anschluss an Lattimore zu formulieren ist, eine „*frontier of exclusion*" im Norden.[190] Nach Abwägung der Vor- und Nachteile wurde seit der Zhanguo-Periode die Große Mauer durch die Staaten der Huaxia gebaut, um die Angriffe der Nomadenvölker abzuwehren. Obwohl diese Mauer die Chance der Expansion der Huaxia begrenzte, bildeten die Steppe und die Wüste für die Huaxia ohnehin eine nicht zu benutzende Zone. Der Süden war dagegen eine „*frontier of inclusion*". Das Reich der Huaxia versuchte immer, den Süden in sein Terri-

---

[188] Zu diesem Argument und der folgenden Diskussion vgl. Creel, 1970, Kap. 9; Ming-Ke Wang, 1997, Kap. 7-10.

[189] Dafür ist eine Passage im Kapitel „Wangzhi" (王制) des „Liji" ein anschauliches Beispiel: „The People of those five regions - the Middle states, and the Rong (戎), Yi** (夷) (and other wild tribes round them) - had all their several natures, which they could not be made to alter. The tribes on the east were called Yi**. They had their hair unbound, and tattooed their bodies. Some of them ate their food without it being cooked with fire. Those on the south were called Man (蠻). They tattooed their foreheads, and had their feet turned in toward each other. Some of them ate their food without it being cooked with fire. Those on the west were called Rong. They had their hair unbounded, and wore skins. Some of them did not eat grain-food. Those on the north were called Di* (狄). They wore skins of animals and birds, and dwelt in caves. Some of them did not eat grain-food." Zitiert nach Kwang-Chih Chang, 1978, S. 136 (Ergänzung der Zeichen von mir).

[190] Siehe ders., 1962, S. 477.

torium zu inkludieren. In der *Han-Zeit* hatte dann das Reich der Huaxia sein Territorium schon dermaßen erweitert, dass alle für den Ackerbau geeigneten und von der Kontrollfähigkeit des traditionellen Reiches zu erreichenden Gebiete eingeschlossen wurden. Deshalb wurden und werden die Chinesen oft auch die Han genannt.

Mit der Ausprägung der Identität der Huaxia gab es sowohl zwischen den Huaxia und den Manyi als auch zwischen den verschiedenen Staaten der Huaxia gleichzeitig eine *Verschmelzung* und eine *Opposition*. Z. B. hatten die Zhou selbst eine enge Beziehung mit den Rong. Die Qin, die später alle Staaten politisch vereinigten, wurden anfangs auch nicht durch die östlichen Staaten von Huaxia als ihre Angehörigen anerkannt. Hier wollen wir mit Assmanns Unterscheidung zwischen dem „*kulturellen Gedächtnis*" und dem „*kommunikativen Gedächtnis*" erklären,[191] wie die Menschen ein neues Gedächtnis durch die *Umschreibung der Legenden vom Ursprung ihres Clans* schufen und damit die ethnische Verschmelzung bewirkten. Das kommunikative Gedächtnis bedeutet die in informeller Form in der (vor allem oralen) Kommunikation überlieferten und dadurch erhalten gebliebenen Gedächtnisse. Es hat keinen bestimmten Träger. Seine Inhalte reichen normalerweise nicht über drei bis vier Generationen hinaus. Dagegen wird das kulturelle Gedächtnis durch ein bestimmtes Medium und in einer bestimmten Form absichtlich aufrechterhalten. Es gibt oft dafür zuständige Professionelle. Selbst in schriftlosen Gesellschaften existiert diese Unterscheidung. Andererseits gibt es immer noch eine „*fließende Lücke*" zwischen dem kulturellen und dem kommunikativen Gedächtnis, die den betreffenden Menschen oft nicht bewusst, aber dem Beobachter unverkennbar ist, selbst wenn die Schrift zur Verfügung steht. Es gibt also eine immer wechselnde Lücke mit relativ geringer Information zwischen der als das kulturelle Gedächtnis herauskristallisierten fernen Vergangenheit und der rezenten Vergangenheit, über die noch viele Informationen zugänglich sind.

Wenn ein Clan nicht zur Herrschaft gekommen war, wurde seine vollständige Genealogie üblicherweise nicht beachtet. Es gab deshalb oft eine Lücke zwischen dem Urahnen und den Vorfahren der jüngeren Generationen. Im Falle der Zhou waren die Taten der Vorfahren auf Taiwang (太王), der vom König Wen drei Generationen entfernt war, zurückzuführen. Darüber hinaus wurden nur der Stammvater Qi** (棄) und einige wegen ihrer besonderen Verdienste bekannte Vorfahren, z. B. Gongliu (公劉), in das kulturelle Gedächtnis aufgenommen. Dagegen gab es keinen großen Unterschied zwischen der in den Orakelinschriften registrierten und der im „Shiji" beschriebenen Genealogie der Shang-Könige. Trotzdem war eine Lücke zwischen dem Stammvatern Xie (契) und dem Dynastiebegründer Tang (湯) vorhanden. Als die Zhou die Position der politischen Führung in der Zhongyuan-Zone gewannen, wurde der Eindruck, dass sie früher von der Viehzucht gelebt hatten, auf jeden Fall noch im kommunikativen Gedächtnis lebendig gehalten. Die Tatsache, dass sie weiterhin politische Heiraten mit den Rong eingingen, ließ diesen Eindruck auch nicht verschwinden. Zum Glück

[191] Vgl. ders., 1997, insb. S. 48ff..

konnten sie an die Legende, nach der ihr Stammvater Qi** einmal als für die Landwirtschaft zuständiger Beamter angestellt worden war, anschließen und die Verlegenheit in Bezug auf ihren Status und ihre Identität einigermaßen reduzieren. Mit der oben erwähnten Veränderung der gesellschaftlichen Situation fühlte man desto stärker die *Notwendigkeit*, einen *neuen gemeinsamen Gegenstand der Identität* zu finden. Es war aber nicht leicht, das seit langem herauskristallisierte und fest verankerte kulturelle Gedächtnis in kurzer Zeit zu verändern. Stattdessen wurde die Methode der *Hinzufügung* gewählt. Man fügte dem vorhandenen kulturellen Gedächtnis einen neuen Inhalt hinzu, der ihm nicht widersprach und sich der veränderten Situation anpasste. Infolgedessen gab es seit der Chunqiu-Periode eine neue Version über die Stammväter der Shang und der Zhou. Vor dem Hintergrund, dass die Mütter von Xie und Qi** die selben wie in der früheren Version blieben, tauchte plötzlich ein „Diku" (帝嚳) als ihr gemeinsamer Vater auf. Wenn eine solche Aussage vom kommunikativen Gedächtnis in das kulturelle Gedächtnis erhoben wurde, war die Fiktion nach einem Zeitraum von drei bis vier Generationen dann zu einer Wahrheit geworden. Schließlich wurden die Ahnenkulte des Königshofes, die der wirklichen Geschlechterfolge am treuesten und ehrlichsten dienten, auch gemäß dem neu geschaffenen Gedächtnis veranstaltet.[192]

Falls dies das einzige Beispiel wäre, wäre unsere Erklärung zweifelhaft. Aber es ist auch in den als barbarisch geltenden Staaten, z. B. Wu*, Chu und Qin (吳, 楚, 秦), zu sehen, dass man mit der gleichen Methode einen Ahn vor dem Stammesherrn hinzufügte oder einen mit den Huaxia zusammenhängenden Ahn in die fließende Lücke einpasste.[193] Diesbezüglich dürfte ein solches Reaktionsmuster eine *allgemeine Tendenz* unter dem Druck der damaligen gesellschaftlichen Situation gewesen sein. Weil die Mythen und die Legenden erst *während der Bildung des Systems auf höherer Ebene*, „Huaxia" oder „Mittelstaat", als Texte niedergeschrieben wurden, kümmerte man sich hauptsächlich um ihre Funktion der Konsistenzsicherung nach außen, um die *ethnische Verschmelzung* zu erreichen. Die Konsistenz innerhalb der Mythen und der Legenden wurde dagegen für sekundär gehalten. Deshalb können wir heute noch wissen, dass die Aussage, alle Clans der Huaxia stammten von Huangdi (黃帝) ab, ein sozusagen zusammengestückeltes Ergebnis der späteren Zeit war. Die Forderung an die Konsistenz wurde vielmehr mit der *politischen Vereinigung* in der Qin- und der Han-Zeit erhöht. Man konstruierte aktiv eine *vereinigte Weltanschauung* und projizierte die Vorstellung von der Vereinigung auf die Vergangenheit. Die verschiedenen Legenden über die Genealogien wurden dann integriert und systematisiert. Am Ende entstand die *lineare Sukzession* von den

[192] Vgl. das Kapitel „Luyu" (魯語) des „Guoyu" und das Kapitel „Jifa" des „Liji". Die Aufzeichnungen über die Kulte der Zhou sind in den beiden Büchern gleich. Die Aufzeichnungen über die Kulte der Shang sind aber unterschiedlich. Dafür haben Wei-Zhi Si, 1997, S. 503, und Sze-Kwang Lao, 1986, S. 43ff., unterschiedliche Erklärungen gegeben. Wir sind nicht in der Lage zu beurteilen, welche Erklärung richtig ist. Aber auf jeden Fall sind alle gegenwärtigen Spezialisten der gleichen Ansicht, dass „Diku" nicht gleichzeitig der Vater von Xie und Qi** sein konnte.

[193] Siehe dazu Ming-Ke Wang, 1997, S. 218ff., Kap. 9.

Wudi (Fünf Urkaiser, 五帝).[194]

Außer der Darstellung der Spannung und der Verschmelzung bei der Entstehung der Huaxia wies das Phänomen der Umschreibung des Ursprungs der Clans auch darauf hin, dass eine *Differenzierung* zwischen dem *symbolischen* und dem *strukturellen Zentrum*, wie im Anschluss an Eisenstadt hier zu formulieren ist, in dieser Zeit vorhanden war.[195] Z. B. konnten die Zhou, die die Shang besiegt hatten, und die Qin, die alle Staaten endlich vereinigten, die Position des strukturellen Zentrums zwar besetzen. Sie mussten aber die Position des symbolischen Zentrums anderen zumindest in den frühen Phasen ihrer jeweiligen Regierung überlassen. Diese Differenzierung und die oben erwähnten, mit der Bildung der Hierarchie entstehenden Differenzierungen, z. B. die Differenzierung der Rolle, haben die *weitere* Differenzierung begünstigt. Es gab *keine einfache Entsprechung* zwischen den unterschiedlichen Bereichen mehr. Die Macht, das Wissen, die Autorität und der Reichtum konnten nicht mehr so leicht wie früher ineinander umgewandelt werden. Das ebnete dann dem fortgesetzten *Übergang zur funktionalen Differenzierung* den Weg. Diese internen Differenzierungen verhinderten nicht nur nicht die Ausdifferenzierung des Systems auf höherer Ebene, sondern begünstigten sie sogar. Z. B. musste der Staat Chu (楚), der eine den Huaxia ebenbürtige Kultur hatte und trotzdem noch von den Huaxia als Barbaren-Land betrachtet wurde, sich gemäß den Riten der Huaxia verhalten und die Zhongyuan-Zone als Zentrum anerkennen, wenn er am Kampf der Staaten von Huaxia um die politische Hegemonie teilnehmen wollte und doch wegen seiner Stärke als hegemoniale Macht anerkannt wurde.[196] Das bedeutete, dass der „Mittelstaat", dessen Zentrum die Zhongyuan-Zone war, nicht mehr nur eine lockere Verbindung vieler unabhängiger Einheiten war. Er war ein *integriertes* System auf höherer Ebene, dessen Bestandteile eine *gegenseitige Interdependenz* aufwiesen. Innerhalb dieses Systems waren die Kultur der Huaxia und das „Denken des Einen" vorherrschend. Alle Kräfte konkurrierten um die Position der politischen Führungsmacht, die Position des „Einen". Man hielt die Vereinigung für die einzige Methode zur Bildung und Erhaltung der Ordnung.

Man konnte zwar den Ursprung des Clans umschreiben, um ein neues geschichtliches Gedächtnis und die Erhaltung der Identität zu bewirken. Aber für dieses Umschreiben gab es ohnehin eine Grenze. In den realen sozialen Operationen war es eher wichtig, eine *Systemgrenze* durch die Unterscheidung von den Fremdvölkern aufrechtzuerhalten. Das auf der Landwirtschaft beruhende Reich der Huaxia wollte die Gebiete der Nomaden im Prinzip nicht besetzen. Es wollte auch nicht versuchen, die in diesen Gebieten wohnenden Fremdvölker zu Chinesen zu kultivieren. Sie wurden „mit Zuckerbrot und Peitsche" behandelt, damit die Grenze zwischen ihnen und den Huaxia erhalten bliebe. Länder, in denen *Landwirtschaft* be-

---

[194] Vgl. Franke/Trauzetell, 1968, S. 18f.; Wei-Zhi Si, 1997, S. 409ff., 501ff..
[195] Siehe ders., 1993, Vorwort zur neuen Auflage.
[196] Vgl. Creel, 1970, S. 217ff.. Sze-Kwang Lao, 1986, S. 30ff., behauptet, dass die Chu eigentlich nicht Nachkommen der Miao im Süden gewesen seien. Seine Behauptung bestätigt aber, wenn sie richtig ist, nur die bekannte Tatsache, dass der Unterschied zwischen den Huaxia und den Manyi nicht so sehr in der Herkunft, als in der Kultur und der Lebensform gelegen hat.

trieben wurde, wie z. B. Korea und Vietnam, wurden dagegen – dies beginnt wohl in der Han-Zeit – als *zivilisierte* Staaten angesehen. Die Chinesen wollten dann versuchen, ein geschichtliches Gedächtnis, wie z. B. bezüglich der Emigration der Nachkommen der Shang Jizi (箕子) nach Korea, zu konstruieren und eine Beziehung der dort wohnenden Menschen zu den Huaxia zu beweisen. Das Ziel war eine *Inklusion.* In abgelegenen Grenzgebieten, wo die *kontrollierende Kraft* des Reiches sehr schwach war, wollten die dort wohnenden Menschen aber oft nicht von den Huaxia inkludiert werden, vor allem dann nicht, wenn sie selbst schon eine ethnische Gruppe gebildet und gar über eigene politische Organisationen verfügten, wie z. B. in Korea. Sie wollten bewusst ein lokales Gedächtnis ihres Ursprungs herstellen oder bewahren, um dem von den Huaxia auferlegten geschichtlichen Gedächtnis zu widerstehen.[197] Obwohl eigentlich nicht die gesamte bekannte soziale Welt in sein Territorium eingeschlossen war, stieß die Selbtbezeichnung des Reiches der Huaxia als *Zentrum der Welt* und zwar als „Mittelstaat" auf keine Einwände und konnte aufrechterhalten werden. Der Mittelstaat war in dieser Zeit schon ein vereinigtes Reich. Deshalb müssen wir zunächst noch auf den Zusammenbruch der Feudalordnung und die Wiedervereinigung zum bürokratischen Reich zurückblicken.

### 2.3. Der Übergang zur funktionalen Differenzierung und der Aufstieg des bürokratischen Reiches

Die häufigen Kriege in der Chunqiu- und der Zhanguo-Periode erweckten nicht nur den Überdruss der Zeitgenossen über die Unordnung und ihre Sehnsucht nach der politischen Vereinigung, mit der sie hofften, dass eine stabile und friedliche Ordnung wieder hergestellt werden konnte. Sondern die Häufigkeit der Kriege bewirkte auch bei den Menschen der späteren Zeiten den Eindruck, dass die feudale Ordnung *instabil* sei. Tatsächlich war aber die Form des Feudalreiches als ein Prinzip der Ordnungsbildung nicht unbedingt instabil. Das gegenseitige Töten und die Substitution unter den Aristokraten und den Lehnsfürsten waren zwar unvermeidlich. Mit der *Substitution der Individuen* wurde aber gerade die *Stabilität der gesamten Struktur* garantiert. In der Situation, dass das Feudalreich die Stratifikation und die Zentrum/Peripherie-Differenzierung kombinierte, konnten die *Eheschließungen* zwischen Angehörigen von Familien aus unterschiedlichen Lehnsstaaten und solchen aus ein und demselben Staate auch zur Stabilität der zwischenstaatlichen Ordnung und der Familien beitragen.[198] Aber auf jeden Fall ist das Feudalreich schließlich zusammengebrochen. In diesem Abschnitt wurden eben der Übergang vom Zusammenbruch des Feudalismus zum Aufstieg des bürokratischen Reiches einerseits und der *parallele* Übergang zur funktionalen Differenzierung andererseits

---

[197] Im Detail siehe Ming-Ke Wang, 1997, Kap. 10.
[198] Über die Suche der Aristokraten nach der Stabilität durch die Eheschließungen bzw. Familienkoalitionen in der Stratifikation vgl. Luhmann, 1997a, S. 680. Im feudalen China war der Fall der „Neffe/Onkel-Länder" (甥舅之國) auch sehr bekannt. Vgl. dazu Yi-Fu Rui, 1959.

diskutiert.

*2.3.1. Die selbstzerstörerischen Faktoren im Feudalismus*

Obwohl der Feudalismus nicht unbedingt instabil war, existierten doch *endogene destabilisierende* Faktoren in der feudalen Ordnung der Zhou-Dynastie. Erstens war der Feudalismus der Zhou-Zeit auf der Grundlage der „*bewaffneten Kolonisation*" entstanden. Die *ständige Belehnung* mit der Gewaltanwendung als Rückhalt war nicht nur das einzige Mittel, die eigene Macht aufrechtzuerhalten und zu erweitern, sondern wurde auch zur *immanenten Logik* der feudalen Ordnung. Folglich transformierte sich die früher „as fences and screens to Zhou" dienende Institution des Lehnswesens schließlich zur *selbstzerstörerischen Kraft*. Nachdem die fremden Völker in der Umgebung völlig absorbiert worden waren, richtete sich die Aggressivität gegen die eigenen früheren Verbündeten. Nachdem der Himmelssohn seine Hauptstadt wegen der Attacke eines fremden Volkes in den Osten verlegt und seine Autorität verloren hatte, verstärkte sich diese Tendenz. Der seine Autorität ersetzende erste „*Hegemon*" (霸, Ba) in der Chunqiu-Periode, der Fürst Huan des Staates Qi* (齊桓公), konnte sie auch nur kurz aufhalten, obwohl er den Slogan „Respekt vor dem Zhou-König und Verteidigung gegen die Barbaren" als Aufruf verwendete und die alte Ordnung der Stadtstaaten aufrechterhalten wollte. Unter dem folgenden Hegemon, dem Fürsten Wen des Staates Jin (晉文公), beruhte die Hegemonie gerade auf der Annektierung der Stadtstaaten fremder Völker und „Huaxia". Parallel war auch der Kampf innerhalb der eigenen Lineage bzw. der Clans der Aristokraten allmählich radikalisiert worden. Dadurch wurde die feudale Ordnung, die sich auf der Grundlage der Institution „*Zongfa*" und der *Solidarität der Verwandtschaft* gebildet hatte, unterminiert.[199]

Zweitens wurde die Macht des Hauses eines Lehnsfürsten durch die unaufhörlichen Belehnungen geschwächt. Dagegen konnten die Adelsgeschlechter als Vasallen eine kohäsive und mächtige Lineage mit der Besetzung und der *Erblichkeit von Ämtern und Lehen* bilden. Eine *abwärts gerichtete Transformation des Regimes* war deshalb eine notwendige Folge: „Wenn der Erdkreis in Ordnung ist, so gehen Kultur und Kunst, Kriege und Strafzüge vom *Himmelssohn* aus. Ist der Erdkreis nicht in Ordnung, so gehen Kultur und Kunst, Kriege und Strafzüge von den *Lehnsfürsten* aus. Wenn sie von den Lehnsfürsten ausgehen, so dauert es selten länger als zehn Geschlechter, ehe sie (die Macht) verloren haben. Wenn sie von den *Adelsgeschlechtern* ausgehen, so dauert es selten länger als fünf Geschlechter, ehe sie (die Macht) verloren haben. Wenn die *Dienstmannen* die Herrschaft im Reich an sich reißen, so dauert es selten länger als drei Generationen, ehe sie sie verloren haben."[200] Obwohl diese Aussage in einer persönlichen, idealen Projektion einem quasi seufzenden Konfuzius in den

[199] Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 442ff.; ders., 1998, S. 127ff.; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 65; Opitz, 2000, S. 61ff..
[200] Zitiert nach Wilhelm, 1974, S. 165 (Hervorhebungen von mir).

Mund gelegt wurde, weist sie auf die historische Tatsache des Übergangs der Macht aus den Händen des Himmelssohnes in die Hände der adligen Minister der Lehnsstaaten hin.[201] Die Entstehung der Hegemonie der Lehnsfürsten am Anfang der Chunqiu-Periode war das erste Signal des Machtwechsels. Danach liefen der Vorgang der *Machtusurpation* durch adlige Minister und die Tendenz der *Zentralisierung* parallel. Schließlich wurde die politische Macht in die Hände eines meist aus dem Ministeramt durch Usurpation aufgestiegenen Fürsten konzentriert, der jetzt aber als „König" bezeichnet wurde. Zugleich wurde der frühere Lehnsstaat in den *Territorialstaat* transformiert. Damals begann die Periode der „Streitenden Reiche".

Drittens war das Prinzip der als Grundlage des Feudalismus geltenden Stratifikation zwar geschlossen. Aber die Spitze der Stratifikation, die Position des Monarchen, wurde mit dem *offenen* und die *Kontingenz* implizierenden Konzept des Himmelsmandats gerechtfertigt. Die Vorstellung, dass „the [same] altars are not always maintained in a State; rulers and ministers do not always retain their [different] positions"[202] und nur der Tugendhafte die Position des Regierenden erlangen könne, brachte zwar nicht unbedingt die Unterbrechung der Geschlossenheit der Stände mit sich. Das Himmelsmandat kam aber einerseits in der Zustimmung oder Ablehnung des Volkes zum Ausdruck. Andererseits brauchten die Aristokraten die Hilfe des einfachen Volkes in ihrer Konkurrenz um das Himmelsmandat. Das führte dann zu der *Einführung des Leistungsprinzips*, dem *Aufstieg des einzelnen Mannes aus dem einfachen Volk* und der *Entstehung des Verdienstadels*. In der Situation der Konfrontation mit einer starken äußeren Konkurrenz begaben sich die frühen Lehnsstaaten zugleich in der gegenseitigen *Imitation* auf den Weg zur Zentralisierung, um zu einem reichen und starken Staat zu werden. Während der Adel im Zaum gehalten wurden, konnten Angehörige des einfachen Volkes aufgrund persönlicher Begabung plötzlich zu hohen Beamten aufsteigen und dadurch großen Reichtum und hohes Ansehen gewinnen. Schließlich kam es zur Etablierung des *zentralisierten bürokratischen Reiches*. Die Adelsgesellschaft, in der alles von der Herkunft abgehangen hatte, verschwand.

### *2.3.2. Die Leistungsorientierung und die Auflösung der geschlossenen Statushierarchie*

„It is popularly said that when Heaven and Earth had opened forth, but before there were human beings, Nü-kua (女媧) created men by patting yellow earth together. But the work tasked her strength and left her no free time, so that she then dragged a string through mud, thus heaping it up so as to make it into men. Therefore the *rich* and the *noble* are those men of yellow earth, whereas the poor and the lowly - *all ordinary* - are those cord-men."[203] Nach diesem zuerst in einem Buch der Späteren Han-Zeit zu findenden Mythos gab es einen *Unter-*

[201] Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 420ff.; ders., 1998, Kap. 4; Cho-yun Hsu, 1965, Kap. 2, insb. S. 31ff.; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 70ff.; Wen-Yu Lü, 1992, S. 139ff.; Wei-Zhi Si, 1997, S. 325ff..

[202] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 741.

[203] Zitiert nach Bodde, 1961, S. 388f. (Hervorhebung und Ergänzung der Zeichen von mir).

*schied der Natur* zwischen Adel und Volk. Ähnliche Aufzeichnungen waren aber in der Zeit des Feudalismus sehr selten zu finden.[204] Wir wissen nicht, ob das damit zu tun hatte, dass die Vorstellung von einem solchen Unterschied als selbstverständlich oder im Gegenteil als unwichtig angesehen wurde – das Erstere war vermutlich plausibler. Auf jeden Fall wurde dieser Vorstellung seit der Chunqiu-Periode sowohl in der Dimension der *Semantik* als auch in derjenigen der *gesellschaftlichen Struktur* allmählich der Boden entzogen.

Die Wurzel dieser Entwicklung war in der mit dem Feudalismus verbundenen Institution „Zongfa" verborgen. Danach bildeten sich ständig die kleinen Zong, deren Ahnentafeln nach fünf Generationen aus dem Ahnentempel entfernt wurden. Mit diesem Niedergang adliger Familien und ihrer Nachkommen, deren Zahl sehr zunahm, wurden das früher monopolisierte *Wissen* und die *Schriftkenntnis* unter dem Volk *verbreitet*. Diese abwärts gerichtete Mobilität schuf dann die Bedingung für die kommende, aufwärts gerichtete Mobilität. Denn die Verbreitung des Wissens führte nicht nur zur Entstehung des talentierten und qualifizierten *Standes der Gebildeten*, die gemäß der Tradition der feudalen Ordnung aber kein Amt und keinen Titel bekommen durften, sondern auch zur *Vermehrung der Beobachtungspositionen* und dadurch zu einer überdimensionalen Zunahme der gesellschaftlichen Komplexität. Die askriptiv zugewiesene Hierarchie der Status und die für selbstverständlich gehaltene Tradition begannen zu schwanken.

An der Veränderung der Bedeutung des Wortes „Junzi" (君子) können wir diese Transformation gut erkennen.[205] Die originäre Bedeutung dieses Wortes war „Sohn des Monarchen". Später erhielt es die übertragene Bedeutung „Adel". Das reflektierte die damalige Wirklichkeit, weil der Sohn des Monarchen unbedingt ein Adliger war, obwohl das Umgekehrte nicht galt. Man brauchte nicht darüber nachzudenken, was für ein Mensch die Bezeichnung „Junzi" verdiente. In der Situation, dass alles durch die Abstammung geregelt war, fehlte es an einer *Trennung* zwischen der *Perspektive des Handelnden* und derjenigen des *Beobachters*. Mit dem Niedergang des feudalen Ethos und der Verbreitung des Wissens wurde aber eine neue Dynamik der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung bewirkt. Z. B. interpretierte Konfuzius, der selbst ein Nachkomme von verarmten Adligen war und später als *erster Pädagoge* bzw. als vorbildlicher Meister für zehntausende von Generationen respektiert wurde, den „Junzi" als echten Edelmann aus dem Blickwinkel der *Moral*, und zwar der *traditionellen feudalen ständischen Ethik*, und verlangte, dass die Angehörigen des Adels einen solchen Charakter entwickelten. Neben der früheren, täglichen unreflektierten Beobachtung erster Ordnung entwickelte sich dann die *Beobachtung zweiter Ordnung*. Dabei handelte

[204] Zu einer frühen Ausnahme, die in dieser Richtung interpretiert werden kann, siehe Legge, 1970b, S. 618. Ob es die Vorstellung von der „Natur des Menschen" im westlichen Sinne, die eine Teleologie und eine absolute Trennung zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen implizierte, in China gab, ist eigentlich fragwürdig. Siehe Ames, 1992, S. 101f.; Jin-Chang Cai, 1996, S. 131ff.; Graham, 1990, S. 7ff..

[205] Vgl. dazu Hall/Ames, 1987, S. 182ff.; Cho-yun Hsu, 1965, S. 158ff.; Schwartz, 1985, S. 76; Ying-shih Yü, 1992, Kap. 5, und ferner eine Diskussion der konfuzianischen Umdeutung des Wortes „Ren" (仁) bei Yü-sheng Lin, 1975.

es sich um die *Programmierung*, also die Zuweisung des Wertes, in Bezug auf die Unterscheidung *Regierende/Regierte* (君子/小人, Junzi/Xiaoren). Danach sollte nur der Tugendhafte als „Junzi" bezeichnet werden und als Beamter dienen. Die Auswirkung dieser auf den ersten Blick die Tradition wiederherstellenden Interpretation war die *Verallgemeinerung* der früher auf den Adel beschränkten feudalen Ethik. Jeder Mensch konnte und sollte sich nun darum bemühen, sich selbst als „Junzi" zu kultivieren. Zugleich kam es aber auch zur unbeabsichtigten Konsequenz der *Unterminierung* und der *Erneuerung* der Tradition, weil es nun um die Tugend bzw. die Tüchtigkeit statt um die Herkunft ging.

Die Tatsache, dass die Innovation in der Vererbung und der Interpretation der Tradition erzeugt wurde, ist nicht überraschend. Denn im Zusammenhang mit der Verschriftlichung von Überlieferungen vollzog sich ein Übergang von der Dominanz der Wiederholung zur Dominanz der *Vergegenwärtigung*, von „ritueller" zu „textueller Kohärenz". An die Stelle der Liturgie trat die *Hermeneutik*. Der Schwerpunkt der Bemühungen wurde von der Nachahmung und Bewahrung auf die Auslegung und die Erinnerung verschoben.[206] Wie erwähnt, bahnte sich eine solche Wende schon seit dem Anfang der Zhou-Zeit an. Obwohl das Monopol des Wissens diese Tendenz einmal verzögert hat, wurde sie nun mit der Veränderung der gesellschaftlichen Situation zur Normalität. Obschon Konfuzius bescheiden sagte: „I have *transmitted* what was taught to me *without making up* anything of my own", gingen die vergegenwärtigende Interpretation und deshalb die Innovation unvermeidlich mit der Übertragung der Tradition Hand in Hand.[207] Eine solche, von außen gesehen, nicht radikale Reform konnte umgekehrt eine breite Akzeptanz gewinnen und folgenreiche Auswirkungen zeitigen. Obwohl die *Hierarchie* immer noch für das legitime und gute Prinzip der Ordnungsbildung gehalten wurde, konnte die *Geschlossenheit* der Statushierarchie *nicht mehr* aufrechterhalten werden. Die Tendenz zur Ersetzung des Abstammungs- durch das *Leistungsprinzip* war also nicht aufzuhalten.

In der Chunqiu-Periode kam es bereits häufig vor, dass talentierte, verarmte Adlige, die aus anderen Staaten gekommen waren, statt der Verwandten des Fürstenhauses zu hohen Beamten berufen wurden. Zugleich entstand allmählich der Stand der Gelehrten „*Shi*" (士), der aus verarmten Adligen bzw. aus aufsteigenden Angehörigen des einfachen Volkes bestand und dessen Vertreter durch viele Länder reisten und nach Amtsstellen suchten. Daneben maßten die reichen *Händler* sich an, die nach den feudalen Sitten nur von den Adligen zu tragende Kleidung für sich zu verwenden. In der Zhanguo-Periode konnte die feudale Ordnung dann weder in der *Form*, noch in der *Substanz* aufrechterhalten werden. Die Gelehrten wurden zum Hauptreservoir der Beamtenschaft. Außer im Staat Chu (楚) wurde der Posten des Premierministers in allen anderen Staaten meist nicht mehr von einem Mitglied einer großen, adligen

---

[206] So Assmann, 1997, S. 18.

[207] Zitiert nach Waley, 1988, S. 123. (Hervorhebung von mir) Die Übersetzung von Wilhelm, 1974, S. 81, finden wir nicht zutreffend. Vgl. ferner Fingarette, 1972, Kap. 4; Yu-Lan Fung, 1952, Kap. 4; Sze-Kwang Lao, 1986, S. 111f., 117f.; Opitz, 2000, S. 80ff.

Familie oder Lineage besetzt. Auch die Erblichkeit des Amtes war verschwunden. Das *Gehalt*, das meist in der Gabe von Getreide bestand, substituierte das Lehen als Einkunftsquelle des Beamten. Folglich entwickelte sich der aus dem Stande der Gelehrten stammende *Verdienstadel*: „[T]hose whom Chao the Great ennobles he can make mean again".[208] Seine Angehörigen konnten keine mächtige Lineage wie früher bilden.[209]

Entsprechend waren das Verdienst und die Leistung zum *Kriterium der Bewertung* geworden.[210] Z. B. sagte Xunzi: „Mag jemand auch der Nachkomme eines Königs, eines Herzogs, eines Gebildeten oder Großwürdenträgers sein, wenn er sich nicht im Rahmen von Tradition und Schicklichkeit halten kann, zählt er doch zum gewöhnlichen Volk. Wo umgekehrt einer von ganz gewöhnlichen Leuten abstammt, sich aber immer wieder um feine Formen und Bildung bemüht, seinen persönlichen Lebenswandel ins rechte Lot bringt, und fähig ist, sich im Rahmen der traditionellen Schicklichkeit zu halten, dann gehört dieser doch zu (so hochstehenden Menschen wie) den höchsten Staatsbeamten, den Gebildeten und Großwürdenträgern."[211] Weiter heißt es bei ihm: „Keine kraftvolle Persönlichkeit (te, 德 - Ch.-Ch. T.) soll ungeehrt, kein Fähiger ohne offizielle Anstellung, kein verdienter Mann ohne Belohnung (...) bleiben." Die Leistungsorientierung wurde am deutlichsten im Staat Qin (秦) durchgesetzt. Anders als in anderen Staaten, in denen nur einzelne tüchtige und angestellte Gelehrte einen Adelstitel bekommen konnten, entwickelte sich dort ein für *alle Männer* offenes System der Adelstitel, wobei es primär von der persönlichen militärischen Leistung abhing, ob man solch einen Titel errang.[212] Auch „members of the royal family who did not win military merit would be punished by not entering them in the royal family's clan-register."[213] Kein Wunder also, dass der Staat Qin später China vereinigte. Die Entstehung des Verdienstadels kündigte dann die Auflösung der früheren geschlossenen Statushierarchie an und bahnte den Weg zur Entstehung der *offenen, aber stabilen Statushierarchie*.

### 2.3.3. Vom Feudalismus zum bürokratischen Verwaltungssystem „Junxian"

Obwohl das komplette bürokratische Verwaltungssystem „Junxian" (郡縣, Präfektur und Kreis) doch erst nach der politischen Vereinigung durch den Staat Qin *in ganz China* eingeführt wurde, war es nicht etwas ganz Neues. Davor hatte es schon Präzedenzfälle, und zwar nicht nur im Staat Qin gegeben. Der Kreis, „Xian", wurde erstmals in der frühen Chunqiu-Periode eingerichtet. Er lag ohne Ausnahme an der *Grenze* und war oft ein *neu erobertes Gebiet*. Sein militärisch bedingter Charakter war ganz offensichtlich. Er stand deshalb auch unter

[208] Zitiert nach Legge, 1970, S. 420.
[209] Im Detail vgl. Zheng-Sheng Du, 1990, S. 324ff., 383ff.; ders., 1998, S. 150ff.; Cho-yun Hsu, 1965, Kap 2; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 88ff., 108ff.; Kuan Yang, 1997, S. 217f.; Ying-Shih Yü, 1997, Kap. 1.
[210] Vgl. dazu Cho-yun Hsu, 1965, Kap. 6.
[211] Dieses und das nächste Zitat nach Köster, 1967, S. 89f., 97.
[212] Im Detail siehe Zheng-Sheng Du, 1990, Kap. 8; Duyvendak, 1963, S. 295ff..
[213] Zitiert nach Ssu-Ma Ch'ien, 1994a, S. 89f..

einer *direkteren und stärkeren Kontrolle* der Zentralregierung. Das Amt seines Oberverwalters wurde aber noch mit einem Angehörigen des traditionellen, feudalen Adels besetzt. Der Kreis war dem Lehen des Vasallen zwar nicht gleichzusetzen. Von einer von der Zentralregierung direkt und völlig kontrollierten bürokratischen Verwaltungseinheit konnte aber auf jeden Fall auch noch keine Rede sein. Am Ende der Chunqiu-Periode fing man an, die Präfekturen, „Jun", an den Grenzen zu den Gebieten fremder Völker einzurichten. Sie waren zwar größer, aber wegen ihrer abgelegenen Lage unwichtiger als die Kreise. Erst im Gefolge der Erschließung von Ackerland und der Zunahme der Bevölkerung in diesen Gebieten richtete man seit der Zhanguo-Periode Kreise unter den Präfekturen ein. Dadurch entstand allmählich das *zweistufige* Verwaltungssystem „Junxian". Obwohl Präfekturen später auch an den Grenzen zu den anderen Staaten der „Huaxia" eingerichtet wurden, waren sie nicht so verbreitet wie die Kreise, die nun überall existierten und unter der direkten Kontrolle des Monarchen standen.[214]

Neben der Stärkung der bürokratischen Verwaltung war die Belehnung nicht völlig verschwunden, es hatte sich an ihr aber viel *verändert*. Während der Blütezeit des Feudalismus hatte der Fürst das entscheidende und bleibende Herrschaftsrecht über das Lehen seines Vasallen besessen. Nach dem Untergang der Institution „Li" war das Lehen ähnlich dem Privateigentum des Vasallen in der Chunqiu-Periode geworden. Jedoch konnte das Phänomen der *Konvergenz* von Ämtern, Titeln und Lehen, die alle schon fast erblich geworden waren, mit dem Untergang der Institution „Li" und vor allem mit der Tendenz zur politischen Zentralisierung auch *nicht* weiter bestehen. Stattdessen entstand dann am Anfang der Zhanguo-Periode die Einrichtung des *„Fengjun"* (封君), die später üblich wurde.[215] Diesbezüglich gab es aber große zeitliche und räumliche *Variationen*. Das ist nicht überraschend, weil diese Einrichtung ein Produkt der Übergangszeit war. Ihre vielen Variationen, die wegen der Anpassung an die neuen gesellschaftlichen Situationen auftauchten, mussten noch durch einen Prozess der Selektion gehen und konnten erst danach restabilisiert werden. Aber im Allgemeinen *verlor* der „Fengjun" die Souveränität über das Lehen. Nominell stand dem „Fengjun" oft ein direkt von der Zentralregierung berufener Beamter, „Xiang" (相), bei, der aber in der Tat für die Verwaltung des Lehens zuständig war. Der „Fengjun" besaß hauptsächlich nur *wirtschaftliche Privilegien*, vor allem die Einkünfte aus den Steuern. Einige „Fengjun" bekamen sogar nur den Titel und hatten nicht einmal ein nominelles „Lehen". Obwohl es die Erblichkeit des „Fengjun" gab, währte sie selten länger als drei Generationen und war seit der Mitte der Zhanguo-Periode selten.

Trotz der Koexistenz der Einrichtung „Fengjun" und des Kreises wurde die *Bürokratie* in der Zhanquo-Periode zum vorherrschenden Verwaltungssystem. In dieser Zeit waren die Be-

[214] Vgl. dazu Bodde, 1938, Kap. 7, Appendix; Creel, 1964; Zheng-Sheng Du, 1990, S. 110ff.; ders., 1992, S. 703ff.; ders., 1998, S. 143ff.; Wen-Yu Lü, 1992, S. 230ff.; Kuan Yang, 1997, S. 227ff.. Die einzige Ausnahme eines Staates, in dem es keine Präfektur gab, war der Staat Qi* (齊), der nicht mit fremden Völkern benachbart war. Stattdessen hatte er die Institution „Du" (都), die verbreitet war und über den Kreis eingerichtet wurde.

[215] Vgl. dazu Wen-Yu Lü, 1992, S. 249ff.; Kuan Yang, 1997, S. 256ff..

dingungen für eine universale Durchsetzung der Bürokratie schon ziemlich reif. Es gab die Trennung der Ebenen der Person, der Rolle und des Wertes. Die Methoden zur Aufrechterhaltung der Autorität des Monarchen und die Techniken zur Kontrolle, Überprüfung und Überwachung von Beamten hatten sich auch in hohem Maße entwickelt.[216] Parallel zur Entstehung der Geldwirtschaft kam es zu einer Verbesserung des Verkehrs.[217] Daraufhin wurde das amtliche Netz der Übertragung von Informationen gebildet. Der Monarch musste jetzt nicht mehr von den Vasallen abhängen, die sein persönliches Vertrauen besaßen. Er konnte auch ihm nicht vertraute, aber kompetente Personen als Beamte anstellen und mit Hilfe der auf der Grundlage des Systemvertrauens ausgebildeten Bürokratie *effizienter* herrschen.

Die Debatte am Qin-Hof über die Wahl zwischen den Institutionen „Junxian" und Lehnswesen für das ganze chinesische Reich *nach der politischen Vereinigung* zeigte,[218] dass die Vorstellung von der Belehnung tief im Bewusstsein vieler Menschen verankert war, obwohl die Bürokratie schon ohne Zweifel in der Theorie und der Praxis dominant geworden war. Gerade mit der Maßnahme der Belehnung, also der Teilung der Staatsgewalt, konnte Liu Bang (劉邦) mitsamt der von ihm geleiteten Gruppe von ehrgeizigen Abenteurern aus dem einfachen Volk den endgültigen Sieg im Kampf um die Staatsmacht gegen die ehemaligen Adligen nach der kurzen Regierung der Qin-Dynastie gewinnen. Erst die *reale Lage* während der Gründungsphase der Han-Dynastie statt der oft als Ausrede zitierten Lektion, dass die Qin-Dynastie wegen der tyrannischen bürokratischen Verwaltung schnell zugrunde gegangen sei, zwang die Han-Dynastie, ein *doppelgleisiges* Verwaltungssystem von „Junxian" und Lehnsstaaten (封國, Fengguo), die eine gewisse Souveränität genossen, einzurichten. Aber bald nach der Gründung der Han-Dynastie begann der Kaiser, die Fürsten mit *anderen Familiennamen* auszurotten und durch seine Verwandten zu ersetzen. Spätere Kaiser betrachteten die von den früheren Kaisern belehnten Fürsten mit den *gleichen Familiennamen* allerdings auch als eine Bedrohung. Neben der Belehnung der eigenen Söhne wurde dann die Politik der Teilung der Lehnsstaaten im Namen der Belehnung der Söhne des Fürsten durchgesetzt, um die Macht der Fürsten zu schwächen. Nach der Unterdrückung der Rebellion von sieben Lehnsstaaten existierte der Lehnsstaat nur noch dem Namen nach. Der Lehnsfürst durfte nun nur noch die *Steuern* aus seinem nominellen Lehen als Einkunft erhalten und weder politische noch militärische Macht haben.[219] Außer in wenigen Ausnahmen ist es bei einer solchen „Belehnung" bis zum Ende der Kaiserzeit geblieben. Der Feudalismus als eine Art der Regierung war in China *für immer* verschwunden. Auch wenn die Bedeutung der wiederholten wirklichen Belehnung in der Han-Zeit nicht vernachlässigt werden darf, ist doch festzuhalten, dass sie zumeist nur eine, allerdings unvermeidbare, Episode war. Denn die bürokratische Verwaltung war schon mit der Entstehung der Qin-Dynastie, nämlich des ersten bürokrati-

---

[216] Vgl. dazu Creel, 1961; Han Fei Tzu, 1959; ders., 1959a; Kuan Yang, 1997, S. 216ff..
[217] Vgl. Kuan Yang, 1997, S. 115ff., 133ff..
[218] Siehe Ssu-Ma Ch'ien, 1994, S. 137; ders., 1994a, S. 340f..
[219] Vgl. dazu Fu-kuan Hsü, 1985, Kap. 3; Geng-Wang Yan, 1997, S. 14ff.

schen Reiches, *konsolidiert* worden. Die Sehnsucht nach der Vereinigung, mit der der Friede und die Ordnung verbunden sein würden, bestimmte die vorherrschende Meinung seit der Zhanguo-Periode auf der Ebene der Semantik. Und die Gesellschaft des reorganisierten kleinen Haushalts und des nivellierten Volkes (編戶齊民, Bianhu-Qimin) ist ebenfalls in der Zhanguo-Periode entstanden. Für den Feudalismus gab es von da an weder strukturelle noch semantische Unterstützung.

### *2.3.4. Die Entstehung der Gesellschaft des „Bianhu-Qimin"*

Die Transformation vom Feudalismus zu „Junxian" bezeichnete nicht nur eine Veränderung des Verwaltungssystems und eine Ausdehnung der Staatsmacht, sondern stand auch für einen *Wandel der gesamtgesellschaftlichen Struktur.* Dadurch brach die feudale Ordnung, die von der Familie über die Lineage und den Staat bis zum Reich („Tianxia") streng organisiert gewesen war, zusammen. Stattdessen entstand eine Gesellschaft des *reorganisierten kleinen Haushalts* und des *nivellierten Volkes.*[220] Die Konkurrenz bzw. der Krieg zwischen den Staaten und die Entwicklung des politischen Systems waren zwar die wichtigste, vorantreibende Kraft für diese Transformation. Die Auswirkungen der *Ausdifferenzierung der anderen Funktionsbereiche* sollten aber ebenfalls in Betracht kommen. Darauf kommen wir im nächsten Abschnitt zu sprechen. Hier konzentrieren wir uns auf die politische und die militärische Dimension.

Wie erwähnt, war die bewaffnete Kolonisation die Grundlage des Feudalismus der Zhou-Zeit. Die sich daraus ergebende Expansion der Stadtstaaten, der Zentren mit einer gleichen Konfiguration und ihre Kämpfe miteinander um das „Überleben" führten zum *Untergang der Hierarchie der Ränge* zwischen den Lehnsstaaten. Zugleich verschwand der *Statusunterschied* zwischen den Angehörigen des *„öffentlichen" Volkes*, also den Untertanen des „Fürsten" (公民, Gongmin), und den *privaten Anhängern der Vasallen* in der doppelseitigen Entwicklung der abwärts gerichteten Transformation des Regimes und der Zentralisierung. Daneben wurde der Waffendienst mit der *Veränderung des Kriegstypes* vom primär von Adligen bestrittenen Wagenkampf zum massenhaften Krieg der von Angehörigen des einfachen Volkes konstituierten Infanterie und Kavallerie einerseits und mit der *Zunahme der Größe der Truppe* andererseits mehr zu einer Pflicht als zu einem Recht.[221] Die außerhalb der Städte wohnenden und früher benachteiligten „Yeren" wurden schließlich auch als Soldaten rekrutiert. Der Statusunterschied zwischen „Guoren" und „Yeren" wurde damit beseitigt. Zuletzt waren die Adligen zwar nicht ganz verschwunden. Sie bildeten aber meist einen Verdienstadel. Von einem *Stand* der Adligen mit erblichem, besonderem Prestige und Status sowie besonderer Lebensform konnte nicht mehr die Rede sein. Abgesehen von der kleinen Schicht

---

[220] Vgl. dazu im Detail Zheng-Sheng Du, 1990; Lewis, 1990a, S. 54ff..

[221] Über die Veränderung der Kriegführung vgl. Zheng-Sheng Du, 1990, Kap. 2; Cho-yun Hsu, 1965, Kap. 3; Lewis, 1990a, Kap 3; Kuan Yang, 1997, S 300ff..

des Adels waren alle Menschen *gesetzlich gleichberechtigt*. Das bedeutete zwar nicht die Aufhebung der Unterschiede in der gesellschaftlichen Position. Aber diese wurden nun nicht mehr durch die Abstammung determiniert und hingen vielmehr von der Tüchtigkeit, dem Reichtum und der Ausbildung etc. ab. Die typische geschlossene Stratifikation wurde durch eine *offene Hierarchie der Status* ersetzt.

Parallel zur Nivellierung des gesetzlichen Status der Person wurde die Geschlossenheit der traditionellen, sich selbst verwaltenden Siedlung, die auf der Grundlage der Territorialität und der Verwandtschaft begründet und durch den Lehnsherrn bzw. den Patriarchen des Clans geleitet worden war, durchbrochen. Neben der Inklusion *aller Menschen* als verpflichtetes „Volk“ durch die Beseitigung der gesetzlichen Statusunterschiede vollzog die Regierung zugleich eine Politik der *Reorganisation* des Haushalts und der lokalen Gemeinde, um möglichst mehr *Ressourcen zu mobilisieren* und eine *Verbindung der Agrarproduktion mit dem Militärwesen* zu erreichen.[222] „Commoners with two adult males in their families who did not divide their household would have their military tax doubled.“[223] Die Personen in der Truppe und die Familien in der Gemeinde wurden als Einheit mit *Kollektivhaftung* organisiert. Alle natürlichen Siedlungen wurden neu ins Netz der lokalen *administrativen Einheiten* eingegliedert. Ihre Funktionäre wurden aber durch die Zentralregierung unter den jeweiligen Einheimischen ausgewählt. Das bedeutete, dass der Einflussbereich der Zentralregierung sich eigentlich nur bis zur Ebene des Kreises ausdehnen konnte.[224] Trotzdem gab es im Grunde *keine mittlere* Gruppe bzw. Organisation zwischen der Person/Familie und dem Staat mehr. Die große und mächtige Lineage als Rückgrat der feudalen Ordnung war verschwunden. Die typische Familie des Bauern war nun die „Kernfamilie mit fünf Personen“.[225]

Zugleich kam es zu erhöhter *Mobilität der Bevölkerung*, vor allem bildeten sich Zuwanderungsströme vom Land in die Stadt. Die Verpflichtung zur Fronarbeit wurde entsprechend durch diejenige zur *Steuerleistung* substituiert. Dabei wurde das Volk nicht mehr nach der Kopfzahl, sondern nach der wirklichen Besetzung des Ackers besteuert. Die Landverteilungsinstitution „Jingtian“ (井田),[226] die viel zur Kohäsion der Siedlung als Gemeinschaft beigetragen hatte, wurde ebenfalls außer Kraft gesetzt. Im Zusammenhang damit standen nicht nur die Erschließung von Neuland, die Erhöhung der Produktivität, die Arrondierung von Grundbesitz an Äckern, die Vergrößerung des Unterschiedes zwischen Reichen und Armen, der Aufschwung des Handels und des Handwerks und das Wachstum der Stadt, sondern auch die Schwächung der Gemeinschaftlichkeit der Siedlung, die weitere Differenzierung zwischen der Stadt und dem Land, die Entstehung der freiwilligen Vergesellschaftung und die Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems.[227] Die Entstehung der Gesellschaft des reorganisierten

---

[222] Siehe dazu z. B. Duyvendak, 1963, S. 185ff.; Lewis, 1990a, S. 64f..
[223] Zitiert nach Ssu-Ma Ch'ien, 1994a, S. 89.
[224] Vgl. Zheng-Sheng Du, 1990, Kap. 3 & 5; Shuang-Mei Wang, 1995, S. 378ff..
[225] Siehe Swann, 1950, S. 140.
[226] Vgl. dazu 2.3.4.
[227] Vgl. Zheng-Sheng Du, 1990, Kap. 3-5; ders., 1992, S. 647ff., 953ff.; Tanigawa, 1985, 77ff..

kleinen Haushalts und des nivellierten Volks bedeutete also nicht die Erhöhung der Homogenität, sondern die *Erhöhung der Komplexität*, vor allem der Eigenkomplexität der jeweiligen Funktionsbereiche. Die gesellschaftliche Ordnung konnte nun nur noch auf einer *dynamischen Stabilität* beruhen.

### *2.3.5. Die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme*

Im Prozess des Zerfalls der monohierarchischen feudalen Ordnung wurden vielerlei Energien zu Veränderungen freigesetzt, die den Übergang zur funktionalen Differenzierung ermöglichten. Seit der späten Chunqiu-Periode ersetzte das *positive Gesetz* z. B. langsam die als Symbol und Verhaltensnorm des Feudalismus geltende Institution der Li, die angeblich auf der gemeinsamen menschlichen Natur beruht hatte und deshalb von einigen heutigen Wissenschaftlern für ähnlich dem westlichen Naturrecht gehalten wird.[228] Vorher hatte es aber in der Tat ein nicht bekannt gegebenes Gesetz gegeben. Es handelte sich deshalb jetzt nur um eine *Kodifikation* und vor allem um eine *Veröffentlichung* dieses „Kodexes". Das repräsentierte jedoch einen wichtigen *Strukturwandel*. Eine Kritik des zeitgenössischen Adels daran stellte das deutlich dar: „Anciently, the early kings conducted their administration by deliberating on matters [as they arose]; they did *not* put their punishments and penalities [into writing], fearing that this would create a *contentiousness* among the people which could not be checked. Therefore they used the principle of social rightness (*yi****) to keep the people in bounds, held them together through their administrative procedures, activated for them the accepted ways of behavior (*li*), maintained good faith (*hsin*, 信) toward then (them? - Ch.-Ch. Tang), and presented them with [examples of] benevolence (*jen*, 仁) (...) But when people *know* what the penalities are, they *lose their fear of authority* and acquire a contentiousness which causes them to make their *appeal to the written words* [of the penal laws], on the chance that this will bring them success [in court cases] (...) As soon as the people know the grounds on which to conduct disputation, they will reject the [unwritten] accepted ways of behavior (*li*) and make their appeal to the written word, arguing to the last over the tip of an awl or knife. Disorderly litigations will multiply and bribery will become current."[229]

Wir wissen nicht, ob die Kodifikation ein Produkt des Kampfes zwischen Adel und Volk war.[230] Sie war aber sicherlich ein Ergebnis der veränderten gesellschaftlichen Situation. Entsprechend der Nivellierung des Status war ein *auf alle Menschen angewandtes* Gesetz unentbehrlich. Es gab zwar das für das Volk unbekannte Gewohnheitsgesetz, das für den Adel als Referenz der Beurteilung dienen konnte. Die *Unkenntnis* der Beurteilungskriterien hätte aber den Eindruck der Willkür erregt, der weiter zu Unzufriedenheit oder sogar Ungehorsam des

[228] Siehe z. B. Bodde, 1963, S. 383; Needham, 1972, S. 312f.. Als Kritik daran vgl. Zhi-Ping Liang, 1989.

[229] Zitiert nach Bodde, 1963, S. 381f. (Hervorhebung und Ergänzung der Zeichen von mir). Über diesen Strukturwandel vgl. ferner Zheng-Sheng Du, 1990, Kap.6.

[230] So behauptet Wei-Zhi Si, 1997, S. 238.

Volkes hätte führen können. Es hätte dann an einer hinreichenden Grundlage für das Treffen *kollektiv bindender Entscheidungen* gefehlt, die aber gegenüber den komplexer gewordenen gesellschaftlichen Situationen besonders notwendig war. Vor diesem Hintergrund versuchte der Staatsmann durch die Kodifikation, *Gewissheit* herzustellen. Damit konnte man mit der sich immer mehr vergrößernden Unbestimmtheit und Komplexität umgehen. Allerdings wurde die *legitime Negierbarkeit* mit der Festlegung von Gesetzesartikeln zugleich eingeführt und institutionalisiert. Das Volk konnte nun nicht nur die nicht geschriebene Vorschrift ablehnen und das Gesetz zur Verteidigung seines Rechtes zitieren, sondern es auch *beobachten* und sich mit den regierenden Adligen darüber *auseinandersetzen*, was Recht bzw. Unrecht war.[231] Die Einrichtung des immer durch neue Entscheidungen *änderbaren* positiven Gesetzes bewirkte ein größeres Potenzial der Negation, das zur Entstehung von evolutionären Errungenschaften beitragen konnte, und setzte die *Codierung* des Rechtssystems in Gang.

In der Ausdifferenzierung des Rechtssystems ist eine *Transformation der Strafe* von der körperlichen Verletzung als Vergeltung zur Ausbeutung der Arbeitskraft zu sehen. Früher war die Strafe ohne Ausnahme eine *körperliche Folter* gewesen. Außer der Todesstrafe wurde sie seit der Zhanguo-Periode allmählich in eine symbolische körperliche Verletzung wie z. B. das Abschneiden des Haares oder eine Tätowierung auf dem Gesicht transformiert. Daneben entstand die mit der *Zwangsarbeit* verbundene *Freiheitsstrafe*, die nach der Entstehung des bürokratischen Reiches dominant wurde, obwohl das Prügeln als Bestrafung niemals außer Kraft gesetzt wurde.[232] Dabei konnte zwar *nicht* von einem subjektiven Recht wie im westlichen Rechtssystem, das eng mit dem Individuum zusammenhängt, die Rede sein.[233] Aber auf jeden Fall war diese Transformation eine Folge der Erhöhung der Schätzung des Lebens und des Körpers des Menschen. Vor allem eignete sie sich für die gesellschaftliche Entwicklung im Allgemeinen und die wirtschaftliche Entwicklung im Besonderen. Nach dem Zusammenbruch der geschlossenen Gemeinschaft und der Entstehung der Gesellschaft des „Bianhu-Qimin“ wurde der gesetzliche Schutz der *Sicherheit der Person* und ihres *Eigentums* zu einer notwendigen Bedingung einer stabilen Ordnung und einer unumgänglichen Pflicht des Staates. Daher wurde während der politischen Reform (變法, Bianfa, wörtlich: Veränderung des Gesetzes) in der Zhanguo-Periode die Ahndung von Diebstahl bzw. Raub (盜, Dao*) und Verletzung bzw. Totschlag (賊, Zei) als dringendste Aufgabe der Regierung betrachtet.[234] Das hatte nicht nur mit dem Anstreben des *staatlichen Gewaltmonopols*, sondern auch mit der Entstehung des *Eigentums* zu tun.

---

[231] Das war eine Ursache der Entstehung der Schule „Xingming“ (刑名), die oft als eine Schule der Logik angesehen wurde. Daneben hing der Ursprung des Legalismus vermutlich eng mit dem blühenden Handel zusammen. Siehe dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 92f.; Gang-Bo Shen, 1973.

[232] Vgl. Bodde/Morris, 1967, S. 76; Zheng-Sheng Du, 1990, Kap. 7.

[233] Vor der Einführung des westlichen modernen Rechtssystems gab es kein Äquivalent des subjektiven Rechtes in China. Vgl. dazu Zhi-Ping Liang, 1995; ders., 1995a.

[234] In der Feudalzeit wurde der Ausdruck „Zei“ sogar für Verbrechen des Adels reserviert. In der Zhanguo-Periode wurde das aber anders. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1990, S. 244ff..

Das Eigentum, vor allem der Boden als Privateigentum, wurde erst nach der Reform von Shang Yang (商鞅) in der späten Chunqiu-Periode konsolidiert.[235] Davor hatte es aber schon eine lange Geschichte. Nach den Inschriften auf Bronzegefäßen gab es schon in der Westlichen Zhou-Zeit Austausch oder sogar Kauf und Verkauf von Ländereien zwischen den Angehörigen des Adels, obwohl alles Land nominell dem Zhou-König gehörte. Es gab vor allem ein *Register*, das den Besitzer und die Grenze jedes Landbesitzes deutlich beschrieb. Damit zusammenhängend entstand die Institution „Mingdian" (名典) oder später „Mingtian" (名田), nämlich die Gewohnheit, den Namen des Landbesitzers in einem Register festzuhalten.[236] Der Besitz von Land wurde durch das *symbolische* Handeln, den Namen zu registrieren, festgelegt. Eine solche Institution ist noch heute zu finden. Daneben existierte schon in der Xia-Zeit das *Muschelgeld*. Seit der Shang-Zeit gab es noch mehrere Geld betreffende Aufzeichnungen. In der späten Shang-Zeit wurde sogar „Muschelgeld" aus Kupfer verfertigt. Die Verwendung des natürlichen und des artifiziellen Muschelgeldes war in der Westlichen Zhou-Zeit nicht nur stärker verbreitet, sondern es gab auch deutliche Beweise dafür, dass das Muschelgeld als *Wertmaßstab* fungierte.[237]

Trotz solcher Präzedenzfälle ist die Dynamik für die Entstehung des Eigentums und die Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems anderswoher abzuleiten. Der frühere private Landbesitz konnte zwar als Vorbild des Eigentums dienen. Er war für die Ermöglichung der Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems aber schon deshalb nicht besonders wichtig, weil er *nicht gesellschaftsweit*, sondern nur standesspezifisch durchgesetzt wurde. Andererseits ist es unbestritten, dass die funktionale Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems *auf die Institutionalisierung des Kommunikationsmediums Geld angewiesen* ist. Nur mit Hilfe des Geldes kann das Wirtschaftssystem seine eigene Form autopoietischer Reproduktion etablieren.[238] Die *Konvergenz* der Systembildung der Wirtschaft mit der Verwendung des Geldes als Code für die Selbstproduktion des Wirtschaftssystems ist jedoch „eine *weder* logisch *noch* evolutionär zwangsläufige Errungenschaft,"[239] obwohl das Geld den Vorteil der besseren Differenzierbarkeit und Fähigkeit der Selbstmotivierung hat.[240] Nicht das Ausmünzen oder Ausdrucken oder Buchen des Geldes, sondern die *Codierung* des Geldes gibt erst den Ausschlag für die Ausdifferenzierung der Wirtschaft. Denn erst die binäre Struktur verdichtet einen Entscheidungszusammenhang so stark, dass er Operationen ausdifferenziert, die sich kaum noch an anderen Codes orientieren können.[241] Ob eine Welt, in der *Universalisierung* gleichzeitig eine *Spezifikation* ist, mit dem Auftauchen des Geldes verwirklicht wird, hängt deshalb von

---

[235] Siehe Swann, 1950, S. 180f.. Wir beschäftigen uns hier mit dem Boden als Eigentum, der der wichtigste Faktor der Produktion in der traditionellen agrarischen Gesellschaft war. Selbstverständlich hatte es früher schon „Eigentum" als rechtlich gedeckte Sachherrschaft gegeben.

[236] Im Detail vgl. Zheng-Sheng Du, 1990, S. 150ff..

[237] Siehe Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 2f., 6ff., 21; Qing Xiao, 1992, 14f.; Zedelius, 1982, S. 13ff..

[238] Vgl. Luhmann, 1991, S. 213; ders., 1994a, S. 131, 188ff..

[239] Luhmann, 1994a, S. 70 (Hervorhebung von mir).

[240] Siehe Luhmann, 1994a, S. 241.

[241] Vgl. Luhmann, 1994a, S. 245f..

vielen anspruchsvollen Voraussetzungen ab. Um solch eine Welt zu erzeugen, muss z. B. der Gebrauch des Geldes derart verbreitet sein, dass Boden (oder andere Ressourcen) und Arbeit nicht nur in bestimmten Geldsummen ausdrückbar, sondern auch *nur noch für Geld zu haben* sind.[242] Solche Voraussetzungen wurden erst in den Prozessen des Zusammenbruchs des Feudalismus und der Entstehung der Gesellschaft des „Bianhu-Qimin" allmählich verwirklicht.

Der Startmechanismus der Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems liegt nach der Systemtheorie in der Codierung *Haben/Nichthaben*. Bezüglich seiner Initiierung sollten wir uns der Evolution der allgemeinen Institution zur Landverteilung, „*Jingtian*", in der Westlichen Zhou-Zeit zuwenden.[243] Sie hatte die Merkmale Redistribution und Reziprozität nach Polanyis Klassifikation,[244] die zum damaligen Feudalismus gut passten. Das Ackerland wurde wie das chinesische Zeichen 井 (Jing, Brunnen) in Abschnitte von je neun Quadraten eingeteilt. Jeder qualifizierten Familie wurde ein als „Sitian" (私田, privates Feld) bezeichnetes äußeres Quadratfeld verliehen, und sie konnte die meisten Erträge dieses Feldes behalten.[245] Das mittlere Quadrat, also „Gongtian" (公田, *doppeldeutig*: das „Gemeinde-Feld" und das „Feld des Herzogs"), wurde von allen acht Familien gemeinsam bebaut. Die Einkünfte vom Gongtian dienten bestimmten Zwecken, vor allem den Ausgaben für das Opfer. Unter solch einer Institution konnte *kaum* von einer „geschlossenen Hauswirtschaft" die Rede sein. Jede kleine Produktionseinheit war zwar offensichtlich eine an *Subsistenz* orientierte Wirtschaftseinheit. Sie konnte aber die so genannte reine Naturalwirtschaft ohne Tausch, die Autarkie, nicht verwirklichen und musste an der *Marktwirtschaft* teilnehmen.[246] Dadurch entwickelte sich die Differenz *Gong/Si* (公/私, *öffentlich/privat*), und die Codierung durch das Schema Haben/Nichthaben wurde in Gang gebracht.[247]

---

[242] Vgl. Luhmann, 1994a, S. 62.

[243] Eine kurze Beschreibung dieser Institution findet sich bei Franke, 1965, S. 131f.; Ray Huang, 1997, S. 19. Zur weiteren Diskussion siehe z. B. Zhufu Fu, 1987, Kap. 3; Lisheng Zhao, 1989. Es gibt Zweifel daran, ob diese Institution wirklich existiert hat. Der Zweifel ist m. E. unhaltbar. Vgl. dazu Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 21ff.. Sie haben mit Hilfe der Etymologie und des Literaturvergleichs und einiger haltbarer Vermutungen ausgezeichnet erklärt, wie das System fungierte. Vgl. auch Zheng-Sheng Du, 1990, S. 168ff.; ders., 1992, S. 495ff.. Während der Shang-Zeit mag es diese Institution schon gegeben haben.

[244] Siehe ders., 1957.

[245] Einige Wissenschaftler glauben sogar, dass sie alle Erträge des Feldes bekommen konnte und keine Steuer zu zahlen brauchte.

[246] Von einem unterschiedlichen Ansatz ausgehend, behauptet die Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen, 1981, S. 6, auch: „Subsistenzproduktion ist nicht "self-sustained", nicht sich selbst versorgender "autarker Haushalt", wie häufig unterstellt wird." Aus der Perspektive der modernen Wirtschaftslehre kann man mit dem *Verhältnis zwischen Mensch und Boden* oder mit der *Fülle der Arbeitskraft* erklären, warum sich in China statt der Sklaverei im Gegensatz zur abendländischen Geschichte „Jingtian" entwickelt hat. Vgl. dazu Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 263ff.. Unserer Ansicht nach ging es primär um das *Inklusions/Exklusions-Schema* des Feudalismus. Danach wurden Sklaven aus Min (民) oder Shu (庶), also aus dem einfachen Volk bzw. der Zahl der Untertanen, exkludiert und hatten kein Recht auf Berücksichtigung bei der Landverteilung. Die Sklaven beschäftigten sich primär auch nicht mit der Agrarproduktion. Siehe Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 326ff.; Wei-Zhi Si, 1997, S. 109.

[247] Cho-yun Hsu, 1965, S. 107ff., behauptet, dass die *Grundherrschaft* die Hauptinstitution des Landes vor der Chunqiu-Periode in China gewesen sei. Obwohl wir daran Zweifel haben, ist es eigentlich unmöglich,

Das System „Jingtian“ war aber zu inflexibel und in der Praxis nicht leicht aufrechtzuerhalten, wenn es Probleme wie z. B. die geographische Einschränkung, das Brachlegen, Unterschiede bezüglich der Zahl der Familienangehörigen, die Entfernung zum Acker, die Ungleichheit der Fruchtbarkeit des Bodens gab.[248] Es wandelte sich dann im Laufe der Zeit durch einen Prozess der Verstärkung der Abweichungen zum *Pachtsystem* und *Privateigentum* an Boden.[249] Die aus acht Familien bestehende, solidarische große Einheit beim regionalen Brachlegen wurde in acht kleine Einheiten der Familien zerlegt, die selbst auf ihren eigenen Feldern das Brachlegen durchsetzten. Später wurde der *Landbesitz* anerkannt und institutionalisiert. Das mit der Fronarbeit bebaute Gemeinde-Feld wurde als solches aufgehoben und an eine andere Familie aus dem Volk verliehen. Die Staatseinkünfte bestanden nun aus den *Steuereinnahmen*, die aufgrund des faktischen Landbesitzes eingetrieben wurden.[250] Der Militärdienst wurde entsprechend auf jeden Besitzer eines Ackerfeldes erweitert. Dann kam es wegen der zwischenstaatlichen Unterschiede in der Belastung durch Steuern und Militärdienst zur Massenmigration. Das verstärkte umgekehrt wieder die oben genannte Tendenz. Das alles ereignete sich schon während der Chunqiu-Periode.[251] Parallel dazu entstand das Eigentum durch die *Wiederholung* (oder: Wiederverwendung) von Haben/Nichthaben in einem *doppelseitigen Prozess von Kondensation und Konfirmation.*[252] Von der Differenz Gong/Si ausgehend,

---

aufgrund der verfügbaren Literatur und der archäologischen Entdeckungen festzulegen, wie die damalige Wirklichkeit im Detail ausgesehen haben mag. Wenn die Grundherrschaft tatsächlich bestanden hätte, könnte ein Landgut als eine autarke Wirtschaftseinheit, die mit der Außenwelt keinen Austausch hatte, betrachtet werden. Das hätte sich in den damaligen Gedichten reflektiert. Siehe z. B. Legge, 1970a, S. 231, 376. Aber es gibt auch Beweise für die Gong/Si-Differenzierung. Vgl. Legge, a. a. O., S. 381. Auf jeden Fall darf man mit Recht vermuten, dass die Codierung Haben/Nichthaben mit der Entstehung der Differenz Gong/Si (sogar innerhalb eines Landgutes) in Gang kam, wenn man den Ertrag von „Sitian“ besitzen konnte. Dieser Code könnte sogar noch früher entstanden sein.

[248] Zur detaillierten Diskussion siehe Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 21ff..

[249] Luhmann, 1994a, S. 149, meint, „dass Eigentum immer Privateigentum ist, das heißt eine ausdifferenzierte Knappheitsmenge, die andere als den Eigentümer vom Zugriff ausschließt und so die Differenz von Mengenbestimmung und Allokation etabliert.“ Wir verwenden hier den Ausdruck Privateigentum, um den Fall des Eigentums zur individuellen Verfügung zu betonen.

[250] Diese Veränderung reflektierte sich in der Evolution der Semantik, welche die Umstände des Besitzes von Feldern und die Beziehung zwischen den Regierenden und den Regierten bezeichnete, nämlich von Gong** (貢) über Zhu (助) bis Che (徹), was jeweils den *Tribut*, die *Fronarbeit* und die *Steuer* (oder: die Grundlasten) bedeutete und angeblich der Institution der Xia-, der Shang- und der Zhou-Zeit entsprach. Der Originaltext als Anhalt stammt von Menzius. Siehe dazu Legge, 1970, S. 240ff. (Legges Übersetzung finden wir aber problematisch). Im Text korrigiert Menzius selbst aber sofort, dass die Zhou am Anfang auch die Institution „Zhu“ übernommen hätten. Hier schließen wir uns der Interpretation von Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 23ff., an. Shigeshi Kato meint dagegen: „[O]ne is labor service, one is tax according to annual yield, and one is tax at a fixed rate.“ Siehe Cho-yun Hsu, 1965, S. 108. Als marxistische Intepretation vgl. z. B. Xue-Meng Zheng, 1994, S. 8f.. Es mag „Zhu“ und „Che“ am Anfang der Zhou-Zeit gleichzeitig gegeben haben. Das hing dann wohl mit dem Hintergrund einer bewaffneten Kolonisation zusammen. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 495ff..

[251] Die dafür relevanten geschichtlichen Prozesse wurden im „Zhuozhuan“ registriert. Siehe Legge, 1970b, S. 168, 327, 329, 336f., 452, 589, 598, 603, 718. Zur Erörterung darüber vgl. Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, 21ff.; Zheng-Sheng Du, 1990, S. 50ff., 168ff.; Cho-yun Hsu, 1965, insb. Kap. 5; Jing Zhao, 1996, 28ff, 43f., 47f., 53. Es gab natürlich regionale Unterschiede für einen solchen Veränderungsvorgang. Aber die Tendenz war die gleiche.

[252] Im Anschluss an Luhmann statt an Spencer Brown werden hier die Begriffe Kondensation und Konfirma-

kamen der Besitz des Ertrages, der faktische Besitz des Landes, das Recht auf Disposition über das Land, das Erbrecht des Sohnes bezüglich des gleichen Landes, der Besitz des Landes mit einer gesetzlichen Anerkennung nacheinander vor und kondensierten sich schließlich zum *Eigentum*. Daneben trat der *Markt* an die Stelle der Redistribution, obwohl die Letztere in der Sphäre der Subsistenzwirtschaft noch eine Rolle spielte, die seither in der Form einer „*Artikulation*" mit der Marktwirtschaft koexistierte.[253]

Mit der Entstehung des Eigentums wurde der Tausch mehr und mehr unter die Regie des Eigentums gebracht. Aber eine weitere Entwicklung, und zwar die *Zweitcodierung* des Eigentums durch das *Geld*, kehrte diese Umstände um: Der Tausch begann das Eigentum zu kontrollieren.[254] Infolgedessen entwickelten sich wieder *Statusunterschiede* unter dem gesetzlich nivellierten Volk. Traditionell bezeichnete man das als „Jianbin" (兼併, Arrondierung).[255] Wie erwähnt, gab es den Geldgebrauch schon vorher. Aber so, wie die Funktion der Wirtschaft allein nicht ausreichte, das Wirtschaftssystem auszudifferenzieren, konnte die faktische Existenz des Geldes das auch nicht leisten. Das Problem der *Sicherstellung des kommunikativen Erfolges* führte erst zur Notwendigkeit der populären Verwendung von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien. Das setzte einen Hintergrund von *erhöhter Kontingenz* und stärkerer *Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft* voraus,[256] der nicht von selbst

---

tion benutzt. Die Verschiedenheit der Situationen wird hier unterstrichen. Vgl. dazu Luhmann, 1993a, S. 127; ders., 1994b, S. 108f., 311; ders., 1997, S. 75, 143, Anm. 190.

[253] Der Begriff „Artikulation" stammt aus der wirtschaftsanthropologischen Literatur (vor allem von Pierre-Philippe Rey) und wurde nach einer Debatte zwischen den Marxisten und Neopopulisten populär, deren Kernpunkt in der Artikulation verschiedener Produktionsweisen lag. Hier werden Ansätze jener Literatur nicht übernommen. Wir übernehmen nur den Ausdruck, um eine Analogie zwischen der Subsistenz- und der Marktwirtschaft abzubilden. Die Unterscheidungen „market-widening/market-deepening" und „horizontal concentration/vertical concentration" sind für uns aber heuristisch. Vgl. z. B. Bernstein, 1985, insb. S. 171f.; Chayanov, 1966; de Janvry, 1981, insb. S. 26ff., 46ff.; Djurfeldt, 1985; Foster-Carter, 1978; Wolpe, 1980, insb. „Introduction". Bemerkenswert sind auch Überlegungen von Evers, 1987. (Elwert, 1984, vertritt eine ähnliche Meinung.) Gegen eine Dichotomisierung in Subsistenz- und Marktwirtschaft betont er auch die „Verflechtung von Subsistenz- und Warenproduktion", lehnt aber die Begriffe Subsistenz- und Marktwirtschaft überhaupt ab. Er meint, die Debatte um die Verflechtung von Produktionsweisen erweise sich als ein Irrweg, „da eben keine getrennten Wirtschaftssysteme, sondern ein und dieselben Gesellschaftsmitglieder sowohl markt- als auch gebrauchswertorientiert produzieren. Nicht die Artikulation von Produktionsweisen, sondern die Verflechtung von verschiedenen Produktionsformen innerhalb der gleichen Produktionsweise, nämlich der kapitalistischen, sind für die Analyse grundlegend." (S. 17). Solch eine Festlegung wäre für die heutige Situation vielleicht zutreffend, geht aber an der historischen Wirklichkeit vorbei. Vor dem Sieg des industriellen Kapitalismus koexistierten die Subsistenz- und die Marktwirtschaft schon lange. Die Verwendung der Begriffe Subsistenz- und Marktwirtschaft schließt m. E. auch nicht aus, dass beide zu einem gemeinsamen Wirtschaftssystem gehören.

[254] Vgl. Luhmann, 1994a, S. 191.

[255] Vor der Zeit der Qin-Dynastie wurde der Ausdruck „Jianbin" nur benutzt, um eine politische und militärische Annektierung zu bezeichnen. „Jianbin" nahm erst in der Han-Zeit verbreitet die Bedeutung der Arrondierung von Böden an. Vgl. dazu Oberst, 1996, S. 27ff.; Swann, 1950. S. 165f., Anm. 187, 180f.. Außerdem ist zu erwähnen, dass die Gewinnung von *Profit durch Darlehen* in China nicht von Anfang an verworfen wurde. Z. B. wurde die Gewährung von Darlehen durch die Regierung im Buch „Zhouli", bei dem es sich um eine mit der idealen Projektion der Verfasser durchsetzte Aufzeichnung der Institutionen der Westlichen Zhou-Zeit handelt, als eine wohlwollende Politik angesehen. Aber schon in der Zhanguo-Periode waren Einwände gegen die Wucherei nicht selten. Siehe dazu Jia-Ju Hou, 1990, S. 378ff.; Qing Xiao, 1992, S. 75. Siehe ferner auch Weber, 1988, S. 448.

[256] Siehe Luhmann, 1991a, S. 173.

entstehen konnte. Obwohl wir Luhmanns Vermutung, dass erst die Erfindung der Schrift zur Entwicklung besonderer Medien-Codes geführt habe,[257] nicht ohne Vorbehalt zustimmen können, ist ein enger Zusammenhang zwischen der *Auflösung des Wissensmonopols* (und vor allem: des Monopols der *Schriftkenntnis*) und der lebendigen Entwicklung der *Geldwirtschaft* hier leicht zu kennen.[258]

Neben dem gemünzten Kupfergeld Dao[**], Bu, Yuan, Yibi-Qian (刀, 布, 圜, 蟻鼻錢) in den einzelnen Staaten diente in der Zhanguo-Periode das Gold als *zwischenstaatliche Währung.*[259] Ein Zeitgenosse sagte: „Wealth and currency should be allowed to flow as freely as water!"[260] Er erkannte also schon, dass das Geld nur *durch seine Ausgabe zunehmen* konnte und sich in *ständiger Zirkulation* befinden musste. Diese Erkenntnis ergab sich nicht ohne weiteres mit dem Geldgebrauch. Darin spiegelten sich die Vertiefung der Geldwirtschaft und die Zweitcodierung des Wirtschaftssystems durch das Geld.[261] Daneben bildete sich die Meinung heraus, dass der Staat das Preisniveau durch die *Manipulation des Geldes* beeinflussen könne und solle, eine Auffassung, die der heutigen Quantitätstheorie des Monetarismus ähnelt.[262] Wahrscheinlich kam es in China gerade deshalb *kaum* zu einer strengen *Preisregulierung.* Nach dem Buch „Zhouli", das angeblich den Beamtenapparat der Zhou-Dynastie darstellte, aber eigentlich mit einem fiktiven, idealen Entwurf durchsetzt war, gab es einen Beamten, der für die Preisbildung auf dem Markt zuständig war.[263] In jedem Fall aber schien diese Praxis, sofern sie je wirklich bestanden hat, seit der Zhanguo-Periode ihre Bedeutung verloren zu haben. Z. B. wurde die Politik des „Pingdi" (平糴, den Preis von Getreide stabilisieren) im Trend damaliger politischer Reformen durchgeführt. Danach stabilisierte der Staat den Preis von Nahrungsmitteln aufgrund seiner Revenue von Natural-

---

[257] Vgl. Luhmann, 1991a, S. 173. Siehe ferner auch Goody/Watt, 1968.

[258] Im Falle Chinas gab es noch einen wichtigen Hintergrund: Die Auflösung von „Gongshang-Shiguan" (工商食官, wörtlich: Handwerker und Händler essen beim Amt, werden also von der Regierung angestellt). Es gab deshalb eine komplizierte Wechselwirkung zwischen der Politik, der Wirtschaft und dem Wissen. Ginge man von verschiedenen Beobachtungskontexten aus, würde man auch unterschiedliche „Wirklichkeiten" sehen. Hier lassen wir es offen, welcher Faktor dominant war.

[259] Zum Detail siehe Zhufu Fu, 1987, Kap. 9; Zu-De Li/Jing-Cheng Liu , 1995, 48ff.; von Glahn, 1997, 31f.; Kuan Yang, 1997, S. 133ff.; Lien-Sheng Yang, 1952, S. 13ff.; Zedelius, 1982, S. 15ff..

[260] Zitiert nach Ssu-Ma Ch'ien, 1969, S. 337.

[261] Es gibt andere Hinweise darauf, wie z. B. die *Lohnarbeit* und die *Geldstrafe.* Siehe Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S 266ff., 459f.; Duyvendak, 1963, S. 178; Han Fei Tzu, 1959a, S 44; Legge, 1970b, S. 536.

[262] Vgl. Mei-Cheng Ke/Fa-Xiang Zhang, 1993, S. 22, 146ff.; Kuan-tzu, 1954, S. 163ff.; Swann, 1950, S. 225ff.; von Glahn, 1997, S. 28ff.; Qing Xiao, 1992, S. 18ff., 49ff.; Jing Zhao, 1996, S. 60ff., 561ff..

[263] Siehe Zheng-Sheng Du, 1992, S. 678; Qing Xiao, 1992, S. 62, Anm. 22; Jing Zhao, 1996, S. 382f.. Entscheidend ist, ob es eine Preisregulierung gab. Denn „in so far as exchange at a set rate is in question, the economy is integrated by the factors which fix that rate, not by the market mechanism. Even price-making markets are integrative only if they are linked up in a system which tends to spread the effect of prices to markets other than those directly affected." So Polanyi, 1957, S. 255. Nach der Literatur aus der Han- und der Tang-Zeit gab es doch eine Preisregulierung. Sie bedeutete aber nur eine deutliche Angabe über drei Preisstufen je nach der Qualität von Waren. Damit konnte man sich ein Bild von dem „gerechten", hier nämlich dem *durchschnittlichen,* Preis machen. Diese Politik wurde sogar in den Grenzgebieten durchgesetzt. Vgl. Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 440f., 447, 541; Ze-Xian Zhang, 1996, S. 359ff..

leistungen *durch Kauf und Verkauf* auf dem Markt.[264] Es gab zwar Diskussionen über den „*gerechten Preis*" (正價, Zhengjia). Dabei ging man aber auch vom Verhältnis zwischen Angebot und Nachfrage aus. Der gerechte Preis bedeutete dann nichts anderes als den Preis, über den Käufer und Verkäufer *sich einigten*.[265]

Märkte waren eine wichtige evolutionäre Errungenschaft, da „sie Ausdifferenzierung und Innendifferenzierung des Wirtschaftssystems mittragen und andere Teilsysteme des Wirtschaftssystems sich auf sie ausrichten."[266] Schon in der Zhanguo-Periode wurde der Markt *institutionalisiert* und entwickelte sich in der neuen Welle des Ausbaus der Städte von einem Transaktionsort, der früher oft neben einer Verkehrsader oder einem Stadttor gelegen war, zu einem bestimmten *Stadtteil*, wo man wohnen und seinen Warenvorrat lagern konnte. Angesichts der Rollenunterschiede zwischen verschiedenen Käufern (Handwerkern, Händlern, Einzelhändlern oder gewöhnlichen Menschen) gab es auch eine *Innendifferenzierung* von Märkten, die primär nach der Zeit geregelt wurden. Die zentrale Bedeutung des Marktes während dieser Zeit können wir daraus erschließen, dass er an die Stelle von She als öffentlicher Richtstätte trat.[267] Neben den Märkten innerhalb der Stadt gab es noch *periodische Märkte außerhalb der Stadt*, die in einer bestimmten Entfernung von derselben und von anderen Märkten lagen.[268] Wir haben gute Gründe zu glauben, dass die Marktwirtschaft (Geldwirtschaft vielleicht auch?) in dieser Zeit auch das flache Land penetrierte, obwohl sie dort vermutlich nicht die dominante Form war.

Die Einrichtung der Märkte und die wirtschaftliche Entwicklung hatten auch eine Bedeutung für die Ausdifferenzierung des politischen Systems. Obwohl der Übergang zur stratifizierten Gesellschaft mit dem parallel laufenden politischen Zentralismus schon die Ausdifferenzierung des politischen Systems vorbereitete,[269] war das politische System erst mit der Entstehung der Bürokratie, der Institutionalisierung der *amtsbezogenen Macht*, hinreichend ausdifferenziert. Im Anschluss an Eisenstadt wird hier angenommen, dass die Bildung des bürokratischen Reiches davon abhing, ob der Monarch die „*free floating resources*" zuerst mobilisieren und benutzen und dann kontrollieren und unterdrücken konnte.[270] Im Falle Chi-

---

[264] Vgl. Qing Xiao, 1992, S. 30; Jing Zhao, 1996, S. 160. Siehe ferner auch Ssu-Ma Ch'ien, 1969, S. 337. Das spiegelte deutlich wider, dass das Getreide verbreitet zur Ware geworden war. Deswegen wurden die Subsistenz- und die Marktwirtschaft in China schon sehr früh unter der Aufrechterhaltung ihrer eigenen Logik durch den *Tausch auf dem Markt* artikuliert.

[265] Vgl. Qing Xiao, 1992, S. 35f.. Zum Unterschied von der abendländischen Tradition siehe z. B. Krauth, 1984, S. 30f., 38ff., 48ff..

[266] So Luhmann, 1991, S. 209.

[267] Vgl. Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 370f., 540f., Kap. 8; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 674ff.; Jun-Yuan Li/Nai-Wen Ren, 1985, S. 18f.. Über den Ausbau der Städte vgl. ferner auch Kang Chao, 1987, S. 45ff.. Es ist aber zu erwähnen, dass die *Stadt/Land*-Differenzierung der Differenz *Konsumption/Produktion* von Nahrungsmitteln nicht ganz entsprach. Es gab noch viele Bauern, die in der Stadt wohnten.

[268] Siehe Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 381, 425, 428. Vermutlich änderte sich die Situation solcher periodischen Märkte nicht sehr. Als modernen Report vgl. Skinner, 1964/65. Vgl. ferner Elvin, 1973, S. 165f.. Er hat aber die räumliche Einschränkung von Märkten innerhalb der Städte fälschlicherweise auch auf das flache Land angewandt. Vgl. dazu Kato, 1991, Kap. 16 & 17.

[269] Siehe Luhmann, 1997a, S. 682.

[270] Vgl. ders., 1993.

nas dienten der *Zoll* und die *Besteuerung von Waren und Händlern* auf dem Markt gerade als eine wirtschaftliche Basis für die politische Zentralisierung bei der Entwicklung vom Feudalismus zur Bürokratie, weil beide Einkommen außerhalb des traditionellen Sektors der Agrarwirtschaft waren und *vom Monarchen monopolisiert* wurden. Mit diesen Einkommen konnte der Monarch einerseits die Beamten anstellen und ein größeres Heer unterhalten. Andererseits konnte er mit Hilfe eines dadurch möglichen wirtschaftlichen Privilegs für Adlige, wie z. B. der Befreiung vom Zoll in einem bestimmten Umfang, die Lehen und die politische Macht des Adels zurücknehmen. Gerade vor diesem Hintergrund war in der Zhanguo-Periode die Eroberung von großen Handelsstädten ein wichtiges militärisches Ziel.[271]

Neben den wirtschaftlichen Ressourcen standen die *Gelehrten*, „Shi", die sich erst in der späten Chunqiu-Periode als ein Stand formierten und nicht irgendeinem früheren Stand zugeordnet werden konnten, für den Monarchen als *humane Ressource* zur Verfügung. In den Prozessen von der Initiierung zur Vollendung der politischen Zentralisierung erfuhren die Gelehrten dann einen Wandel ihres Status *von der Erhöhung zur Unterdrückung*. Dieser Wandel reflektierte sich in der Veränderung des Images von Yi Yin (伊尹), dem legendären Helfer des Begründers der Shang-Dynastie, der einmal einen späteren, sittenlosen Shang-König ins Exil geschickt hatte, in den Augen der Zeitgenossen der Zhanguo-Periode. Zuerst meinte man, er sei vom geringen Untertanen zum Minister befördert worden. Das entsprach der Vorstellung jener Zeit von der Berufung des Weisen. Die in der veränderten gesellschaftlichen Situation zu Beamten aufsteigenden Gelehrten, die keine mächtige Lineage als Unterstützung hatten, waren aber nicht mit ihrer traditionellen Behandlung als Untertanen zufrieden. Vor diesem Hintergrund wurde Yi Yin zum Meister des Monarchen erhöht. Mit der Konsolidierung des Absolutismus wurde das Image von Yi Yin in der späten Zhanguo-Periode wieder zu demjenigen eines niedrigen Untertanen transformiert, der nach dem Amtsdienst strebte.[272] Die *relativistische* Beziehung zwischen Monarchen und Beamten im Feudalismus wurde in eine *absolute* Unterordnung der Beamten transformiert.

Mit der Mobilisierung von „free floating resources" entstand am Anfang der Zhanguo-Periode der *Territorialstaat* vor dem Hintergrund der zwischenstaatlichen Konkurrenz. Die folgende Konkurrenz zwischen den Territorialstaaten war noch heftiger und trug sehr zur *Befreiung* aus der Beschränkung durch die Tradition bei. Doch nach der Konsolidierung des Absolutismus, nach der Ausdifferenzierung des politischen Systems und vor allem *nach der politischen Vereinigung* war die chaotische, aber kreative Zeit dann verschwunden. Die „free floating resources", die vordem die Ausdifferenzierung des politischen Systems begünstigt hatten, wurden nun unter Kontrolle gebracht. Das ausdifferenzierte *politische System* besetzte die Position des *gesellschaftlichen Zentrums*. Die asymmetrische Entwicklung der unterschiedlichen Funktionsbereiche, die zu dieser Folge geführt hatte, wurde danach festgelegt oder sogar verstärkt, denn die weitere Ausdifferenzierung der anderen Funktionssysteme

[271] Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 597ff., 674ff.; Kuan Yuan, 1997, S. 131f..
[272] Siehe dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 897ff..

wurde durch das politische System gehemmt, welches seine Position als Herrschaftszentrum nicht verlieren wollte.

## 2.4. Ein langfristiger Stillstand ohne Veränderungen?

Im Vergleich mit der großen Veränderung, welche die Entstehung des bürokratischen Reiches darstellte, schien die folgende gesellschaftliche Entwicklung in China in eine *Stagnation* oder höchstens in einen *Zirkel* zu geraten.[273] Ein solcher Stereotyp ist zwar nicht ganz aus der Luft gegriffen. Vom Stillstand ohne Veränderungen konnte aber auf keinen Fall die Rede sein. Die zähe Überlebensfähigkeit der Form des bürokratischen Reiches lässt erkennen, dass sie zumindest eine *hinreichend komplexe* Form für die traditionelle Gesellschaft war und unmöglich nur auf der Grundlage der Statik entstanden war. Allerdings kommt es bei solchen Veränderungen wie z. B. dem Dynastiewechsel, der geographischen Verlagerung der Zentren und sogar der Mobilität der Stände „eher zu zirkulären Entwicklungen, zu Variationen im Rahmen der *stabilisierten Ungleichheiten*, aber nicht zu einem Übergang zu einer prinzipiell anderen Form der Differenzierung."[274] Die eine langfristige Stabilität des bürokratischen Reiches ermöglichenden Faktoren und die im Laufe einer langen Evolution eintretenden, bedeutsamen strukturellen Veränderungen, die im Rahmen des Zirkelmodells nicht zu erklären waren, treten nun in den Vordergrund unserer Betrachtung.

### *2.4.1. Die neuen Situationen nach der politischen Vereinigung*

Gegenüber der Unordnung war die Sehnsucht nach der politischen Vereinigung eine verbreitete Mentalität in der Zhanguo-Periode. Für die ehrgeizigen Politiker war die politische Vereinigung ein reizvolles Großwerk, das aber die damalige Unruhe mitverursachte. Für das Volk und vor allem die Intellektuellen war sie allerdings der *Weg zum Frieden und zur Ordnung.*[275] Menzius sagte z. B.: „It (Tianxia, die bekannte soziale Welt – Ch.-Ch. Tang) will be settled by being united under one *sway*".[276] Das überrascht uns nicht. Wie erwähnt, gab es schon lange eine Tradition des „Denkens des Einen". Bereits in diesem wurde der *politische* Bereich als Kern der Aufrechterhaltung der homologen Ordnung der Gesellschaft und des Kosmos betrachtet. Das gleiche Denken kam auch in den zahlreichen Legenden und der Lehre des *„Heiligen Königs*", die der Konfuzianismus geerbt hatte und weiterentwickelte, zum Ausdruck. Diese Mentalität ebnete dann den Weg zu einer vereinheitlichten Ordnung, wobei die

---

[273] Vgl. Meskill, 1983.
[274] Luhmann, 1997a, S. 678 (Hervorhebung von mir).
[275] Die Taoisten waren vielleicht die einzige Ausnahme. Sie kümmerten sich aber auch um die Verwirklichung und die Aufrechterhaltung der Ordnung. Vgl. dazu z. B. De-Shen Chang, 1989; Schwartz, 1985; Vervoorn, 1981. Der Angst vor der und die Antipathie gegen die Unordnung bildeten ein sehr auffallendes historisches Phänomen unter den Chinesen. Daraus zieht Solomon, 1971, insb. Teil 2, sogar den Schluss, dass man sehnsüchtig eine starke Autorität erwartet habe. Diese Meinung teilen wir aber nicht ohne Vorbehalt.
[276] Zitiert nach Legge, 1970, S. 136.

Politik als Herrschaftszentrum galt, und deutete das *Ende der pluralistischen Konkurrenzsituation* während des Übergangs vom Feudalreich zum bürokratischen Reich im Voraus an.[277]

Die feudale Hierarchie, die aus einer Verflechtung der geschlossenen Stratifikation und der mehrstufigen Zentrum/Peripherie-Differenzierung bestand, war zwar zusammengebrochen und nicht zu restituieren. Die Hierarchie *als Prinzip der Ordnungsbildung* war aber nicht verschwunden und wurde immer noch für legitim gehalten. Die neu entstehende Hierarchie war jedoch eine *offene* und deshalb eine *komplexere* und *stabilere*. Sie wurde durch eine Kombination der Hierarchie von „Simin" (四民, vier Typen des Volkes), nämlich *Gelehrter/ Bauer/Handwerker/Händler* (士/農/工/商, Shi/Nong/Gong/Shang), und der *Oben/Unten* (und: Zentrum/Peripherie)-Differenzierung von *„politischem System/anderen Funktionssystemen"* (und: Stadt/Land) konstituiert.

Während der von der Fessel des Feudalismus befreiten Zhanguo-Periode wurde die alte Norm außer Kraft gesetzt, die neue Ordnung aber noch nicht konsolidiert. Das Ethos der damaligen freien Konkurrenz begünstigte nicht nur den Aufschwung des Handwerks und des Handels, sondern führte auch dazu, dass der gesellschaftliche Status der Person primär *nur* von ihren eigenen Fähigkeiten und ihrem Erfolg abhing. Vor diesem Hintergrund tauchten viele berühmte reiche Händler auf, die einflussreich waren und in dem späteren Geschichtswerk des Ssu-Ma Ch'ien („Shiji") als *„untitled nobility"* (素封, Shufeng) bezeichnet wurden.[278] Entsprechend gab es *keine bestimmte feste Reihenfolge der Bewertung* bei der in dieser Zeit entstehenden, üblichen Klassifikation der vier Typen des Volkes, obwohl der Gelehrte schon offensichtlich eine Überlegenheit genoss. In der Han-Zeit wurde die Status*hierarchie*, Gelehrter/Bauer/Handwerker/Händler, dann konsolidiert.[279] Über diese Hierarchie schreibt Eberhard: „[T]he rationalization behind this sequence was that the gentry as officials are leaders of society and direct the moral education of the people. The farmers have to be led, but they produce. The craftsmen produce, but unnecessary things, thus inducing the farmers to indulge in luxuries instead of saving. The merchants are persons who transport unnecessary things from place to place, making money without producing anthing."[280]

Diese Hierarchie war das Ergebnis der Tradition und der Anpassung an die Situation nach der Entstehung des bürokratischen Reiches. Die frühere Unterscheidung Adel/Volk verlor zwar an Bedeutung. Die mit dieser Unterscheidung zusammenhängenden Differenzen Regierende/Regierte und geistiger Arbeiter/physischer Arbeiter blieben aber noch erhalten

---

[277] Daneben gab es in gewissem Ausmaße auch eine in den verschiedenen Regionen homogene Kultur, die für die politische Vereinigung hilfreich war. Vgl. z. B. Mu-Zhou Pu, 1995, S. 110. Kwang-Chih Chang behauptet sogar: „The unification of China by the Ch'in and Han empires was not a conquest by a single powerful state and culture over an assortment of political groups and cultural traditions. Essentially this unification was a political follow-up to the cultural unification and the emergence of the Chinese national spirit - developments which were already in force toward the end of the Eastern Chou." (Zitiert nach Kai-fu Tsao, 1984, S. 74). In der späteren Auflage dieses Buchs führt er den Prozess der kulturellen Vereinigung weiter auf eine viertausend Jahre lange Koevolution zurück. Siehe ders., 1986, S. 410.

[278] Siehe Ssu-Ma Ch'ien, 1969, S. 356.

[279] Vgl. dazu Bodde, 1991, S. 203ff., Appendix; T'ung-tsu Ch'ü, 1957; Eberhard, 1984, S. 5ff..

[280] Eberhard, 1984, S. 6.

und konvergierten jetzt mit der Unterscheidung *Beamter/Volk*, die sich deutlich als eine *Oben/ Unten-Asymmetrie* darstellte. Erst danach wurde das einfache Volk anhand der Berufe weiter in vier Typen klassifiziert. Allerdings gab es zugleich eine *Überschneidung*, aber nicht eine vollkommene Koinzidenz, zwischen Beamten und Gelehrten. Und die von den unterschiedlichen Berufstätigen konstituierten Stände waren im Prinzip offen. Die Herkunft konnte zwar noch einen großen Einfluss auf den gesellschaftlichen Status der Person haben, determinierte sie aber nicht und fungierte eher, um uns hier Bourdieu anzuschließen, als *soziales* und vor allem *symbolisches Kapital*.[281] Die Stratifikation orientierte sich nun mehr an der *Ausbildung* und vor allem am *Amtsdienst* (unter Berücksichtigung der nach Staatsprüfungen erhaltenen Titel). Angehörige der Eliten in allen Bereichen konnten als Mitglieder der Schicht der Gelehrten-Beamten inkludiert werden. Dadurch wurden die *Gelehrten-Beamten* als Oberschicht und wurde die Position des *politischen Systems* als des Herrschaftszentrums gegenüber den anderen Funktionssystemen verfestigt und besser geschützt.[282] Vor allem diente diese mit der Schrift vertraute Oberschicht ohne Konkurrenz zur *Repräsentation* der Gesellschaft. Nach der Kanonisierung der traditionellen Klassiker und der „Konfuzianisierung des Staates"[283] in der Han-Zeit ist die Unterscheidung Gelehrter/Bauer/Handwerker/Händler dann zur *Monokontextur* der gesellschaftlichen Beschreibungen geworden.

Parallel dazu gab es eine beabsichtigte gesetzliche *Diskriminierung der Händler*. Im Grunde durften sie trotz der allgemeinen Offenheit der Stände nicht als Beamte angestellt werden.[284] Nach der Entstehung des bürokratischen Reiches wurde der frühere zwischenstaatliche Handel zum nationalen Handel und verlor die aktive Unterstützung der Regierung. Vor allem ist der mit der Entwicklung der Marktwirtschaft sich immer mehr *vergrößernde Unterschied zwischen Reichen und Armen* in der Situation der politischen Vereinigung zu einem dringenden Problem geworden, das die Stabilität des Regimes gefährden konnte. Die Macht der Händler, die vorher als „free floating resources" die Entstehung des bürokratischen Reiches ermöglicht hatte, wurde nun zu einer Bedrohung, die es zu unterdrücken galt.

Die historische Wirklichkeit war jedoch komplizierter, so dass ein Zeitgenosse der Früheren Han-Zeit sagte: „At the present time the law and regulations [of the government] disesteem the merchant, but the merchant is already rich and honored. [Laws and regulations] dignify the farmer, but the farmer is already poor and disesteemed."[285] Es konnte also zu einer *hierarchischen Umkehrung*,[286] die mit dem Übergang zur funktionalen Differenzierung

---

[281] Vgl. z. B. Bourdieu, 1977, S. 171ff.; ders., 1987.

[282] Trotz einer gewissen Übertreibung schreibt Johnson, 1977, S. 19, mit Recht: „[U]nlike England or France, where a man could rise to a position of high social status through a career in law, medicine, commerce, the Church, or the military, in China there was only one significant occupational hierarchy: the civil service. There was no alternative open to the man who wished to raise his social status. In a real sense, there was only one profession in China: governing."

[283] Siehe Franke, 1965, S. 295ff.; Grimm, 1987; und 2.4.2.

[284] Vgl. dazu Zhufu Fu, 1987, Kap. 11; Lien-Sheng Yang, 1985.

[285] Swann, 1950, S. 166.

[286] Vgl. 1.5.

geschah, kommen. Für die vollkommene Entfaltung der Autonomie der Funktionssysteme fehlte es aber an einer *semantischen Unterstützung*. Diese Unterstützung war unentbehrlich, weil die Semantik selbst auch die Funktion der Bildung der *Erwartungsstruktur* hatte und eine *konstitutive* Rolle spielen konnte.[287]

Diesbezüglich nennen wir die seither dominanten Semantiken „Zhongnong-Yishang" (重農抑商), Befürwortung der Agrarproduktion und Unterdrückung des Handels) oder „Zhong-ben-Yimo" (重本抑末) als Beispiel. Dabei wurde das Denkmodell *Wurzel/Verzweigung* (本/末, Ben/Mo) auf die Beziehung zwischen der *Agrarwirtschaft* und dem *Handel* angewandt. Aber in dieser Anwendung wurde der Schwerpunkt von der Einheit des Vielfältigen und der Komplementarität der beiden Seiten der Unterscheidung zur *Asymmetrie Fundamentales/ Unwesentliches* verschoben.[288] Die Agrarproduktion wurde als fundamental angesehen, weil die Stabilität und das Überleben des *Regimes* auf sie angewiesen waren. In den Worten der Zeitgenossen der Früheren Han-Zeit: „Poverty is born of insufficiency; insufficiency is born of lack of farming; lack of farming means that [the people] are not settled on the land; not *settling down on the land* then [means] that [the peoples] will desert their [native] townships, and neglect their families. [When] people [acting this way] are like birds and beasts, they cannot be restrained by prohibitions, even though there are high walls and deep moats, strict laws and severe punishment."[289] Dementsprechend schreibt in unserer Zeit Ch'ü: „[T]he merchants were discriminated against not simply because they were despised by the ruling class but because their economic power constituted a constant threat to those whose privileges were legally protected."[290]

Ebenso gab es mit der Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems zwar umfangreiche Diskussionen über das Geld, aber wie von Glahn andeutet: „[T]he question to which (...) the bulk of Chinese monetary thought is addressed is not how to equilibrate the values of commodities exchanged through market transactions but, rather, how can the *ruler* overcome the vicissitudes of dearth and plenty and *satisfy the material needs of his people*. Grain, the supreme form of wealth, determined the value of all other commodities. (...) Wealthy merchants exploited their market advantage to hoard grain and other commodities and gain monopolistic control over the prices of scarce goods. (...) Guanzi warned of the disastrous consequences of diluting the ruler's control over the wealth of society."[291] Nur wegen einer solchen Logik wurden die Semantik „Zhongnong-Yishang" als *„gepflegte Semantik"* selegiert und stabilisiert.

Diese Semantik hatte aber doch ein *Korrelat in der gesellschaftlichen Struktur* und entstand nicht nur aufgrund der Ideenevolution. Mit der Entstehung des Eigentums und der Zweitcodierung des Eigentums durch das Geld kam es schon in der Han-Zeit zu vielen

[287] Vgl. auch Stäheli, 1998, insb. S. 321, 329ff..
[288] Vgl. dazu Geldsetzer/Hong, 1998, S. 147ff..
[289] Zitiert nach Swann, 1950, S. 159 (Hervorhebung von mir).
[290] T'ung-tsu Ch'ü, 1957, S. 248.
[291] Von Glahn, 1997, S. 30 (Hervorhebung von mir).

Klagen über die *Arrondierung von Boden*, wie es der später häufig zitierte Satz beschrieb: „The rich [bought up so much land] that their fields were connected along both north-south and east-west roads, while the poor had not even [enough] land into which to stick an awl."[292] Daran anschließend wurde die *Aufhebung der Monetisierung der Steuern* oder sogar die *Abschaffung des Geldgebrauchs* (vor allem der Münzen) auch hin und wieder verlangt.[293] So lange Zeit man auch das Problem der Arrondierung von Boden und das damit zusammenhängende Problem der Monetisierung der Wirtschaft unter dem Gesichtspunkt der Semantik „Zhongnong-Yishang" thematisierte, so wenig konnte man den Kernpunkt solcher Probleme begreifen. Man sah zwar, dass die zahllosen *eigenständigen Kleinbauern* die Steuerbasis und deshalb die Grundlage des Staates waren. Auch wurde der Zusammenhang zwischen der Arrondierung und Umverteilung von Boden sowie der Zunahme und Abnahme der Bevölkerung einerseits und dem *Dynastiewechsel* andererseits thematisiert.[294] Die Dynamik eines solchen Teufelskreises blieb aber immer im Dunkeln. Die Schwäche oder sogar die Auflösung der Regierung wurde den Händlern oder den so genannten „Mächtigen" zugerechnet, die einen großen Grundbesitz und viele Anhänger hatten. Über die Semantik „Zhongnong-Yishang" selbst wurde selten reflektiert. Die *Paradoxie* der Unterscheidung Ben/Mo blieb also versteckt. Unter der Regie von „Zhongnong-Yishang" konnte man nicht sehen, dass gerade die Unterdrückung der Händler die Arrondierung von Boden förderte. Trotz ihres großen realen Einflusses konnten Händler keine, wenn man so sagen darf, *kulturelle Legitimität* gewinnen. Der durch Kauf und Verkauf erworbene Einfluss entstand also entgegen den gesellschaftlich legitimen Erwartungen. Deshalb mochten (oder sogar: mussten) Händler sich als *Grundbesitzer* „verkleiden". Außerdem war der Grundbesitz eine sichere, unzerstörbare, obwohl relativ wenig profitable Investition in der Agrargesellschaft, mit der Händler ihr Leben vor der amtlichen Unterdrückung sichern konnten, wenn sie von einem solchen Unglück betroffen wurden. Diese Faktoren führten erst zum Problem der Arrondierung von Boden oder verschlimmerten

---

[292] Zitiert nach Swann, 1950, S. 180f..

[293] Während der Han-Zeit bestanden die Steuern aus Zu* (租) und Fu* (賦). Die erstere Steuer bedeutete Grundlasten und bestand meist aus Naturalien. Sie wurden in der Praxis aber auch oft in Geld umgerechnet. Die Letztere schloss die Kopfsteuer und das Ersatzgeld für Fronarbeit ein. Sie musste mit Geld bezahlt werden. Es sind aber nicht genügend Angaben darüber erhalten, was für ein Verhältnis die beiden hatten. Nach einer allgemeinen Tendenz war Zu niedrig und Fu hoch. Im Vergleich mit den vergangenen Zeiten war Zu in der Han-Zeit leichter. Von 167 v. Chr. bis 155 v. Chr. wurde Zu sogar völlig aufgehoben. Vgl. dazu Jia-Ju Hou, 1990, S. 93f., 135f.; Kato, 1991, Kap. 5; Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 76f.; Nishijima, 1987, S. 595ff.; Xue-Meng Zheng, 1994, Kap. 3. Zu Einwänden gegen die Monetisierung der Steuern siehe z. B. Mei-Cheng Ke/Fa-Xiang Zhang, 1993, S. 176ff., 194; Swann, S. 158ff.; Qing Xiao, 1992, S. 87; Jing Zhao, 1996, S. 662f..

[294] Zu Beobachtungen der Zeitgenossen siehe z. B. Jing Zhao, 1996, S. 658ff.; 1995, 12ff.. Vgl. ferner Crowell, 1991, S. 170ff.; Ray Huang, 1974, S. 307ff.; ders., 1997, insb. S. 46ff., 62f., 75, 89ff., 122f.. Huang legt den Nachdruck auf die Verwaltungstechnik und -fähigkeit, vor allem auf die Fähigkeit „mathematically manage". Mit dieser Auffassung wird eine wichtige Dimension der traditionellen Politik entdeckt. Sie zieht aber die gesellschaftliche Selbstbeobachtung nicht in Betracht und bleibt politikorientiert. Zhi-Yong Weng, 1984, insb. Kap. 4 & 6, benutzt die Metapher des Kreislaufs von Aufstieg und Abfall, um das Verhältnis zwischen Boden und Bevölkerung zu betonen. Als Kritik an einer solchen Ansatz vgl. Philip Huang, 1991, insb. S. 303f..

es gar noch. Gerade deswegen gab es in der chinesischen Geschichte einen *Kapitalfluss von der Stadt auf das Land* und nicht umgekehrt.[295]

Vor der Erschütterung der Hierarchie Gelehrter/Bauer/Handwerker/Händler schien das Problem fast unlösbar zu sein. Beamte und Gelehrte besetzten nicht nur die Spitze der Stratifikation, sondern hatten in den Zeiten der meisten Dynastien auch die *Privilegien*, sich von der Steuer zu befreien und einen größeren Grundbesitz haben zu dürfen. Das war geradezu ein Anzeichen ihrer höheren gesellschaftlichen Position. Wenn Händler reich wurden, versuchten sie oder ihre Nachkommen deshalb immer, zu Grundbesitzern und dann zu Gelehrten oder Beamten zu werden, statt die vorhandene Hierarchie herauszufordern, denn der *Amtsdienst* konnte in einem Sinne als *am rentabelsten* betrachtet werden.[296] Eine solche *„regressive" Besteuerung* beschleunigte gerade die Arrondierung von Ackerland. Vor allem waren in China die meisten Bauern nur kleine Grundbesitzer. Ungeachtet der Größe des Grundbesitzes mussten die Grundbesitzer die gleiche Kopfsteuer leisten. Wegen der Belastung durch die vom Staat auferlegten Pflichten, der Darlehensüberschuldung, der Unruhen oder der kriegerischen Bedrohung flohen die Kleinbauern dann oft in den *Schutz von Mächtigen* und wurden zu verschiedenen Zeiten jeweils Yinmin (隱民, verstecktes Volk), Sishu (私屬, private Zugehörige), Buqu (部曲, Unterstellte), Ke (客, Gast bzw. Klient) usw. genannt.[297] Der Versuch, das Problem der Existenz der Klienten zu lösen, wurde natürlich immer wieder gemacht. Er konnte aber meist keinen Erfolg haben, weil er die Interessen der Beamten gefährdete und letztlich die gegebene, stratifizierte Ordnung auflösen musste. Hier ist an eine Feststellung Luhmanns zu denken: „Unter der Bedingung einer »gemeinsamen« ökonomisch-politischen Nutzung von Grundbesitz hatte das politische System wenig Bewegungsspielraum und kaum Zentralisierungsmöglichkeiten gewinnen können."[298] Unter den konvergenten Auswirkungen der Hierarchie der vier Typen des Volkes und der Semantik „Zhongnong-Yishang" hatte das politische System auch nur einen *beschränkten Spielraum*.

Während des Übergangs vom Feudalismus zum bürokratischen Reich verzeichnete das politische System eine schnellere Entwicklung und galt als Herrschaftszentrum gegenüber den anderen Funktionssystemen. Das *verhinderte* aber seine funktionale Verselbständigung und die weitere Entwicklung der funktionalen Differenzierung.[299] Z. B. musste das Wirtschafts-

---

[295] Siehe Kang Chao, 1987, S. 106. Ssu-Ma Ch'ien, 1969, S. 355, beschrieb schon in der Han-Zeit folgendes: „They (Händler - Ch.-Ch. Tang) gained their wealth in the secondary occupations and held on to it by investing in agriculture." Vgl. ferner auch Ying-Shih Yü, 1988, insb. S. 97ff..

[296] Als einen marxistischen und kritischen Ansatz dazu vgl. Ya-Nan Wang, 1987, insb. S. 41ff., 52f., 88ff., 112ff.. Vgl. auch die mehr distanzierten Ausführungen bei Balazs, 1968, Kap. 2.

[297] Vgl. Crowell, 1991; Kang Chao, 1987, S. 103, 112, 135; Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 273ff.; Ray Huang, 1997, S. 53, 75; Changru Tang, 1991; Jing Zhao, 1996, S. 29. Als deutschen Beitrag vgl. Weber, 1988, S. 351ff.. Während der Han-Zeit waren die inoffiziellen zusätzlichen Steuern jedoch oft progressiv. Dabei wurde der Haushalt als eine Besteuerungseinheit behandelt. In den Zeiten der Sechs Dynastien wurde diese Maßnahme fortgesetzt. Erst 522 wurde sie abgeschafft. Vgl. Xue-Meng Zheng, 1994, S. 80, 84f., 87.

[298] Luhmann, 2000a, S. 383.

[299] Bezüglich des Religionssystems siehe 4.5.3. Viele Forscher, z. B. Mu Ch'ien, 1984; ders., 1984a; ders., 1984b, Elvin, 1973, S. 17ff.; Ray Huang, 1997, insb. S 63, betonen auch einen Zusammenhang zwischen

system oft dem politischen System helfen, das Problem der durch den Aufwand für die Bürokratie (einschließlich des Aufwandes für das Kaiserhaus) und vor allem durch Kriege ständig steigenden finanziellen Belastung zu lösen. Durch die strukturelle Koppelung, die *Finanzierung staatlicher Haushalte*, wurde das Wirtschaftssystem trotz seiner Ausdifferenzierung immer noch vom politischen System irritiert.[300] Eine solche Problemstransformation behinderte dann die weitere Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems, weil es die Bedingungen einer entsprechenden *Universalisierung* und *Spezifikation* nicht erfüllen konnte.[301] Um Getreide für die Grenztruppen aufzubringen, durften trotz der Diskriminierungspolitik gegen die Händler schon in der Han-Zeit Titel und später sogar Ämter *gekauft* werden.[302] Daneben wurde eine neue Wirtschaftspolitik wegen der großen Ausgaben für den Krieg gegen die Hunnen durchgesetzt. Einerseits wurde der Verkauf (aber nicht jede Produktion) von Salz, Alkohol und Eisenwaren durch die Regierung *monopolisiert*. Andererseits wurde eine *Preisregulierung* vollzogen, die aus Pingzhun (平準, Durchschnittsbildung und Vereinheitlichung von Preisen) und Junshu (均輸, Ausgleich von Preisen mittels des Transportes der Waren) bestand. Im Jahre 110 v. Chr. wurden die beiden Maßnahmen kombiniert.[303] Dadurch entstand ein vollständiger staatlicher Kontrollmechanismus bezüglich des Handels, der von den späteren Dynastien zum Vorbild genommen wurde.

Diese Entwicklung hatte folgenreiche Konsequenzen sowohl für das politische System als auch für das Wirtschaftssystem. Offensichtlich wurde die funktionale Autonomie des

der gesellschaftlichen Entwicklung in China und der relativ frühen und schnellen politischen Vereinigung und Reichsbildung. Von ihnen wird aber oft nur ein einseitiger Aspekt thematisiert und die gegenseitige Behinderung vernachlässigt. Sie bemerken nicht, dass sich weder das politische System in China mit einer hinreichenden Innendifferenzierung entwickelte noch die politische Macht zu einem reflexiven Mechanismus wurde. Es fehlte dann an einem check-and-balance Mechanismus innerhalb des politischen Systems und kam deshalb zur gegenseitigen Behinderung.

[300] Siehe dazu Luhmann, 2000a, S. 383ff..

[301] Vgl. Luhmann, 1990, S. 101f.. Siehe ferner auch Elwert, 1984; ders., 1985. Elwert hat gut gegen Polanyis „disembeddedness"-Argument gezeigt, dass eher eine *beschränkte Käuflichkeit* eine Voraussetzung der hinreichenden Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems ist. Er geht aber vom Gesichtspunkt der *Moralökonomie* aus und spricht von einer „zweiten Modernisierung". Daran wollen wir nicht anschließen. Obwohl die „rein" wirtschaftlichen Angelegenheiten gerade eine „moralische" Beschränkung der Käuflichkeit voraussetzten, sollte sich die Wirtschaft auch gegen die Moral differenzieren. Für uns liegt die Frage in der Problemlösungsfähigkeit, Logik, und, wenn man so will, *Sondermoral von Funktionssystemen* und ihren Interdependenzen (einschließlich ihrer gegenseitigen Störungen), nicht in einer gesellschaftsweiten Moral. Vgl. dazu auch Luhmann, 1988a, S. 321f.; ders., 1994a, S. 239f..

[302] Siehe Fu-kuan Hsü, 1984, S. 176; Swann, 1950, S. 169, 317. Insgesamt war ein solcher Fall in der Westlichen Han-Zeit noch nicht sehr schlimm. Die Rekrutierung von Beamten folgte normalerweise einem anderen institutionalisierten Weg. In der späten Östlichen Han-Zeit konnte man sehen, dass auch das höchste Amt verkauft werden konnte. Das hatte aber hauptsächlich mit den einzelnen Kaisern zu tun und wurde nicht institutionalisiert. Unter den Beamten und vor allem den Gelehrten gab es daran auch heftige Kritik. Nach der Einführung von Staatsprüfungen durften an diesen Händler und ihre Nachkommen nicht teilnehmen. Aber solch ein Verbot wurde in den Zeiten der späteren Dynastien immer wieder gelockert. Der Kauf von Ämtern wurde in der Ming- und der Qing-Zeit sogar offiziell institutionalisiert, also nicht mehr als Bestechung betrachtet und kritisiert. Vgl. Bielenstein, 1987, S. 515ff.; Ping-ti Ho, 1962, S. 83f.; Ray Huang, 1997, S. 64ff.; Leban, 1991; Loewe, 1987, 463ff.; Lien-Sheng Yang, 1985, S. 382ff..

[303] Über die historischen Protokolle siehe Swann, 1950, S. 314ff.. Vgl. ferner Fu-kuan Hsü, 1984, Kap. 3; Jing Zhao, 1996, S. 626ff..

politischen Systems durch den Verkauf der Ämter schwer beeinträchtigt. Die Möglichkeit der günstigen Notlösung unterband die Dynamik des Probierens, der Verbesserung und der Innovation. Es fehlte vor allem an einer inneren Kontrolle des politischen Systems. Die *Moral* blieb dann die einzige Bindungskraft. Man wusste aber, dass die Moral fast dazu prädestiniert war, an einer komplizierten Situation zu scheitern. Die *Dringlichkeit* der Reaktion auf ein politisches Ereignis, wie z. B. einen Krieg, führte trotz Warnungen immer dazu, dass das politische System das Wirtschaftssystem als *Instrument* benutzte. Dadurch konnte das politische System aber oft nicht nur seine Probleme nicht lösen, sondern brachte auch die Entwicklung des Wirtschaftssystems zum Erliegen. Die Erfahrung mit dem ersten Papiergeld der Welt, das später wegen der übermäßigen Emission versagte, ist ein gutes Beispiel dafür.[304] Außerdem führte die Kontrolle der Wirtschaft häufig dazu, dass die Kultivierung der *Beziehung zu den Beamten* an Stelle der Innovation zum Hauptgegenstand des Interesses der Händler wurde, damit sie die dadurch erzeugte *„economic rent"* genießen konnten.[305] Folglich konnten *einzelne* Händler befördert oder als Beamte rekrutiert werden. Aber die Händler *als ein Stand* wurden nach wie vor unterdrückt. Sie hatten dann auch nicht die Absicht, als ein Stand zu handeln und für ihre eigene Interessen zu kämpfen. Die Konsequenzen waren nicht nur die Stagnation der wirtschaftlichen Entwicklung, sondern auch die Leistungsunfähigkeit und die Korruption des politischen Systems.

### *2.4.2. Der Aufstieg der Gelehrten-Lineagen und die Entstehung der Mendi-Gesellschaft*

Schon in der Zhanguo-Periode differenzierten die Gelehrten sich zwar als ein bestimmter Stand aus. Sie waren aber heterogene, *einzelne Personen*, die aufgrund ihrer Kenntnisse und Talente nach Stellen im Amtsdienst suchten und nicht etwa deshalb als Beamte rekrutiert wurden, weil ihre Familien oder Lineagen wichtige gesellschaftliche Kräfte vertraten. Sie wurden nun entsprechend als *reisende oder „fließende" Gelehrte* (游士, Youshi) bezeichnet. Während sie in der Zhanguo-Periode eine vitale Rolle gespielt hatten, kam Ihnen am Ende des kurzlebigen Qin-Reiches keine wichtige Bedeutung mehr zu im Kampf um die Staatsmacht, dessen Erfolg primär von der Gewalt abhing. Nach der Gründung ihrer Dynastie erkannten die Han-Kaiser zwar die Nützlichkeit und Notwendigkeit der Gelehrten für die Regierung. In der frühen Westlichen Han-Zeit wurden sie aber nicht besonders respektiert.[306] Indem die Regierenden die gegebenen gesellschaftlichen Kräfte, wie z. B. die Nachkommen des Adels der Zhanguo-Periode und die Händler, nacheinander beschränkten bzw. unterdrückten, lernten die Han-Kaiser allmählich, dass die Gelehrten als *kooperativer Partner* der Regierung dienen und die Funktion des *Kommunikationskanals* zwischen ihnen und den anderen gesellschaftli-

[304] Vgl. dazu Kato, 1991, Kap. 22 & 28; Lien-Sheng Yang, 1952, S. 55.
[305] Der Begriff „economic rent" bedeutet die diversen, aus den amtlichen Regulierungen resultierenden, oft oligarchischen Profite. Vgl. dazu ferner Buchanan/Tollison/Tullock, 1980.
[306] Siehe Fu-kuan Hsü, 1985a, Kap. 2; Kai-fu Tsao, 1984, S. 51ff., 73ff.; Ying-Shih Yü, 1997, S. 10ff., 57ff., 109ff..

chen Kräften erfüllen konnten, um die Stabilität ihres Regimes zu sichern.[307] Im Jahre 124 v. Chr. begann dann eine wichtige Veränderung mit der Förderung des Konfuzianismus und der Errichtung einer Universität (太學, Taixue) in der Hauptstadt und von öffentlichen Schulen in den Präfekturen durch den Kaiser Wu. Nicht nur ist der Konfuzianismus dadurch zur amtlichen Ideologie geworden,[308] die Gelehrten dienten nun auch als die *Hauptquelle der Beamtenschaft* und wurden fast *synonym* mit den Konfuzianern, weil sie primär die jetzt als konfuzianischer Kanon verehrten klassischen Texte studierten. Entsprechend wurde die Amtsstelle des Kanzlers danach fast ohne Ausnahme mit Gelehrten besetzt. Noch wichtiger war aber, dass die früher wurzellosen Gelehrten sich in mächtige *Gelehrten-Lineagen* (士族, Shizu) transformierten, die einen großen Grundbesitz und eine Überlegenheit in Bezug auf den Amtsdienst besaßen. Die vom Zusammenbruch des Feudalreiches ausgelöste Tendenz zur weiteren Differenzierung wurde nun gestoppt, obwohl die einfache Entsprechung zwischen den unterschiedlichen Bereichen doch für immer verschwunden war. Wieder entstand allmählich eine *Oberschicht*, die sowohl größere politische als auch wirtschaftliche und kulturelle Ressourcen besaß und sich als Repräsentanz der Gesellschaft verhalten konnte: die „*Gelehrten-Beamten*" (士大夫, Shidaifu). Einerseits erzogen ehemalige große Lineagen bzw. lokale Magnaten ihre Nachkommen zu Gelehrten und transformierten sich in Gelehrten-Lineagen. Andererseits konnten die mit Hilfe ihres kulturellen Kapitals als Beamte angestellten Gelehrten auch ihren Reichtum auf der Grundlage ihrer politischen Macht vermehren. Die auf die öffentliche Meinung und die Empfehlung des jeweiligen Amtgebietes angewiesene Methode der Auswahl der Beamten und die Institution der lokalen Verwaltung in der Han-Zeit, nach der dem von auswärts kommenden Oberbeamten die Rekrutierung der ihm unterstehenden Beamten aus dem Kreise der Einheimischen überlassen wurde, was leicht zur Loyalität solcher Beamten gegenüber dem sie mit Ämtern betrauenden Oberbeamten und nicht gegenüber der Zentralregierung oder dem Kaiser führte, verstärkten sogar den Einfluss solcher Gelehrten-Lineagen und begünstigten ihre Entstehung.[309]

Die Gelehrten-Lineagen existierten schon am Ende der Früheren Han-Zeit, und sie waren eine wichtige Kraft für die Restituierung der Han-Dynastie.[310] Trotz ihres zunehmenden Gewichtes bildeten sie sich bis zur Mitte der Späteren Han-Zeit noch nicht als ein relativ

---

[307] Vgl. dazu Cho-yun Hsu, 1964; Han-kuang Mao, 1991, S. 81ff..

[308] Üblicherweise wurde die Politik des Kaisers Wu so beschrieben, dass hunderte von philosophischen Schulen abgeschafft worden seien und nur noch der Konfuzianismus verehrt worden sei. Das bedeutete aber nicht, dass nun andere Lehren als „Heterodoxie" angesehen und völlig verboten worden wären. Der Konfuzianismus wurde nur zum einzigen legitimen Lehrstoff in den öffentlichen Schulen und seine Kenntnis fungierte deshalb als Standard für die Rekrutierung der Beamten. Daneben war er in der Han-Zeit auch schon eine die anderen Lehren, vor allem den Legalismus und die Lehre von „Yinyan" und „Wuxing", synthetisierende Lehre. Vgl. dazu Franke, 1965, S. 268ff.; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 191ff.; ders., 1985a, insb. Kap. 1 & 5; Sze-Kwang Lao, 1986a, Kap. 1; Gui-Sheng Liu, 1999; Ying-Shih Yü, 1983, Kap. 1; ders., 1992, Kap. 6.

[309] Vgl. Bielenstein, 1980, Kap. 6; Ebrey, 1991b, insb. S. 50ff.; Han-kuang Mao, 1991, S. 73ff.; Kai-fu Tsao, 1984, S., 81ff.; Geng-Wang Yan, 1997, S. 4f.; Ying-Shih Yü, 1997, Kap. 2; Shuang-Mei Wang, 1995, S. 385ff.; Qin-Ren Zheng, 1995a.

[310] Vgl. Ray Huang, 1997, Kap. 6; Ying-Shih Yü, 1997, Kap. 2.

*geschlossener* Stand aus, zu schweigen davon, dass sie das gesellschaftliche Zentrum gebildet hätten. Es ist zwar zuzugeben, dass es eigentlich keinen völlig geschlossenen Stand in dieser Gesellschaft mit der Form des bürokratischen Reiches gab. Nur der *Zugang zu Erziehungs-* und *Karrierechancen* war dabei stark durch die Herkunft bedingt. Ein beträchtliches Maß an Mobilität in Bezug auf die gesellschaftlichen Positionen war deshalb möglich oder sogar erforderlich, um die Stabilität dieser Form beizubehalten. Obwohl die Schichtdifferenzierung durch die Tatsache der Mobilität verdeckt und an struktureller und semantischer Schließung gehindert wurde, dürfen wir sie als einen Fall der *Stratifikation* bezeichnen.[311] Allerdings entstand die konsolidierte Stratifikation nicht sofort nach der Entstehung des bürokratischen Reiches. Die Transformation des wirtschaftlichen Kapitals zum kulturellen Kapital und die Akkumulation des kulturellen Kapitals brauchten immer Zeit. Vor der Mitte der Späteren Han-Zeit gab es nicht nur ein beträchtliches Maß an Mobilität, sondern es *fehlte* den Gelehrten-Beamten auch an dem Bewusstsein, sich selbst als ein eigener Stand von den anderen zu unterscheiden. In der Tat konnten die lokalen Magnaten sich bis zum Ende der Späteren Han-Zeit auch immer noch mit den Gelehrten-Lineagen messen.[312]

Der *politische Kampf* der Gelehrten-Beamten mit den Eunuchen und „Waiqi" (外戚, Verwandte des Kaisers von den Linien der Mutter, Frau ober Konkubine) seit der Mitte der Späteren Han-Zeit verstärkte aber ihre *eigene Identität* und begünstigte, dass sich aus ihnen ein Stand mit einer deutlichen Grenze herausbildete. Parallel dazu entstand die Gewohnheit der *Beurteilung von Personen* im Hinblick auf ihre Tugend bzw. ihre Kenntnisse und der *Faktionsbildung* unter den Gelehrten.[313] Shi, also der Gelehrte, war „the name for a type of person, not a characteristic anyone could possess to some extent."[314] Es ging dabei primär um das Ansehen und das kulturelle Kapital der Familie, dessen Kern die *Gelehrsamkeit und Bildung der Familie* und die davon geprägten guten Gebräuche bildeten,[315] obwohl der Grundbesitz eine notwendige Basis dafür war. Mit der Ausdifferenzierung der Gelehrten als ein Stand mit erblichem eigentümlichem Lebensstil und der Bildung eines nationalen Netzwerkes zwischen ihnen kam es auch zu einer internen, vor allem einer regionalen Differenzierung innerhalb dieses Standes. Nach dem Vorfall der großen Verhaftung der Faktionen von Gelehrten-Beamten (黨錮, Danggu) (169-184),[316] also der Niederlage im Kampf mit den Eunuchen, gaben die Gelehrten den politischen Ehrgeiz des Konfuzianismus, der Welt den Frieden zu bringen, auf. Sie zogen sich aus dem politischen und dem öffentlichen Bereich zurück und

---

[311] Siehe dazu Luhmann, 1997a, S. 670, 675.

[312] Vgl. dazu Han-kuang Mao, 1991, S. 73-84; ders., 1997, S. 9f..

[313] Vgl. dazu Mu Ch'ien, 1984, Kap. 10; Zeng-Gui Liu, 1983; Han-kuang Mao, 1991, S. 84ff.; ders., 1997, S. 59, 133ff.; Shuang-Mei Wang, 1995, S. 388ff.; Ying-Shih Yü, 1997, Kap. 3. Ebrey, 1991b, S. 51, hat richtig bemerkt: „When Han writers wanted to protest the abuse of power, they almost never spoke of the *shih* doing wrong. Instead, they spoke of the misdeeds of the nobility (*kuei-ch'i*, 貴戚), the rich and the powerful (*fu-hao*, 富豪), the powerful and strong (*hao-chieh*, 豪傑), the great clans (*ta-hsing*, 大姓), and so on."

[314] Ebrey, 1991b, S. 50.

[315] Vgl. Han-kuang Mao, 1991, S. 89f.; Tanigawa, 1985, S. 115ff..

[316] Siehe dazu Beck, 1987, S. 327ff..

wendeten sich der *privaten Sphäre*, vor allem der Suche nach der eigenen Individualität und ihren Familien und Lineagen, zu. Diese Veränderung der Einstellung bei den Gelehrten als Trägern der Ämter deutete die Auflösung des bürokratischen Reiches an.[317] Mit der Entfaltung der langfristigen Aufspaltung trat dann die *Gesellschaft von Mendi* (門第, Ränge der Familien) auf,[318] in der die Oberschicht keine niedrige Abstammung und die Unterschicht keine über viele Generationen florierende, bedeutende Verwandtschaft hatten.

Gegenüber den häufigen Unruhen und Dynastiewechseln gab es eine *stabile Struktur der Schichtdifferenzierung* in der Mendi-Gesellschaft. Die Ersetzung der vornehmen und einflussreichen Familien tauchte zwar nicht selten auf. Solch eine Veränderung bestand aber nur aus Variationen im Rahmen der gegebenen Form der Systemdifferenzierung. Allerdings war die Mendi-Gesellschaft *keine Adelgesellschaft*. Shi/Shu (士/庶, Gelehrter/gewöhnliches Volk) war zwar eine allgemein akzeptierte und nahezu „objektive", „askriptive" Unterscheidung. Die Interaktion zwischen den beiden geschah auch im Prinzip nur innerhalb des Haushaltes der Gelehrten-Lineagen. Es gab aber *keinen auf der Abstammung beruhenden gesetzlichen Statusunterschied* zwischen ihnen. Dagegen war Gui/Han (貴/寒, edel bzw. vornehm/armselig bzw. bescheiden) eine subjektive Unterscheidung, die je nach dem Wunsch auch im gleichen Stand noch getroffen werden konnte, um sich von den anderen zu distanzieren.[319] Die Konvention, dass die Ehe nur zwischen Angehörigen von Familien mit einem als *ebenbürtig* erachteten Rang geschlossen wurde, war dann eine unvermeidliche Folge. Selbst das Kaiserhaus konnte sie nicht ändern.[320] Denn Ehen konnten im Falle der Stratifikation zur Herstellung von *Familienbündnissen* benutzt werden, mit denen die Oberschicht wechselnden historischen Gegebenheiten und vor allem ihrer eigenen Instabilität Rechnung trug.[321]

Die Robustheit der mächtigen Gelehrten-Lineagen lag vor allem darin, dass sie nie völlig auf die Ämter und Gehälter angewiesene, reine Bürokraten waren und *immer eine unabhän-*

[317] Vgl. Ying-Shih Yü, 1997, Kap. 3, insb. S. 217, 295f.. Zur Suche nach der Individualität vgl. Mather, 1985; Ying-Shih Yü, 1985.

[318] In den Zeiten der Sechs Dynastien war die einflussreiche und vornehme Familie eines Gelehrten oft eine Großfamilie mit Angehörigen vieler Generationen. Mit dem Ausdruck der Gelehrten-Lineage im Text dieser Arbeit ist deswegen in der Tat manchmal eine solche Großfamilie statt einer Lineage gemeint. Es ist nicht nötig, solche Nuancen hier zu berücksichtigen. Vgl. aber die Diskussion der Veränderung der Bedeutung und des Umfangs von Familien und Lineagen in 4.2.2. Außerdem ist zu beachten, dass es zeitliche und regionale Unterschiede zwischen den von fremden Völkern gegründeten Nördlichen und den von Han gegründeten Südlichen Dynastien gab. Zu Details vgl. Han-kuang Mao, 1997, Kap 1-4, S. 133ff..

[319] Vgl. Johnson, 1977, Kap. 1-3; Han-kuang Mao, 1991; ders., 1997, Kap. 1-3. Es ist hinzuzufügen, dass es neben Shi und Shu noch einen als exkludiert betrachteten Stand „Jian" (賤, niedrige Menschen) gab. In der Han-Zeit bedeutete er hauptsächlich die Sklaven und war noch keine strenge, gesetzliche Kategorie. In den Zeiten der Sechs Dynastien wurde die Unterscheidung „*liang/jian*" (良/賤, gut/gemein), die früher primär mit dem Haben/Nichthaben einer Amtsstelle zu tun gehabt hatte, umgedeutet und als Kriterium der Exklusion verwendet. Die Menschen, die einen anderen als einen der unter den üblichen vier Typen subsumierten Beruf ausübten, wurden dann pauschal als „Jian" bezeichnet. Obwohl „Shi/Shu" eine gesellschaftlich geltende Differenz war, war „liang/jian" erst ein gesetzlich berücksichtigter Statusunterschied. Vgl. dazu Angela Ki-che Leung, 1998, S. 133f.; Shuang-Mei Wang, 1995, S. 402.

[320] Die Klage des Kaisers Taizong (太宗) der Tang-Dynastie darüber ist ein berühmtes Beispiel. Siehe dazu Johnson, 1977, S. 48.

[321] Vgl. Luhmann, 1997a, S. 680; Mather, 1991.

*gige, lokale Kraft* blieben, wie Eberhard das gut auffasst: „[I]f in the struggle for power in the center one clique were exterminated, the country-branches of these families always could manage to survive. (...) As long as the city-branch was in power, it could protect the country-branch and assist it; the young boy from the country-branch used his city connections and secured a position. He married into one of the allied families and further strengthened the power of the family. (...) If bandits or others attacked the country-seat of the family, the city-branch could give shelter to its relatives; it could organize military or administrative aid to get them back what they lost or more. So, this gentry class was invincible."[322] Und ergänzend schreibt Eberhard: „[T]he gentry class, comprised of landowners, scholars and politicians in *one and the same class*, normally had representatives of all three occupations *in one family*, and often one individual was at the same time scholar, politician and landlord. (...) The gentry was not powerful *because* it owned land, but it combined power and landed property, each one creating or maintaining the other."

Unter dem Umstand, dass es in China keine Primogenitur gab, ist das Phänomen, dass 13 Gelehrten-Lineagen mehr als 700 Jahre in der dominanten Oberschicht bleiben konnten und 60 jeweils mehr als 300 Jahre lang existierende Gelehrten-Lineagen schon die Hauptquelle der hohen Beamtenschaft in der Mendi-Gesellschaft (3. bis 9. Jahrhundert) konstituierten,[323] sehr auffallend. Hier wollen wir uns nicht an der Debatte beteiligen, ob die Mendi-Gesellschaft ein Fall von *Oligarchie* gewesen sei, weil die Antwort in mancher Hinsicht von der Definition des Begriffs abhängt.[324] Sinnvoller ist es, die Merkmale der Mendi-Gesellschaft

[322] Dieses und das nächste Zitat: Eberhard, 1970, S. 45f.. Er bezeichnet einen solchen Fall in China als „*Gentrygesellschaft*" und behauptet anscheinend, dass diese in der Han-Zeit entstanden und danach keine nennenswerte Veränderung mehr passiert sei. Unserer Ansicht nach gab es seit der Song-Zeit aber doch einen wichtigen Strukturwandel. Eberhards Beschreibung trifft eher für die Situation in der Mendi-Gesellschaft zu. Die Bezeichnung „Gentrygesellschaft" wird von uns für die Verhältnisse seit der Song-Zeit reserviert. Wir kommen in 2.4.4. darauf zurück. Außerdem ist zu beachten, dass manche Gelehrten-Lineagen das obige, stabile Modell wegen der Emigration oder der spärlichen Anzahl der Familienangehörigen nicht befolgen konnten und mit dem Dynastiewechsel oder dem Verlust der Ämter untergingen. Nach dem Ende der Aufspaltung und der Verstärkung der Zentralisierung wurde es in der Tang-Zeit sogar allmählich zu einem allgemeinen Trend, dass die Gelehrten-Lineagen ihre Verbindung mit der lokalen Gemeinde verloren und zu den konzentrisch in der Umgebung der Hauptstadt wohnenden reinen Bürokraten wurden. Vgl. dazu Han-kuang Mao, 1991, S. 107ff.; ders., 1997, S. 10f., 53f., Kap. 8.

[323] Siehe Han-kuang Mao, 1997, S. 56ff.. Eduard Perroy schreibt über den Fall in Frankreich so: „The average duration of a noble line is hardly more than three or four generations; let us say, to be on the safe side (...) between three and six generations, stretching from one to two centuries." Zitiert nach Johnson, 1977, S. 122.

[324] Vgl. dazu Johnson, 1977, insb. Kap. 7, und Mišcevic, 1992, insb. Kap. 1 & 6. Es lohnt sich aber, hier die Warnung Mišcevics, a. a. O., S. 9, vor der Verwendung des Begriffs „Aristokratie" zu zitieren: „All historians agree that the status of the privileged class derived directly from membership in state bureaucracy. Although individuals profited from their ancestors' status as office-holders, they inherited only the officially recognized "potential" to become influential bureaucrats (i.e. members of the ruling class). Official titles were not inheritable, and the term "gentry" seems more appropriate to describe this class, because it did not enjoy the privilege of inherited status and wealth that the term "aristocracy" implies in the West." Die Bezeichnung der Medi-Gesellschaft als „Aristokratie" wird vielleicht durch die Gewohnheit der japanischen Autoren, die so einen nationalen Einfluss besitzenden Gelehrten-Lineagen als Guizu (貴族) zu bezeichnen, um sie von den als Haozu (豪族) bezeichneten lokalen Gelehrten-Lineagen zu unterscheiden. Guizu bedeutet wörtlich „edle Lineage" bzw. „Clan" und ist auch der Ausdruck für die Übersetzung des Wortes „Aristo-

genauer zu erklären. Es ging um die *Zusammenhänge* und die *Differenzierungen* zwischen dem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich.

Offenbar waren die Gelehrten-Lineagen Produkte der Entstehung des bürokratischen Reiches und der institutionellen Wahl des konfuzianischen Kanons als Standard für die Rekrutierung der Beamten. Aber erst *nach* der Auflösung des bürokratischen Reiches erreichten sie eine Blüte, besetzten die Stelle des gesellschaftlichen Zentrums und nahmen umgekehrt großen Einfluss auf die Operationen des politischen Systems. Das weist auf *Differenzierungen* zwischen dem politischen, dem wirtschaftlichen und dem kulturellen Bereich hin, obwohl die Entstehung der Gelehrten-Lineagen und ihre dominante Stelle gerade auf einer *Kombination* und einer *Umwandlung* zwischen dem politischen, dem wirtschaftlichen und dem symbolischen Kapital beruhten. Die Entwicklung dieser drei Arten von Kapitalien folgte jeweils einer *eigenen Logik* und einem *eigenen Tempo*. Deshalb war ein *Zeitabstand* sowohl zwischen dem Dynastiewechsel und dem Aufstieg bzw. Untergang einer bestimmten Gelehrten-Lineage,[325] als auch zwischen dem Gewinn und dem Verlust des politischen, wirtschaftlichen und symbolischen Kapitals einer Gelehrten-Lineage zu finden.[326] Die Gelehrten-Lineagen konnten sich dann aufgrund der Akkumulation ihres wirtschaftlichen und symbolischen Kapitals als eine *unabhängige* gesellschaftliche Kraft konstituieren, Kriege und Unruhen überleben, ohne sofort mit dem Verlust der politischen Ämter unterzugehen. Das ermöglichte einem Zeitgenossen der Südlichen Dynastien, stolz zu äußern, dass Gelehrte-Beamte nicht vom Himmelssohn ernannt würden,[327] ohne zu leugnen, dass Gelehrte-Beamte *schließlich doch* eine Art von „*politischem Adel*" waren. Die Aufrechterhaltung der Gelehrten-Lineagen als solche hing davon ab, dass ihre Mitglieder kontinuierlich hohe Ämter bekleiden konnten. Falls es ihren Angehörigen in drei Generationen nicht gelang, ein hohes Amt anzutreten, reichte ihr bisher akkumuliertes wirtschaftliches und symbolisches Kapital nicht mehr dazu aus, ihr gesellschaftliches Ansehen weiter beizubehalten und sich selbst als „Shijia" (世家, seit vielen Generationen florierende vornehme Familie), also als Familie von hohem Rang, zu bezeichnen.

Das spiegelte die Tatsache, dass das politische System trotz der Entwicklung einer gewissen Autonomie anderer Funktionsbereiche die Stelle des *endgültigen Herrschaftszentrums* besetzen konnte. Unter der Wirkung der konfuzianischen Lehre, wonach es einen direkten Zusammenhang zwischen der *Heiligkeit im Innern* des Menschen und der *Herrschaft nach außen* gebe und die Vervollkommnung der Persönlichkeit nur durch die *Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten* verwirklicht werden könne,[328] wurde der politische Bereich als

---

krat".

[325] Vgl. Mišcevic, 1992, insb. Kap. 2. Wenn der Dynastiewechsel mit einer militärischen Aktion zusammenhing oder eine Rebellion ausbrach, gab es oft ein größeres Maß an Mobilität. Ein solcher Fall passierte z. B. beim Wechsel von der Sui- zur Tang-Dynastie und während der Rebellion von Hou Jing (侯景) in der Südlichen Liang-Dynastie. Siehe dazu Han-kuang Mao, 1997, S. 43ff..

[326] Siehe z. B. Han-kuang Mao, 1997; Kap. 3, 4, 10 & 11.

[327] Siehe die Biographie von Jiang Yi (江夷) im „Nanshi" (南史). Hier wird nach Ying-Shih Yü, 1997, S. 222, zitiert.

[328] Vgl. dazu Geldsetzer/Hong, 1998, Kap. 1.

Quelle der endgültigen Werte und Maßstäbe angesehen. Entsprechend waren die *Gelehrten* die einzigen Träger des Öffentlichen und des Politischen. Insofern war der Beitrag der seit der Wei-Dynastie aufgekommenen Institution „*Jiupin-Guanren-Fa*" (九品官人法, Methode der Klassifikation der Menschen zu neun Rängen als Hinweise zur Rekrutierung der Beamten) zur Entstehung und Fortsetzung der Mendi-Gesellschaft zwar eine *unbeabsichtigte*, aber nicht überraschende Konsequenz, weil sie durch die Gelehrten-Lineagen zur Verstärkung der vorhandenen Tendenz der Stratifikation benutzt werden konnte.[329] Die Ordnung einer solchen Stratifikation und die leitende Position der Gelehrten-Beamten wurden *niemals bezweifelt*. Vor dem Hintergrund, dass man die auf der Selbstverwaltung der lokalen Gemeinde beruhende Methode der Auswahl der Beamten der Han-Dynastie wegen der Kriegsumstände nicht mehr anwenden konnte, wurde diese Einrichtung zur Stärkung der Macht der Zentralregierung instituiert. Im Anschluss an die oben erwähnte Gewohnheit der Beurteilung von Personen seit der Späteren Han-Zeit wurden lokale Talente und Gebildete nun von den durch die Zentralregierung entsendeten Beamten nach neun Rängen klassifiziert. Diese Beurteilung diente dann als Hinweis auf die solchen Menschen zu verleihenden Amtsränge, wenn sie als Beamte rekrutiert wurden. Diesbezüglich gab es bei dieser Institution auch *Aufstiegschancen* für das einfache Volk, obwohl es sich im Vergleich mit den Angehörigen der Gelehrten-Lineagen selbstverständlich an einem unterlegenen Ausgangspunkt befand. Nach einer Konsolidierung der Schichtdifferenzierung und angesichts des Zusammenwirkens *anderer gesellschaftlicher struktureller Bedingungen*, wie z. B. des Rückgangs der Geldwirtschaft, der Unterentwicklung des Buchdrucks und der Abwesenheit der organisierten Lineagen, konnte es umso weniger mit den Angehörigen der Gelehrten-Lineagen konkurrieren.[330] Einerseits war es für die Angehörigen des einfachen Volkes sehr schwer, das für die Rekrutierung als Beamte notwendige kulturelle Kapital, z. B. das Ansehen und die Ausbildung, zu akkumulieren und die gesellschaftliche Position ihrer Familien durch eigenen Erfolg in der Zeit einer Generation zu erhöhen. Die seit der Song-Zeit sehr verbreitete Möglichkeit, einen Familienangehörigen mit der kollektiven Kraft der Familie bzw. der Lineage als Gelehrten-Beamten zu unterstützen und in ihn zu investieren, war wegen der Mängel des Systems der Staatsprüfungen noch gering. Andererseits war die Unterstützung der großen Gelehrten-Lineagen wegen der politischen Aufspaltung Chinas für jedes herrschende Regime unentbehrlich.[331] An-

---

[329] Vgl. dazu Johnson, 1977, Kap. 2; Han-kuang Mao, 1997, S. 7, 11, 43f.; Shuang-Mei Wang, 1995, S. 396ff.; Qin-Ren Zheng, 1995b.

[330] Am Ende der Späteren Han-Zeit betrug der Anteil der aus dem einfachen Volk stammenden Beamten mehr als 50 %. Er sank auf durchschnittlich weniger als 20 % in den Zeiten der Sechs Dynastien. Dagegen machten die Angehörigen der großen Gelehrten-Lineagen immer mehr als 50 % (und sogar 80 % in der Östlichen Jin-Zeit) aus. Wenn nur hohe Beamte in Betracht kommen, konnte ihr Anteil sogar bis auf 75 % steigen. Im Detail siehe Han-kuang Mao, 1997, Kap. 2 & 6.

[331] In dieser Zeit gab es viele „feudalistische" Phänomene, wie z. B. separate Herrschaft über einzelne Gebiete und Leibeigenschaft. Die Mendi-Gesellschaft darf aber nicht als ein Fall des Feudalismus angesehen werden. Es gab in ihr kein Lehnswesen. Die Freisetzung der Eigendynamik der Funktionsbereiche seit der Zhanguo-Periode machte es auch nicht möglich, dass die aus der Gesellschaft von „Bianhu-Qimin" entstehende Mendi-Gesellschaft sich nach dem Modell der erblichen, geschlossenen Stratifikation differenzierte.

gesichts dessen, dass ihre Angehörigen vom herrschenden Regime zu hohen Beamten ernannt wurden, fanden beide Seiten ein füreinander nutzbringendes Modell der Kooperation. Infolgedessen entstand häufig eine *gegenseitige Verstärkung* zwischen der Akkumulation des politischen, des wirtschaftlichen und des symbolischen Kapitals in den großen Gelehrten-Lineagen. Ihre Angehörigen erhielten in den tatsächlichen gesellschaftlichen Operationen dann einen *nahezu erblichen*, überlegenen Status, der sogar durch den Dynastiewechsel nicht beeinflusst werden konnte. Seit der Östlichen Jin-Zeit wurde der Standard der Beurteilung von Personen in der Praxis von „Jiupin-Guanren-Fa" entsprechend auf den *Reichtum* und die *Herkunft* verschoben. Die Sitte, größtes Gewicht auf die Abstammung zu legen und die Unterschiede der Ränge der Familien absichtlich beizubehalten, erreichte dann ihre hohe Blüte.

### *2.4.3. Der Strukturwandel während der Tang- und der Song-Zeit*

Bis zum Ende der Tang-Zeit blieben die großen Gelehrten-Lineagen immer noch auf der politischen Bühne aktiv. Die mit der Beendigung der langfristigen Aufspaltung des Reiches aufkommende neue Entwicklung führte die Mendi-Gesellschaft aber *schon* auf den Weg zum Zusammenbruch. Weil der hohe Status der Gelehrten-Lineagen schließlich vom Amtsdienst abhing, wurde die stratifizierte Struktur der Mendi-Gesellschaft am leichtesten durch Veränderungen im *politischen* Bereich beeinflusst. Allerdings kam es zugleich in den *anderen* Funktionsbereichen zu Veränderungen. Sie trugen auch zum Strukturwandel bei.[332] Im Folgenden gehen wir darauf detailliert ein.

#### 2.4.3.1. Die Verstärkung der Autokratie und die Errichtung der Staatsprüfung

Schon in der Sui-Zeit wurde eine Politik der zunehmenden Zentralisierung betrieben. Das frühere, lokale Verwaltungssystem wurde reformiert. Das Oberhaupt der lokalen Verwaltungseinheit wurde des Rechtes auf die Rekrutierung seines Personals beraubt. Zugleich wurde die *Staatsprüfung* (科舉, Keju) als Methode für die Rekrutierung der Beamten eingerichtet.[333] Die Grundlage der Gelehrten-Lineagen als lokaler unabhängiger Kräfte

---

Vgl. dazu Bodde, 1965, S. 83ff.. Die Mendi-Gesellschaft unterschied sich aber auch vom Fall der späteren Aufspaltung. Mit der weiteren Ausdifferenzierung der Funktionsbereiche war es z. B. nicht mehr möglich, dass die Geldwirtschaft zurückging. Der persönlichen Abhängigkeit wurde dann in mancher Hinsicht eine Grundlage entzogen. Siehe ferner 2.4.3. und 2.4.4.

[332] Aufgrund dieses Strukturwandels hat der japanische Wissenschaftler Naito, Torajiro (内藤虎次郎) eine strittige Periodisierung der chinesischen Geschichte formuliert, die später als „Naito-Hypothese" bekannt geworden ist. Danach ist die nach diesem Strukturwandel fortdauernde Song-Zeit als Anfang der „Jinshi" (近世, Moderne oder nach der üblichen deutschen Periodisierung vielleicht noch zutreffender: Neuzeit) anzusehen. Zu dem Überblick über diesen Strukturwandel und der Debatte über diese Periodisierung vgl. z. B. Fairbank, 1994, S. 83ff.; Ming-Shi Gao, 1996, Kap. 1, insb. S. 104ff.; Hartwell, 1982; James T. C. Liu, 1988, S. 7ff.; Miyakawa, 1955; Tian-Sheng Qiu, 1979; Tanigawa, 1996, Twitchett, 1989a, S. 8ff..

[333] Vgl. Thomas H. C. Lee, 1995, S. 266f.; Shuang-Mei Wang, 1995, S. 377, 400ff.; Geng-Wang Yan, 1997, S. 6f., 10f.. Davor fehlte es eigentlich nicht an Versuchen des Kaisers, die Macht der großen Gelehrten-

wurde dadurch unterminiert. Der Verlust ihrer Bedeutung und ihrer Verbindung mit den Gemeinden war aber ein *langsamer, langfristiger Vorgang*. Die durch die Staatsprüfungen erworbenen Titel wurden erst allmählich hoch geschätzt und zu einer wichtigen Qualifikation für den Amtsdienst, nachdem die Kaiserin Wu Zhao (武曌), die schließlich die Regierung der Tang-Dynastie usurpierte und sich selbst zur Kaiserin der Zhou-Dynastie (690-705) machte, 655 zur Macht gekommen war.[334] Um ihren eigenen Status zu sichern und die aus Nordwestchina stammenden großen Gelehrten-Lineagen, welche bisher die ausschlaggebende Unterstützung für die Tang-Dynastie konstituiert hatten, an sich zu binden, beförderte sie viele Angehörige der östlichen Gelehrten-Lineagen und niedrige Beamte, die meist die Qualifikation für den Amtsdienst mit dem Titel der Staatsprüfung für das Fach der Literatur (進士, Jinshi*) erhalten hatten und von *niedriger Herkunft* waren, in hohe Ämter. Dadurch entstand zwar eine deutlichere Welle der Aufstiege des einfachen Volkes. Sie dauerte aber nicht lange. Die Auswirkung war eher die Öffnung der *regionalen* und nicht der ständischen Grenze des Regimes, also eine Inklusion der früher ausgeschlossenen Gelehrten-Lineagen in die Regierung. Trotzdem entstand dadurch ein *neuer Konkurrenzmechanismus*. Nachdem die Konkurrenz um die Ämter unter den Angehörigen der großen Gelehrten-Lineagen wegen ihrer ständig zunehmenden Menge heftiger geworden war, wurde der Titel „Jinshi“ zu einer wichtigen und hilfreichen Qualifikation für die Beförderung.[335] Viele jener Angehörigen begannen dann, *sich an den Staatsprüfungen zu beteiligen*, um andere mit ebenbürtiger Abstammung zu übertreffen.[336] Mittels des von ihren Vorfahren akkumulierten politischen, wirtschaftlichen und symbolischen Kapitals konnten sie in den Staatsprüfungen leicht eine *Überlegenheit* im Vergleich zu den Angehörigen des einfachen Volkes gewinnen.[337] Noch entscheidender war, dass sie nach Bestehen der Staatsprüfungen meist bessere Karriere-

---

Lineagen durch die Anstellung von Gelehrten von niedriger Abstammung, die ihm wahrscheinlicher die Treue halten würden, zu beschränken. Siehe dazu z. B. Kai-fu Tsao, 1984, S. 113ff..

[334] Zum historischen Hintergrund siehe Eberhard, 1948, S. 211ff.; Guisso, 1989, S. 290ff.; Twitchett/Wechsler, 1989, S. 244ff..

[335] In der Tang-Zeit hatten die Nachkommen der hohen Beamten sowieso das erbliche Privileg „Yin*“ (蔭) in Bezug auf die Qualifikation für den Amtsdienst, wie schon Johnson, 1977, S. 208, andeutet: „According to statute, a man whose father held a personal rank of at least Five automatically received a personal rank himself - and thereby became qualified to compete for office. But the very highest rank obtainable this way was only seventh from the bottom of the thirty-rung ladder (...) This was not very different from the situation of those who passed the literary examinations. (...) both sorts faced the same problem once they had made a start: promotion.“ Über die Evolution der Institution dieses Privilegs in den unterschiedlichen chinesischen Dynastien vgl. Chase, 1995.

[336] Wegen dieser unterschiedlichen Herkunft, die oft zur Einsetzung in Amtsstellen mit unterschiedlichen Funktionen führte, und der damit zusammenhängenden unterschiedlichen Lebensstile kam es zu einer internen Differenzierung innerhalb der Gelehrten-Lineagen und der Beamtenschaft, mit der die späteren Faktionsbildungen und Faktionskämpfe dann eng zusammenhingen. Siehe Dalby, 1989, S. 639ff., und Anm. 335.

[337] Zur oben erwähnten Geschichte ist die Pionierarbeit von Yin-k'o Ch'en, die von den Gesichtspunkten der Interaktion und des politischen Kampfes zwischen den unterschiedlichen Gruppen ausgeht, trotz der Notwendigkeit einer Modifikation angesichts der heutigen Kenntnis immer noch lesenswert. Siehe z. B. ders., 1994, S. 170ff., 220ff.. Vgl. aber ferner Johnson, 1977, S. 129ff., Appendix II; Han-kuang Mao, 1997, S 24ff., 46ff., 105ff., Kap. 7 & 9; Twitchett, 1989a, S. 10f., 14f..

chancen hatten, weil „*Protektion* als internes Machtinstrument und als Koppelungsmechanismus im Verhältnis zur sozialen Schichtung eine beträchtliche Rolle“ spielte.[338] Den Angehörigen des einfachen Volkes fehlte es an einem solchen sozialen Kapital. Bevor viele Angehörige der großen Gelehrten-Lineagen infolge der Rebellionen bzw. der Kriege untergingen, konnte ein Strukturwandel deshalb nicht aufkommen.

Aber folgenreiche Veränderungen ereigneten sich schon und ein *Potenzial des Strukturwandels* entstand doch bereits, nachdem die Staatsprüfungen zu einem wichtigen Kanal für die Rekrutierung der Beamten geworden waren.[339] Erstens bildeten die Angehörigen der großen Gelehrten-Lineagen zwar meist mehr als 60 % der Beamtenschaft in der Tang-Zeit. Darunter zählten aber gegen 10 % zu den erst in der Tang-Zeit entstandenen neuen Gelehrten-Lineagen. Im 9. Jahrhundert erhöhte sich dieser Anteil bis auf annähernd 20 %.[340] Es sieht so aus, als hätte sich ein Trend zu einer *offeneren* und *flexibleren* Struktur der Schichtdifferenzierung abgezeichnet. Zweitens zogen die seit der Zeit der Sechs Dynastien florierenden Gelehrten-Lineagen nacheinander in die Umgebung der Hauptstadt, um dem Machtzentrum nahezustehen und ihre Amtskarriere zu begünstigen.[341] Dadurch verloren sie allmählich ihre Verbindung mit den Gemeinden und ihre starke Überlebensfähigkeit in Zeiten der Unruhe. Sie wurden dann zu auf die Ämter angewiesenen *reinen Bürokraten*. Entsprechend war das Kaiserhaus nicht mehr „primus inter pares“.[342] Dadurch wurde die notwendige Bedingung für

---

[338] So Luhmann, 1997a, S. 675 (Hervorhebung von mir).

[339] Trotz der regionalen Unterschiede existierten alle im Folgenden erwähnten Fälle eigentlich schon mehr oder weniger in den Zeiten der Sechs Dynastien. Die Wiedervereinigung des Reiches und die Durchsetzung der Staatsprüfungen machten sie dann zum irreversiblen Trend. Vgl. Han-kuang Mao, 1991, S. 88ff..

[340] Siehe die Tabelle bei Han-kuang Mao, 1991, S. 106, oder ders., 1997, S. 42.

[341] Es ist aber noch zu erwähnen, dass die am Großen Kanal liegende Stadt Loyang (洛陽) während der Regierung der Kaiserin Wu offiziell neben Changan (長安) als Östliche Hauptstadt errichtet wurde. Wegen ihrer wirtschaftlichen und kulturellen Blüte wohnten sogar mehr Angehörige der Gelehrten-Lineagen in ihrer Nähe. Der Trend zu einem solchen Umzug erreichte seinen Höhepunkt auch um die Zeit der Regierung der Kaiserin Wu. Die spätere Rebellion von An Lu-Shan dürfte eine Beschleunigung des Umzuges von Angehörigen der übrigen Gelehrten-Lineagen bewirkt haben. Vgl. dazu Han-kuang Mao, 1997, Kap. 8. Im vereinheitlichten bürokratischen Reich war die Hauptstadt das Zentrum der Zentren. Das kam am deutlichsten im Ergebnis des politischen Kampfes zum Ausdruck: Wer die Hauptstadt oder, noch begrenzter, den Kaiserhof kontrollieren konnte, konnte meist den endgültigen Sieg erlangen und den ganzen Staat beherrschen. Vgl. dazu z. B. Yin-k'o Ch'en, 1994, S. 200ff..

[342] So Twitchett, 1989a, S. 9. Im Rahmen der Institution der drei Kanzleien in der Tang-Zeit war die Kanzlei „Menxia-Sheng“ (門下省) dafür zuständig, die durch die Kanzlei des Sekretariates „Zhongshu-Sheng“ (中書省) entworfenen Erlässe und Befehle zu überprüfen bzw. zu widerlegen. Manche modernen Sinologen betrachten das als Ausdruck der Macht der großen Gelehrten-Lineagen in der Zentralregierung. Vgl. Miyakawa, S. 538f.. Selbst wenn diese Behauptung richtig wäre, dürfte eine solche Trennung der Kompetenzen oft nur ein Idealfall gewesen sein. Bei den tatsächlichen Operationen gab es schon seit Anfang der Tang-Zeit die Gewohnheit, dass alle drei Kanzler, also einschließlich des Chefs der für die Durchsetzung der Befehle zuständigen Kanzlei „Shangshu-Sheng“ (尚書省), in der Weise einer gemeinsamen Sitzung zusammenarbeiteten. Während der Regierung der Kaiserin Wu wurde sogar mehrmals die Institution der drei Kanzleien überhaupt suspendiert. Der Kaiser Xuanzong (玄宗) (712-756) setzte später zwar diese alte Institution wieder ein, führte aber zugleich eine Reform durch. In den 720er Jahren wurden die zwei Kanzleien „Menxia-Sheng“ und „Zhongshu-Sheng“ in der Tat zu einem einheitlichen Entscheidungsorgan integriert. Daneben beraubte er die Kanzler eines Teils ihrer Kompetenzen zur Ernennung der Beamten. Während seiner Regierungszeit wurden auch die „Akademiker“, die später unter dem Namen „Hanlin“ (翰林)

die Verstärkung der Tendenz zur *Autokratie* in der späteren Zeit geschaffen. Drittens kam es zu einer stärkeren *Trennung* zwischen den Karrieren der zivilen und der militärischen Elite und einem *Rückzug* der Gelehrten-Lineagen aus dem militärischen Bereich. Das förderte das Aufkommen der Sitte der *Herausstellung des Literarischen* und der *Geringschätzung des Militärischen*, vor allem nachdem das Militärsystem „Fubing" (府兵) lax geworden war.[343] Seitdem drang die Vorstellung, dass die Gelehrten-Beamten als unbestreitbare gesellschaftliche Führer zu gelten hätten und die Teilnahme an den Staatsprüfungen der Hauptweg des Aufstieges sei, den Menschen noch tiefer ins Bewusstsein ein.

Die Rebellion der Generäle der Grenzschutztruppen An Lu-Shan (安祿山) und Shi Si-Ming (史思明) (755-763) kann unter vielen Aspekten als Wendepunkt der Geschichte der Tang-Dynastie angesehen werden, und sie signalisierte den *Anfang der gesellschaftlichen Transformation*.[344] Seitdem gingen die Macht und die Autorität der Zentralregierung immer mehr verloren und kamen weitgehend *unabhängige Militärgouverneure* auf. Die Kompetenz der Zentralregierung zur Ernennung der Beamten wurde auf vielen Gebieten faktisch außer Kraft gesetzt. Zugleich erhielt die militärische Elite in der Gesellschaft im Allgemeinen und auf der politischen Bühne im Besonderen wieder eine größere Bedeutung. Das Ansehen der Staatsprüfungen wurde dadurch eingeschränkt. Für die großen Gelehrten-Lineagen war jene Rebellion allerdings ein schwerer Schlag. Viele ihrer Angehörigen hatten einen Verlust an Macht oder Reichtum erlitten oder sogar das Leben verloren. Noch schlimmer waren die veränderte politische Lage und die gesellschaftliche Situation, die beide für die Aufrechterhaltung der Ordnung der Mendi-Gesellschaft *ungünstig* waren. Z. B. geriet der Staatshaushalt nach der Rebellion wegen der Zunahme der Militärausgaben und des Schwundes der Steuer-

---

bekannt wurden, und die Eunuchen, an den Entscheidungen des Kaisers beteiligt. Dadurch kam es zu dem in der chinesischen politischen Geschichte dann immer wieder begegnenden Phänomen, dass der aus den Vertrauensleuten des Kaisers bzw. den Eunuchen bestehende „innere Hof" (Neiting, 内廷) zum tatsächlichen Entscheidungszentrum wurde und die Macht des aus den zivilen und militärischen Beamten bestehenden offiziellen „äußeren Hofes" (Waichao, 外朝) übernahm oder verletzte. Das kam konkret in der Evolution der Institution und des Namens der Kanzler zum Ausdruck. Zu dieser Entwicklung, dem Hintergrund der Akademie „Hanlin" und dem Phänomen des inneren Hofes in der Tang-Zeit siehe Li-Yue Lin, 1995; S. 98ff., Yuan-Lu Xie, 1992, Kap. 1 & 2; Twitchett, 1989, S. 214, 378, 450, 586ff.. Zu den Problemen des inneren Hofes und der Evolution der Institution der Kanzlerschaft vgl. 3.2.2.

[343] Das Militärsystem wurde zuerst in der Westlichen Wei-Dynastie (西魏) im Norden errichtet. Es beruhte auf einer alten Sitte des Stammes Xianbei (鲜卑).Anfangs wurde die Auswahl der Soldaten auch auf die Rekrutierung von Angehörigen fremder Völker beschränkt. Wegen der militärischen Notwendigkeit wurden später zuerst Angehörige der lokalen Magnaten bzw. großen Lineagen und dann solche des einfachen Volkes der Han rekrutiert. Sie konnten von der Fronarbeit und der Steuer befreit werden. Dadurch wurden die lokalen Kräfte unter die Kontrolle der Zentralregierung gebracht und es entstand eine Militärmacht, die eine ausschlaggebende Rolle bei der Wiedervereinigung des Reiches spielte. Während der frühen Tang-Zeit mit ihren vielen militärischen Erfolgen genossen die Soldaten ein hohes Ansehen. Sie waren meist Angehörige der reichen Familien. In der späteren, friedlichen Zeit wurden sie aber oft zu billigen Arbeitskräften und standen den hohen Beamten zur privaten Verfügung. Unter dem Einfluss mannigfaltiger Missstände wurde der Stand des Soldaten allmählich zu einem wenig angesehenen Beruf. Sein gesellschaftlicher Status sank. Vgl. dazu Yin-k'o Ch'en, 1994, S. 117ff.; Mu Ch'ien, 1984c, S. 65-70; Han-kuang Mao, 1997, S. 21ff.; Twitchett, 1989, S. 97ff., 175f., 207f., 293, 366, 415ff..

[344] Über diese Rebellion und ihre Wirkungen vgl. z. B. Ray Huang, 1991, Kap. 20-23; ders., 1997, S. 138ff.; Pulleyblank, 1955; Twitchett, 1989, S. 447ff., 468ff., 561ff..

basis in große Schwierigkeiten. Das führte einerseits dazu, dass *professionelle Finanzbeamte* zunehmend an Einfluss gewannen. Solche Experten entsprachen aber nicht dem Ideal des „all-seitig“ gebildeten Gelehrten. Aus der Sicht der „nichtprofessionellen“ und sich üblicherweise an der Moral orientierenden Gelehrten-Beamten war ihre pragmatische Politik oft eine das Volk ausplündernde Maßnahme. Sie selbst standen auch unter dem Verdacht der Korruption. Deshalb gerieten sie oft mit den gewöhlichen Gelehrten-Beamten in Konflikt, selbst wenn sie aus einer noch florierenden großen Gelehrten-Lineage stammten, ganz zu schweigen davon, dass sie oft nur von niedrigerer Abstammung waren.[345]

2.4.3.2. Die Intensivierung der Geldwirtschaft und die Lockerung der persönlichen Abhängigkeit

Es kam darüber hinaus zu einer Reform des Steuersystems, die folgenreich war. Um das deutlich zu machen, müssen wir zunächst jedoch eine Retrospektive auf das vorherige Grundbesitz- und Steuersystem vornehmen und uns der Entwicklung im wirtschaftlichen Bereich zuwenden. Wie erwähnt, war die „Befürwortung der Agrarproduktion und Unterdrückung des Handels“ seit der Entstehung des bürokratischen Reiches die vorherrschende Mentalität. Dabei stand oft das Problem des *Bodens* im Fokus, weil dieser in der traditionellen Agrarwirtschaft immer der wichtigste Produktionsfaktor war und seine Akkumulation ein leichter und wichtiger Weg zur Vermehrung des Reichtums blieb. Vor diesem Hintergrund wurde schon in der Westlichen Han-Zeit ein Erlass über die *Beschränkung von Grundbesitz und Sklavenbesitz* veröffentlicht.[346] Diese Vorschrift wurde aber sofort außer Kraft gesetzt, weil der Kaiser, der eine solche Politik verkündet hatte, kurz danach selbst gegen diese Vorschrift verstieß.[347] Später befahl Wang Mang (王莽), der teilweise als idealistischer Reformer betrachtete Usurpator zwischen der Früheren und der Späteren Han-Zeit, sogar, den Kauf und Verkauf von Boden und Sklaven *völlig zu verbieten*. Daneben führte seine Regierung selbst ein Kreditwesen ein und begründete ein den früheren Umfang des Monopols auf Salz und Eisenwaren übersteigendes Monopol über Waren. Solch eine Politik verletzte aber die Interessen der *Gelehrten-Lineagen*, mit deren Unterstützung er erst an die Macht gekommen war, und stieß sofort auf ihren großen Widerstand. Folglich konnte er sich nur 15 Jahre lang auf dem Throne halten.[348]

---

345 Vgl. Chien Lung Lu, 1983.

346 Eine Behauptung bezüglich der Abschaffung der Sklaverei hat schon Dong Zhong-Shu aufgestellt. Aufgrund der verfügbaren Literatur sind wir aber nicht sicher, in welchem Umfang es in der Han-Zeit Sklaverei gegeben hat. Sicher ist, dass die Sklaven sich meist nicht mit der Agrarproduktion befassten, sondern als Bediente oder sogar Agenten dienten. Vgl. Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, Kap. 6; Elvin, 1973, S. 32; Swann, 1950, S. 183. Deshalb finden wir die Meinung Luhmanns, 1994a, S. 214, dass die Zweitcodierung der Knappheit durch das Geld die Sklaverei überflüssig werden lasse, im Prinzip auch für China zutreffend.

347 Vgl. Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 50f.; Jing Zhao, 1995, S. 17

348 Vgl. Franke, 1965, S. 379ff.; Ray Huang, 1997, S. 52ff.; Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 91ff.; Ying-Shih Yü, 1997, S. 118ff.; Jing Zhao, 1995, S. 25ff..

Die Absicht der oben erwähnten Politik lag offensichtlich darin, die Beschränkung des *übermäßigen* Reichtums als Maßnahme gegen die Vergrößerung der Unterschiede zwischen Arm und Reich zu verwenden. Daneben wurde aber häufig behauptet, dass das Problem der Vergrößerung dieser Unterschiede erst durch die Wiederherstellung der Institution „Jingtian" habe gelöst werden können. In der Östlichen Han-Zeit stellte man sogar einen konkreten Plan für ihren Vollzug auf. Angesichts der Ausdifferenzierung der Wirtschaft und vor allem des privaten Haushaltes wurde aber das Gemeinde-Feld mitsamt der „Steuerform" der Fronarbeit, also der unentgeltlichen gemeinsamen Arbeit auf dem Gemeinde-Feld, nicht mehr befürwortet. Im Anschluss an das Konzept des Menzius, *dem Volk einen Grundbesitz zu sichern* (為民制產, Weimin-Zhican), lag der Kernpunkt dieses Programms in der staatlichen Verleihung des Bodens und der Schaffung der Subsistenzgrundlage für das einfache Volk, um die Verbreitung von Armut zu vermeiden. Man versuchte, das Problem des Bodenbesitzes mit einer Kombination von *staatlichem Grundbesitz* und *privater Disposition* über den Boden zu lösen.[349] Angesichts der realen Verhältnisse glaubte man allerdings, dass dieses Programm erst dann durchsetzbar sein würde, wenn es wegen eines Krieges oder einer Naturkatastrophe zu einer Vermehrung des *besitzlosen* Ackerlandes käme. Vorher hatte man immer nur die Politik der Beschränkung des übermäßigen Grundbesitzes verfolgen können, damit sich das Problem der Arrondierung nicht verschlimmerte.[350]

Die politische Unordnung in der späten Östlichen Han-Zeit, die zum langfristigen Bürgerkrieg führte, und die danach aufkommende, vor allem die durch den Einfall fremder Völker erzeugte, politische Aufspaltung schufen dann durch eine große Menge frei gewordenen besitzlosen Ackerlandes die *Bedingungen* für den Vollzug dieses Programms. Inzwischen geriet aber auch die Wirtschaft in eine große Unruhe. Die Kaufkraft der Münze hatte zuerst wegen der Stagnation der Produktion abgenommen. Hinzu kam eine offiezielle Entwertung. Daraus ergab sich eine große Inflation, die schließlich zum *Zusammenbruch des Münzwesens* führte,[351] denn es handelte sich jetzt nicht nur um bestimmte Unbestimmtheit, sondern um reine Unbestimmbarkeit. Das *Systemvertrauen* auf die Münze ging verloren. Wegen der schnellen Veränderungen des Geldwertes und der dadurch bedingten Verlustmöglichkeiten wollte man nicht mehr bewusst *riskante Vorleistungen* erbringen, also die Münze als

[349] Vgl. Jing Zhao, 1995, S. 112ff., 119f., 125f.. Seit der Feudalzeit gehörte aller Boden nominell dem Kaiser. Dazu heißt es im „Shijing" (詩經): „Under the whole heaven every spot is the sovereign's ground" (zitiert nach Twitchett, 1970, S. 206, Anm. 1). Mit der Entstehung des Eigentums an Boden hat sich diese Auffassung wenig geändert, obwohl sie der Realität eigentlich nicht mehr entsprach.

[350] In den Zeiten der zwei Jin- und der Südlichen Dynastien wurde auch mehrmals ein Erlass bekanntgegeben, nach dem die Zahl der im Haushalt eines Magnaten registrierten abhängigen Personen und die Größe seines Grundbesitzes zu beschränken waren. Siehe dazu Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 143f..

[351] Zu Details siehe Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 104f., Kap. 4; Qing Xiao, 1992, S. 93f., 97f., 106ff.; Jing Zhao, 1995, S. 109. Schon die Zeitgenossen bemerkten, dass die Abnahme der Kaufkraft der Münzen mit der Stagnation der Produktion zusammenhing, die sich aus der schweren Belastung durch die Steuern und aus den Naturkatastrophen ergeben hatte. Sie betrachteten eine deflationäre Politik als Lösung und setzten sich oft weiter für eine Substitution der Münze durch Seide oder Getreide ein.

reduzierte Komplexität annehmen.[352] Es kam unvermeidlich zu einem Rückgang der Geldwirtschaft.

Für die Operationen des Wirtschaftssystems war die damalige Situation sehr nachteilig. Wegen der großen Unordnung begaben sich viele einfache Menschen unter den Schutz der Mächtigen. Dadurch entstanden viele sporadisch verbreitete, *wirtschaftlich autarke* und militärisch defensivfähige Einheiten, die oft als Wu**, Bi oder Bao (塢, 壁, 堡, Festung, Schutzwall oder Burg) bezeichnet wurden, vor allem im Norden.[353] Infolgedessen gab es, anders als in der Zhanguo-Periode, in dieser Zeit relativ *wenig* lebendigen Handel.[354] Aber auf jeden Fall ist diese Zeit m. E. nicht als eine solche der Naturalwirtschaft zu bezeichnen.[355] Zugegeben sei, dass der Tausch und der Handel sehr gehemmt wurden und die Münze weithin nicht mehr gebraucht wurde, besonders im Norden. Trotzdem gab es einen Ersatz für die Münze: Seide (manchmal auch Getreide), also *Warengeld*. Zweifellos war das ein Rückschlag für die Geldwirtschaft. Es gab aber doch Geld aus der Perspektive des *symbolisch generalisierten Mediums*. Das Problem war nur, in welchem Verhältnis die Marktwirtschaft zur Subsistenzwirtschaft stand. Wie immer ermöglichte das Warengeld die Weitergabe der Annahme des kommunizierten Sinnvorschlags und steigerte die Wahrscheinlichkeit der Kommunikation.[356] Es ist eigentlich schwer vorstellbar, dass man nicht mehr Geld – welche Art von Geld auch immer – benutzen wollte, nachdem man den Vorteil des Geldgebrauchs erfahren hatte.[357] Dagegen gab es natürlich auch immer Kritik an der Geldverwendung und Zustimmung für Tendenzen zur Abschaffung des Geldes, denn Geld als ein symbolisch generalisiertes Medium hatte immer auch eine „*diabolische*“ Seite.[358] Kein Wunder, dass die Kritik an der „diabolischen“ Eigenschaft des Geldes gerade während dieser unruhigen Zeit besonders laut wurde.[359]

Unter solchen Umständen richtete Cao Cao (曹操), dessen Sohn später die Herrschaft

---

[352] Vgl. Luhmann, 1989, S. 23; ferner auch ders., 1997, S. 382ff..

[353] Es konnte auch sein, dass man die Burg in Kooperation errichtete. Am frühesten tauchte eine solche Burg während der Unordnung am Ende der Regierungszeit von Wang Mang auf. Nach der Wiedervereinigung wurde aber gleich von der Regierung der Östlichen Han-Dynastie befohlen, sie zu zerstören. Vgl. Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 273ff.; Tanigawa, 1985, S. 104ff..

[354] Während der Sanguo-Zeit war der zwischenstaatliche Handel noch sehr lebendig. Nach der Aufspaltung zwischen dem Norden und dem Süden kam dann der Handel im Norden fast zum Stillstand. Nur an der relativ ruhigen Grenze gab es einen lebendigen Handel. Außerdem gab es während eines Waffenstillstandes einen oft durch die Regierungen kontrollierten Handel zwischen Norden und Süden. Siehe dazu Jun-Yuan Li/Nai-Wen Ren, 1985, S. 56ff..

[355] Als andere Meinung vgl. z. B. Han-Sheng Quan, 1991, Kap. 1. Er gibt die Existenz des Warengeldes auch zu. Trotzdem geht er von der Unterscheidung Geldwirtschaft/Naturalwirtschaft aus und bezeichnet diese Zeit als eine solche der Naturalwirtschaft und nicht als eine der Koexistenz von Natural- und Geldwirtschaft. Vgl. ferner auch Zhufu Fu, 1987, Kap. 10.

[356] Vgl. Luhmann, 1988a, S. 206; 1997, S. 316ff..

[357] Bemerkenswert ist, dass die Forderung nach der Abschaffung der Münze meist nicht im Norden, wo das Warengeld (Seide und Getreide) die Münze weithin ersetzte, sondern in den Südlichen Dynastien, die eine relativ lebendigere Geldwirtschaft hatten und die Münzverwendung nie offiziell verboten, erhoben wurde. Solch ein Phänomen spiegelte gerade die verschiedenen Erfahrungen über den Vorteil und den Nachteil des Gebrauches der Münze. Vgl. auch Qing Xiao, 1992, S. 109f..

[358] Vgl. dazu Luhmann, 1994a, Kap. 7, insb. S. 257ff..

[359] Vgl. Mei-Cheng Ke/Fa-Xiang Zhang, 1993, S. 213ff.; Qing Xiao, 1992, S. 113ff.. Mit einem marxistischen Ansatz wurde solche Kritik als Kritik am Fetischismus bezeichnet.

der Östlichen Han-Dynastie offiziell usurpierte, die Institution „*Tuntian*" (屯田, Erschließung des Ödlands) ein, die in mancher Hinsicht als ein Übergang zum späteren Grundbesitzsystem „*Juntian*" (均田, Ausgleichung des Grundbesitzes) angesehen werden dürfte. Sie verkörperte das legalistische Konzept einer Kombination der Agrarproduktion mit dem Militärdienst. Danach sollten stationierte *Truppen* ihren Bedarf an Getreide durch eigenen Anbau befriedigen. Nach einem ähnlichen Modus wurden auch *Vagabunden* organisiert, um die wegen der Unruhe besitzerlosen Böden zu bebauen. Solche einfachen Menschen brauchten aber den Militärdienst und die anderen Frondienste nicht zu leisten. Diese Maßnahme fand viele Anhänger.[360] Das Konzept „Weimin-Zhican" wurde dadurch in einer veränderten und gemilderten Weise konkretisiert. Zugleich betrieb Cao noch eine *Steuerreform*. Alle früheren inoffiziellen, zusätzlichen Steuern (oder mit dem traditionellen Ausdruck: Hengdiao oder Hengfu, 横調, 横賦) wurden abgeschafft, resp. die Steuern wurden auf drei Gegenstände reduziert, die man als Vorläufer des späteren Steuersystems „*Zu-Yong-Diao*" (租庸調) betrachten kann.[361] Dadurch wurde eine *Komplettierung* des Grundbesitz- und des Steuersystems ermöglicht. Der einfache Mensch, dem vom Staat ein Acker verliehen worden war, war dazu verpflichtet und zweifellos in der Lage, Steuern zu zahlen. Und die Steuern wurden nun in *Naturalien* entrichtet, statt mit Geld gezahlt. Das spiegelte zwar die relative Unterentwicklung der Geldwirtschaft dieser Zeit wider. Der Zusammenhang dieser Entwicklung mit dem Konzept „Weimin-Zhican", das durch das Denkschema „Zhongben-Yimo" geleitet wurde und eine deutliche Eigenschaft der *Redistribution* hatte, war aber vermutlich entscheidender.

Vor dem Hintergrund der ethnischen Verschmelzung zwischen Chinesen und fremden Stämmen kam es in den *Nördlichen Dynastien* zu vielen institutionellen Innovationen. Eine davon war das Grundbesitzsystem „Juntian": Jemand bekam von der Regierung einen Acker und nach seinem Tode sollte der größte Teil dieses Ackers der Regierung zurückgegeben werden. Einen kleinen Teil davon durften aber die Nachkommen übernehmen.[362] Die Regierung versuchte außerdem, die Verleihung des Bodens mit dem Steuersystem „Zu-Yong-Diao" zu kombinieren, obwohl die Steuerpflicht natürlich keine staatliche Verleihung des Bodens voraussetzte.[363] Die als Steuer erhobenen Produkte, resp. Leistungen waren jeweils das *Getreide*,

---

[360] Vgl. dazu Elvin, 1973, S. 35ff.; Jing Zhao, 1995, S. 167ff.. Die Institution „Tuntian" wurde schon während der Regierung des Kaisers Wu der Han-Zeit angestrebt. Damals gab es aber solche wegen der Verteidigung gegen die Hunnen errichteten Felder nur in den Grenzgebieten. Erst in der Zeit von Cao Cao wurde Tuntian massenhaft durchgesetzt.

[361] Siehe Mei-Cheng Ke/Fa-Xiang Zhang, 1993, S. 208f.; Jing Zhao, 1995, S. 170ff.; Xue-Meng Zheng, 1994, S. 75ff..

[362] Zum Detail siehe Twitchett, 1970, S. 1ff..

[363] Vgl. Xue-Meng Zheng, 1994, S. 94, 186. Diao bedeutete am Anfang eine finanzielle Mobilisierung innerhalb des Staatshaushaltes. In der Praxis wurde Diao allmählich zu einer zusätzlichen inoffiziellen Steuer, insbesondere dann, wenn der Staatshaushalt in Schwierigkeiten war. Seit der Westlichen Jin-Zeit wurde die Erhebung von Seidenstoff und Baumwollstoff erst vereinheitlicht als Diao oder Hu-Diao bezeichnet und zu einer normalen Steuer. Der Ausdruck Zu-Yong-Diao kam aber erst in der Sui- und Tang-Zeit auf. Vorher wurde nur der Ausdruck Zu-Diao gebraucht. Denn Yong bezeichnete eigentlich den Ersatz für Fronarbeit statt die Fronarbeit selbst. Ein solcher Ersatz wurde erst seit der Tang-Zeit institutionell festgelegt und populär. Siehe a. a. O., S. 76ff., 198ff.

die *Fronarbeit* (später: der Ersatz für Fronarbeit, z. B. Seidenstoffe oder Geld) und *Seidenstoffe* (oder Baumwollstoffe).[364] Die Besteuerungseinheiten änderten sich mit der Zeit. Die Tendenz war ein *Wandel* von der Steuerbelastung der *Haushalte* (戶, Hu) zu derjenigen der *Individuen*, vor allem der erwachsenen Männer (丁, Ding*).[365] Außerdem wurde die Maßnahme einer progressiven Besteuerung später wieder abgeschafft.[366]

Die Struktur der Schichtdifferenzierung in der Mendi-Gesellschaft passte offensichtlich gut zu der oben dargelegten wirtschaftlichen Lage. Die Entstehung des großen autarken Grundbesitzes, die Depression des Handels und der Rückgang der Geldwirtschaft *reduzierten* einerseits die Chance von Angehörigen des einfachen Volkes, Reichtum zu erwerben und dadurch aufzusteigen und *verfestigten* andererseits den gesellschaftlichen Status der Gelehrten-Lineagen, deren Angehörige als Magnaten einen großen Profit und zugleich eine Überlegenheit in allen sozialen Bereichen erlangen konnten. Anders als früher zielte die redistributive Politik, Juntian mitsamt Zu-Yong-Diao, *nicht* darauf, die Reichen zu unterdrücken und den übermäßigen Reichtum zu beschränken.[367] Trotzdem hatte sie eine *ambivalente* Wirkung auf die Geldwirtschaft und schuf deshalb in gewissem Ausmaße auch ein Potenzial für die Unterminierung der Mendi-Gesellschaft.

Einerseits wurde die Entwicklung der Geldwirtschaft zwar von ihr *gehemmt*, weil die Steuern in Naturalien statt in Geld bezahlt wurden. Mit der Durchsetzung des Grundbesitzsys-

---

Ein anderer bemerkenswerter Punkt war der Zusammenhang von „Juntian“ und „Fubin“, nämlich die Komplettierung der Agrarproduktion mit dem Militärdienst. Nach der Untersuchung von Yin-k'o Ch'en, 1994, S. 117ff., wurden Soldaten und Bauern getrennt, als die Institution „Fubin“ erstmals vollzogen wurde. Dahinter steckte ein ethnischer Hintergrund. Die Soldaten waren ohne Ausnahme Angehörige fremder Völker. Nach der Konvention der fremden Völker waren sie Anhänger des Generals bzw. des Clans. Später wurden Soldaten auch unter den „Chinesen“ rekrutiert. Sie unterstanden zwar direkt der zentralen Regierung. Aber erst seit der Sui-Zeit wurde die Verleihung des Bodens mit dem Militärdienst kombiniert.

[364] Es gab eine zusätzliche Fronarbeit (Zayao, 雜徭) in der Tang-Zeit, die meist durch Zhongnan (中男, heranwachsender Mann, 16-20 Jahre alt) erfüllt wurde. Vgl. dazu Twitchett, 1970, S.25ff.; Xue-Meng Zheng, 1994, S. 219ff..

[365] Vgl. Xue-Meng Zheng, 1994, S. 88, 94ff., 185. In den Nördlichen Dynastien durfte Frauen, Sklaven und sogar Rindern Ackerland verliehen werden. Entsprechend wurden sie auch als mit Steuern belegte Einheiten angesehen, aber natürlich unterschiedlich behandelt. Die unterschiedliche Behandlung aufgrund des Geschlechtes und des Alters hatte in China eine lange Tradition. Z. B. gab es Unterscheidungen wie Da/Xiao (大/小, groß/klein) und Shi/Weishi (使/未使, im Dienst/nicht im Dienst) in der Qin- und Han-Zeit. Danach waren Dainan (大男, großer Mann) und Dainü (大女, große Frau) primäre Träger der Steuerzahlungen. Nur wenn man den Status Lao (老, Alte) erreichte, wurde man nicht mehr mit Steuern belegt und brauchte die Fronarbeit nicht zu leisten. Später wurde der Ausdruck Ding, der wörtlich den erwachsenen Mann bedeutete, als ein offiziell *„finanzieller Begriff“* benutzt. Dann tauchten Ausdrücke wie Dingnü (丁女) und Dingniu (丁牛, Rind, das den Status Ding bekommen hatte) auf. Seit der Sui-Zeit wurden aber Frauen und Sklaven von der Steuer befreit. Vgl. Zheng-Sheng Du, 1990, S. 10ff.; Ping-ti Ho, 1974, Kap. 2; ders., 1995, Vorwort.

[366] Gemeint waren die Maßnahmen „Jizi-Dingdiao“ (計貲定調) und „Jiupin-Huntong“ (九品混通). Danach sollte man je nach dem Reichtum eine unterschiedliche Quote an Steuern bezahlen. Diese Maßnahme galt besonders für die unnormale Steuer, z. B. frühzeitige Diao. Nachdem Diao zu einer normalen Steuer geworden war, wurde die Maßnahme der progressiven Besteuerung auch institutionalisiert. Erst in der Liang-Dynastie wurde sie im Süden abgeschafft. Vgl. dazu Xue-Meng Zheng, 1994, S. 80f., 84, 87.

[367] Dazu ist der Vergleich zwischen der Institution in der Han- und in der Tang-Zeit bei Mu Ch'ien, 1984c, S. 58ff., bemerkenswert.

tems Juntian wurden zahlreiche Familien der kleinen Bauern unabhängig. In einem Sinne kann solch eine Situation als ein *nochmaliger Sieg der Subsistenzlogik* betrachtet werden. Aber andererseits wurde die Geldwirtschaft auch *gefördert*, weil solche zahlreichen kleinen Einheiten aufgrund der Verleihung von Feldern *konsumfähig* waren und ihre Bedürfnisse oft durch den *Tausch auf dem Markt* befriedigen mussten. In der damaligen, relativ rückständigen Lage war das für die weitere Entwicklung der Wirtschaft ohne Zweifel wichtig. Denn erst mit der Herstellung der *Zahlungsfähigkeit*, die durch den Kreislauf des Geldes allein nicht entstehen konnte, konnte der *Doppelkreislauf* des Wirtschaftssystems fortgesetzt werden.[368] Und wenn die Wirtschaftstätigkeit wieder ins Lot gebracht wurde, konnte man sich wieder an den Vorteil des Geldgebrauchs erinnern und versuchen, die Naturalien durch Geld zu substituieren. In der Tat verspürte man schon seit Mitte des 7. Jahrhunderts einen *Mangel an Münzen*.[369] Das verwies auf einen verbreiteten Geldgebrauch und eine tiefere Penetration der Geldwirtschaft im Lande. Parallel dazu blühte der Handel in der Tang-Zeit allmählich wieder auf. Auch ging die negative Einstellung gegen den Handel und die Händler zurück. Das Schema Stamm/Verzweigung (Agrarproduktion/Handel) wurde zwar nicht aufgegeben. Nun wurden aber der *Vorteil der Koexistenz* und die *Interdependenz* der beiden stärker betont. Man glaubte, dass der durch Erbschaft erhaltene Reichtum und der durch Handel erworbene, überdimensionale Profit nicht kritisiert werden sollten.[370] Das alles ermöglichte es, dass der früher allseitig dominante Status der Gelehrten-Lineagen ins Schwanken geriet.

Das Grundbesitzsystem Juntian bedeutete in der Tat eine Unterbrechung der Institution des Privateigentums an Boden. Seine *langfristige* Durchsetzung war nicht leicht. Sie setzte eine vollkommene Kontrolle der Registrierung der Haushalte und der Äcker einerseits[371] und ein Verbot des Kaufs und Verkaufs von Boden andererseits voraus. In der Praxis wurden aber die beiden Bedingungen nur schwer gänzlich erfüllt. Nach dem Gesetz durfte man den verlie-

---

[368] Vgl. dazu Luhmann, 1994a, Kap. 4.

[369] Dieser Mangel kam im Problem von Eqian (惡錢, schlechtes Geld) zum Ausdruck. Es gab also keine hinreichende Menge offizieller Münzen, so dass viel entwertetes und privat gemünztes Geld auftauchte. Das führte zu Schwankungen der Kaufkraft des Geldes und der Warenpreise. Um das Problem zu lösen, wurde eine Politik der Geldentwertung neben einem Verbot der privaten Geldprägung eingeleitet. Sie führte aber zu einer hohen Preissteigerung und wurde sofort wieder beendet. Vor der Rebellion von An und Shi war die Situation mit den Preisschwankungen und -steigerungen im Allgemeinen noch nicht schlimm. Die Regierung war aufgrund der blühenden Produktion noch dazu in der Lage, das schlechte Geld gegen Getreide, Seidenstoff oder gegen gutes Geld umzutauschen. Die Geldprägung wurde sogar einmal kurz eingestellt, um eine Preissteigerung zu verhindern. Vgl. Herbert, 1976, S. 264f.; Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 164ff.; Qing Xiao, 1992, S. 131; Han-Sheng Quan, 1991, Kap. 2.

[370] Vgl. Mei-Cheng Ke/Fa-Xiang Zhang, 1993, S. 232; Qing Xiao, 1992, S. 130f.; Jing Zhao, 1995, S. 312f., 318. Wir können diese Wende auch daran erkennen, dass damals ein berühmter Gelehrter-Beamter eine private Biographie für einen Händler geschrieben hat. Darin wurde zwar die Moral statt des Eigennutzes hervorgehoben. Der Kernpunkt des Lobes lag aber darin, dass man langfristig gesehen eher von einer moralischen Verhaltensweise profitieren konnte. Siehe dazu Mei-Cheng Ke/Fa-Xiang Zhang, a. a. O., S. 260ff..

[371] Über die Institution der Registrierung der Haushalte und der Äcker in der Tang-Zeit siehe Mu Ch'ien, 1984c, S. 59f.. Vgl. ferner die Reflexion über das Design einer solchen Institution und eine Überprüfung der Plausibilität der dadurch zu Stande gekommenen und erhalten gebliebenen Statistiken in der chinesischen Kaiserzeit bei Ping-ti Ho, 1974, insb. Kap. 2; ders., 1995.

henen Acker auch wegen eines Wegzuges oder eines Notfalls verkaufen. Infolge der mehrmaligen Wiederverleihung war das dann erneut zu verleihende Ackerland oft zerstückelt. Seine Teile konnten weit voneinander entfernt sein. Um effizient ein Feld bebauen zu können, mussten die Bauern dann untereinander Ackerland pachten und verpachten oder kaufen und verkaufen. Es gab auch nicht genug Ackerland, um es an alle Angehörigen der Bevölkerung zu verleihen. So wurde das Problem der Arrondierung eigentlich nicht gelöst.[372] Schließlich kam der als „Zhuangyuan“ (莊園) bezeichnete *große Grundbesitz* auf.

Viele Historiker und Soziologen betrachten den Zhuangyuan als ein neues Phänomen der Tang-Zeit und vergleichen ihn gerne mit der Grundherrschaft in der europäischen Geschichte. Unserer Ansicht nach war „Zhuangyuan“ aber nur ein in der Tang-Zeit populär gewordener Ausdruck für das *wieder verbreitete Privateigentum* an Boden. Etymologisch bedeutete „Zhuangyuan“ am Anfang eine Villa mit einem Garten oder Park, wo man sich erholen konnte. Selbstverständlich konnten nur Magnaten, also mächtige Leute, solch eine Villa besitzen. Schon in der Literatur aus der Zeit vor der Tang-Dynastie wurden viele solche Villen mit dem Namen „Yuan*“ (苑), „Shu*“ (墅), „Yuan**“ (園) und manchmal auch „Zhuang“ (莊) erwähnt. Mit dem Untergang der Institution Juntian verbreitete sich der Zhuangyuan. Der Ausdruck bezeichnete jetzt aber oft nichts anderes als ein Gebäude mit einem großen Feld. Ob es dabei einen Garten gab, war nicht mehr von Bedeutung. Aufgrund eines großen Landbesitzes *konnte* der Zhuangyuan eine wirtschaftlich *autarke Einheit* sein und wurde später oft zu einem eigenen Dorf. Trotzdem war der Zhuangyuan nicht mit dem europäischen Landgut gleichzusetzen. Soweit wir wissen, war die *persönliche Zugehörigkeit* der Arbeitskräfte zum Besitzer eines Zhuangyuan normalerweise nicht so stark. Zu diesen Arbeitskräften gehörten nicht nur Sklaven, sondern auch *Ke* (客, Gast oder Klient) oder *Pächter*. Die Letzteren bildeten meist sogar den größeren Teil dieser Arbeitskräfte.[373]

Das hatte mit dem Kostenproblem der Inanspruchnahme von *Arbeitskraft* und mit dem *Kampf um die Einkünfte* zwischen der Regierung und den Magnaten zu tun. Wie erwähnt, war die sich selbst verteidigende Festung schon seit dem Ende der Han-Zeit populär. Die Anhänger des Festungskommandanten wurden „Buqu“ (部曲, Unterstellte) genannt. In einer friedlichen Zeit wurde solch eine Festung normalerweise durch die Zentralregierung unterdrückt, weil sie einerseits eine private Militärmacht hatte und andererseits ihre wirkliche Einwohnerzahl verbergen und daher weniger Steuern bezahlen konnte. In Zeiten der *Unruhe* tauchten viele *Flüchtlinge* und *Emigranten* auf, die damals als Ke bezeichnet wurden. Solch eine Festung bot sich diesen Menschen als Schutz- und Siedlungsort an, – eine Funktion, die später von der Regierung offiziell anerkannt wurde. Daneben wurde auch der Ackerbauer unter der Institution Tuntian als Ke bezeichnet. Buqu oder Ke konnten außerdem vom Kaiser als Ge-

---

[372] Im Einzelnen siehe Twitchett, 1970, S. 9ff.; Jing Zhao, S. 351ff.. Es gab auch Fälle der Verpfändung des Bodens. Vgl. dazu Kato, 1991, Kap. 12.

[373] Vgl. Kang Chao, 1987, S. 137f.; Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 105ff.; Kato, 1991, Kap. 9 & 10; Xi-Sheng Tao, 1982, Kap. E; Jing Zhao, 1995, S. 357. Über die Problematik der Grundherrschaft vgl. ferner Elvin, 1973, Kap. 6; Zhufu Fu, 1987, Kap. 4 & 5.

schenk hochrangigen Beamten unterstellt werden. Im Vergleich mit den oben erwähnten freiwilligen Ke hatten diese Menschen eine stärkere persönliche Zugehörigkeit zu ihren Herren. Aber die Ke waren *keinesfalls Sklaven* und meist auch keine Leibeigenen. Wenn Ke Emigranten bedeuteten, waren sie bloß das *seine Heimat verlassende, einfache Volk.* Ihr besonderer Status lag darin, dass sie *kein Ackerland* von der Regierung bekommen konnten und entsprechend *keine Steuer* zahlen mussten. Wenn Ke abhängige Arbeiter bedeuteten, wurden sie zwar in dem offiziellen Archiv immer unter dem Haushalt ihres Herrn registriert. Ihre gesellschaftliche Position lag jedoch deutlich höher als diejenige von Sklaven, aber niedriger als diejenige des gewöhnlichen einfachen Volkes. Sehr wahrscheinlich durften sie auch *freiwillig wandern.*[374] Während einer Friedenszeit versuchte die Regierung oft, ihre Existenz zu beschränken oder sogar zu beseitigen, um die Basis der Staatseinkünfte zu erweitern. Aber wie in 2.4.1. erwähnt, konnte die Regierung zwar manchmal bei diesem Kampf gewinnen. Sie konnte das Problem der Klienten (und noch allgemeiner: der verborgenen Bevölkerung) aber *nicht ein für allemal lösen.*

Unter der Bedingung der staatlichen Verleihung des Bodens war es für Angehörige des einfachen Volkes eigentlich nicht sonderlich attraktiv, zu Ke zu werden. In den Nördlichen Dynastien durften die Sklaven noch Ackerland bekommen, aber die Ke nicht. Dadurch war es für die Magnaten auch *nicht mehr rentabel*, weiter Ke aufzunehmen. Obwohl die Sklaverei nicht etwa aufgrund eines humanistischen Appells mit der Entstehung der Lohnarbeit in der chinesischen Geschichte verschwunden ist, stand sie doch seither in einer starken *Konkurrenz zur Lohnarbeit* (bzw. zum Pachtsystem). Außer durch Kriegsgefangenschaft oder aufgrund einer Bestrafung wurde man meist durch *freiwilligen* Verkauf zum Sklaven.[375] Dadurch entstand ein Sklavenmarkt, dessen Angebot sich mit der gesellschaftlichen Situation änderte. Wenn es keine Unruhen gab, nahm das Angebot an Sklaven ab. Im Vergleich mit den anderen Weisen der Betriebsführung, vor allem mit der Pacht, lohnte es sich dann nicht, den Acker von Sklaven bebauen zu lassen, wenn man das Kosten/Nutzen-Kalkül ernst nahm. Denn außer der Mühe der Kontrolle musste der Herr die Sklaven noch ernähren und ihre Kopfsteuer – wenn es eine solche gab – entrichten.[376] Infolgedessen wurden *Pächter* und *selbständige Kleinbauern* – spätestens seit der Song-Zeit – allmählich zur primären Arbeitskraft der Agrarwirtschaft. Im Hinblick auf die persönliche Zugehörigkeit, die von den Marxisten oft als „feudalistisch“ bezeichnet und als Merkmal des Mittelalters angesehen wurde, kam es also

[374] Vgl. Kang Chao, 1987, S. 112, 133ff.; Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 95ff.. Als eine Gegenmeinung vgl. z. B. Changru Tang, 1991. Über die Registrierung der Bevölkerung und damit den Kampf zwischen der Regierung und den Magnaten in der Zeit der Nördlichen und Südlichen Dynastien vgl. Crowell, 1991. In der Song-Zeit bezeichnete Ke aber nicht mehr die abhängigen Arbeiter, sondern bedeutete primär die lokalen Einwohner ohne Grundbesitz und gelegentlich die originär nicht einheimischen Einwohner. Vgl. Kang Chao, a. a. O., S. 112; Kang Chao/Zhong-Yi Chen, a. a. O., S. 148f.; Kato, 1991, Kap. 38; McKnight, 1971, Kap. 6.

[375] Entsprechend konnten die Sklaven ihren gesetzlichen und gesellschaftlichen Status als Angehörige des guten einfachen Volkes wiedererlangen, nachdem sie selbst oder andere Menschen für ihre persönliche Freiheit mit genügend Geld bezahlt hatten. Vgl. dazu z. B. Kang Chao, 1987, S. 149.

[376] Vgl. Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 142ff.; Kap. 6.

auch zu einem Strukturwandel.[377]

Auf jeden Fall wurde das Grundbesitzsystem Juntian nach der Rebellion von An und Shi völlig aufgelöst. An die Stelle der mit Hilfe der Macht durchgesetzten Redistributionslogik traten dann wieder der Markt und das Geld. Vor diesem Hintergrund wurde eine *Steuerreform*, sei es zur Sicherung der Staatseinkünfte, sei es zur Befriedigung des tatsächlichen Bedarfs, dringend notwendig. Im Jahre 780 stellte Yang Yan (楊炎) die folgende Behauptung auf, die Twitchett so übersetzt: „When employing special corvee labour and whenever collecting in money, we should first calculate the amount necessary and then collect it from the people as tax, assessing expenditure to calculate income. *Households* should be registered according to their *actual residence*, with no distinction whether they are local families or immigrants. *Persons* should be distinguished according to whether they are rich or poor, *not differentiated as adults or adolescents*. In the case of travelling merchants who do not reside in one place, they should pay one-thirtieth tax in whichever prefecture or county they are. The amount which is taken from them should be estimated so as to be equitable compared with the tax on local residents, to ensure that they do not have any unfair advantage. The tax on residents is to be collected in autumn and summer."[378] Sein Vorschlag wurde übernommen und als Politik durchgesetzt. Damit entstand ein neues Steuersystem, das üblicherweise als *Liangshui* (兩稅, zwei Steuern) bezeichnet und mit nur wenigen Modifikationen in den nächsten 700 Jahren beibehalten wurde.[379]

Auch wenn in obigem Zitat die Vorstellung, die Staatseinkünfte auf Grundlage der Ausgaben zu bestimmen, erwähnt wurde, war in diesem Zusammenhang noch kaum von einem *Budget* im modernen Sinne zu sprechen. Gemeint war eher eine Ermittlung des Betrags und damit der Zuteilung, um die mannigfaltigen, inoffiziellen und außergesetzlichen Abgaben zu vermeiden.[380] Danach sollten alle Steuern zu zwei Typen vereinfacht werden: Hushui (戶稅), also einer Abgabe für den *Haushalt*, die je nach Vermögen in unterschiedlicher Höhe erhoben und mit Geld bezahlt wurde, und Dishui (地稅),einer Abgabe für den *Acker*, die nach dem tatsächlichen (im Unterschied zum nominellen) Grundbesitz erhoben und mit Naturalien bezahlt wurde. Das Kriterium der Besteuerung wurde dann von „Ding" (Erwachsene) auf den

---

[377] Als andere Meinungen vgl. Elvin, 1973, Kap. 6; Golas, 1980. Viele von Archäologen entdeckte Pachtverträge der Tang-Zeit zeigen, dass Grundherr und Pächter als gleichberechtigt verhandelten. Vermutlich hing das mit der Durchsetzung des Grundbesitzsystems „Juntian" zusammen. Der Pächter und der Grundherr konnten beide als kleine Grundbesitzer gleich sein und hatten deshalb den gleichen gesellschaftlichen Status. Damit zusammenhängend kam wahrscheinlich die Bodenrente in Form einer festen Menge vom Gesamtertrag, manchmal sogar vom Bargeld, auf. Möglicherweise wurden der Status und die Unabhängigkeit der Pächter nach der Ablösung von Juntian gesenkt, resp. eingeschränkt. Vgl. dazu Kang Chao, 1987, S. 135ff., 151, 168, 178; Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 103ff., 142ff., 172ff., 191ff., 275ff., 335ff..

[378] Zitiert nach Twitchett, 1970, S. 158f. (Hervorhebung von mir).

[379] Sicherlich war Liangshui nur eine Rationalisierung und Vereinigung der vorherigen Institutionen und keine ganz neue Erfindung, wie schon Twitchett, 1970, S. 39, betont. Vgl. ferner auch Xue-Meng Zheng, 1994, S. 213ff., 267ff. Langfristig gesehen, hat man aber doch gute Gründe, diese Reform als einen Wendepunkt zu identifizieren. Außerdem steckte ein Konflikt zwischen den verschiedenen Faktionen dahinter. Darauf gehen wir aber nicht ein. Siehe dazu z. B. Xue-Meng Zheng, 1994, S. 265ff..

[380] Vgl. dazu Jing Zhao, 1995, S. 366ff.; Xue-Meng Zheng, 1994, S. 273f..

*Reichtum* verlegt.[381] Die Situation, dass es einen national konsistenten Grundsteuer- und Bodenrentensatz gab, existierte dementsprechend nicht mehr. Das neue Steuersystem übte keine Kontrolle mehr über die Größe des Grundbesitzes aus, befreite das einfache Volk von der Bindung an das Land und begünstigte dadurch *sowohl* eine regionale Mobilität der Bevölkerung, *als auch* eine Mobilität des gesellschaftlichen Status.[382] Damit wurde die *Differenzierung* zwischen den unterschiedlichen *Regionen* einerseits und zwischen den unterschiedlichen *Funktionsbereichen* andererseits beschleunigt. Die Zentrum/Peripherie-Differenzierungsform des Reiches begann sich zu verändern. Die Hauptstadt nahm nicht mehr unbedingt die Position des Zentrums der Zentren ein. Es gab oft eine regionale Divergenz zwischen den politischen, militärischen, kulturellen und wirtschaftlichen Zentren. Festgelegt wurde der Trend der Transformation zu den späteren *offeneren* gesellschaftlichen Strukturen, den *pluralistischeren* Entwicklungen und den *inkonsistenten* Wertstandards der unterschiedlichen Funktionsbereiche.

Das Steuersystem Liangshui bezeichnete daneben einen Wendepunkt, indem es zur deutlichen *Trennung* der Zu* (租, *Pacht*) von der Shui (税, *Steuer*) beitrug. Früher waren Zu* und Shui semantisch fast synonymgewesen. Im Konzept „Weimin-Zhican" hatte die Unterscheidung zwischen der Bodenrente und der Grundsteuer keine Rolle gespielt. Vor dem Hintergrund, dass jeder Familie bzw. jedem erwachsenen Mann nach der Institution Jingtian bzw. Juntian ein Acker durch den Staat verliehen wurde, hatte es auch nicht viel Sinn, diese Unterscheidung zu treffen. Während der Han-Zeit, als schon das Privateigentum an Boden entstanden war, war die Grundsteuer offiziell noch als Zu* bezeichnet worden. Im alltäglichen Verständnis bedeutete Shui manchmal auch die Pacht. Aber seit der Durchsetzung dieses Steuersystems wurden Zu* und Shui zwei verschiedenen Kategorien zugeordnet.[383] Die staatliche „zwingende" finanzielle Erhebung, also die Steuer, wurde von einer Gegenleistung für die Disposition des (egal ob verliehenen oder verpachteten) Bodens unterschieden. Nun nahm man eine tiefere Kenntnis von der Differenz zwischen dem *Redistributionsmechanismus*, der

---

[381] Die Ermittlung des Reichtums war dann eine zentrale Aufgabe in diesem Steuersystem und oft ein Streitpunkt zwischen der zentralen und den lokalen Administrationen. Unter den Umständen der lokalen Autonomie nach der Rebellion von An und Shi kamen die zu erhebenden Steuerquoten in der Praxis aufgrund eines Kompromisses zwischen der zentralen und den lokalen Regierungen. Diese Einkünfte wurden noch in drei Teile, Shanggong (上供), Liushi (留使) und Liuchou (留州), unterteilt. Nur einen davon, nämlich Shanggong, konnte die Zentralregierung bekommen. Solch ein Arrangement gab den lokalen Beamten den Spielraum, darin einen Vorteil für sich selbst zu gewinnen. Vgl. Twitchett, 1970, S. 40ff.; Xue-Meng Zheng, 1994, S. 269ff..

[382] Beide Arten der Mobilität wurden oft durch Kriege, Unruhen und den überkommenen Missstand angetrieben, dass bestimmte, unbestreitbare Steuerquoten den lokalen Gemeinden auferlegt wurden, ungeachtet dessen, ob deren Einwohner diese Quoten tragen konnten und wie die lokalen Regierungen diesen Zweck erreichten. Z. B. wurde der Steueranteil der Toten oder Flüchtlinge oft auf die Überlebenden und Verbliebenen verteilt. Das führte einerseits zu der massenhaften regionalen Wanderung der Menschen und der Verschiebung des wirtschaftlichen Zentrums Chinas in den Südosten und andererseits zu der Verbreitung des großen Grundbesitzes und dem Aufstieg von Magnaten, die keine Beamten waren. Vgl. dazu Mu Ch'ien, 1984c, S. 60ff..

[383] Vgl. Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 138ff.; Jing Zhao, 1995, S. 362f..

oft mit der Macht eng zusammenhing, und dem *Marktmechanismus*, der meist durch den *Vertrag* verwirklicht wurde.[384] Daneben wurde auch die *Handelssteuer* (商税, Shangshui) zum Teil der offiziellen Steuer nach dem Vollzug dieses Steuersystems, obwohl sie noch als „Nebensteuer“ (Zashui, 雜税) angesehen wurde. Während die Handelssteuer erhoben wurde, betonte man die Ideologie „Zhongben-Yimo“ nicht mehr. Nicht wegen der Unterdrückung der Händler und des Handels, sondern aus Überlegungen über die Steigerung der Staatseinkünfte wurde sie erhoben und war ein wichtiger Teil des Staatshaushaltes.[385]

Außerdem war die Transaktion zwischen dem Amt und dem Volk, z. B. „Heshi“ (和市) im Allgemeinen und der Kauf von Getreide, also „Hedi“ (和糴), im Besonderen, schon vor der Tang-Zeit verbreitet. In der Tang-Zeit wurde diese Maßnahme institutionalisiert und trat in vielen Hinsichten an die Stelle der Erhebung und Zuteilung. Eine ähnliche Reform, also eine *Einführung des Marktprinzips* wie z. B. die Ersetzung der Fronarbeit durch die Lohnarbeit, wurde unter der Leitung von Liu Yan (劉晏) auch im Bereich des Monopols auf Salz und des Kanaltransports von Getreide durchgeführt. Er bildete sogar ein Informationsnetz zur Ermittlung und Übertragung von Informationen über Warenpreise. Damit konnte er für die Regierung Profit aus den Preisschwankungen ziehen und diese gleichzeitig unter Kontrolle bringen.[386] Es bestand aber immer eine Verführung dazu, die Grenzen zwischen den unter-

[384] Vgl. Hansen, 1995, insb. S. 24ff., 57ff.. Die Regierung wollte am Anfang dem Privatvertrag gegenüber indifferent bleiben, konnte aber später nicht umhin, seine gesetzliche Geltung anzuerkennen und aktivere Interventionen vorzunehmen. Außerdem löste sich die konventionelle räumliche Regulierung des Handels und des Handwerkes seit der späten Tang-Zeit allmählich auf. Zugleich kamen die sich selbst verwaltenden Korporationen von Händlern und Handwerkern, Hanghui (行會), auf. In der Song-Zeit wurde auch die zeitliche Regulierung der Märkte außer Kraft gesetzt. Darin reflektierte sich eine Verstärkung der Autonomie des Wirtschaftssystems. Vgl. dazu Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 506f.; Zhufu Fu, 1981, S. 21ff.; ders., 1987, Kap. 8; Kato, 1991, Kap. 18; Twitchett, 1966.

[385] Vordem wurden der Handel und die Händler in der Praxis nur mit geringen Steuern belegt, obwohl der Handel als „Mo“ (末, Unwesentliches) und als eine potenzielle Bedrohung der Agrarproduktion galt. Schon in der Zhanguo-Periode befürwortete Menzius, Waren nicht mit Zoll zu belegen (siehe Legge, 1970, S. 199f.). Aber wie erwähnt, spielten diese Einkünfte eine wichtige Rolle bei der Entstehung des Territorialstaates. Es gab allerdings in der Qin- und Han-Zeit fast keine Warensteuer mehr. Während der Zeit der Aufspaltung wurde diese Politik im Norden fortgesetzt. Im Prinzip gab es dort nur eine Geschäftssteuer, mit der ein Laden belegt wurde und die mit der räumlichen Regulierung des Marktes zusammenpasste. Dagegen wurden die Steuern, die mit dem Handel zu tun hatten, im Süden zu einer wichtigen Quelle des Staatshaushaltes. Außer dem Zoll und der Geschäftssteuer gab es auch eine Transaktionssteuer. Daneben erhoben sich angesichts des Aufschwungs des Handels Stimmen für eine auf den Handel abzielende Besteuerung. Das spiegelte eine kontinuierliche Entwicklung des Handels im Süden wider. Die Tang-Dynastie setzte am Anfang die nördliche Tradition fort. Während der Regierung der Kaiserin Wu wurde erstmals die Forderung nach der Erhebung von Zoll erhoben. Sie wurde aber nicht angenommen, weil es nun keine dringende finanzielle Notwendigkeit gab. Als sich die Situation des Staatshaushaltes verschlechterte, waren dann viele ähnliche Stimmen zu vernehmen. Man bemerkte außerdem, dass die Politik einer niedrigen Besteuerung des Handels dem Schema Ben/Mo nicht entsprach. Die leichte Steuerbelastung des Händlers konnte gerade für den Bauern ein Anreiz zum Verlassen des Bodens sein. Diese Situation hatte vielleicht mit einer unzulänglichen Regierungsfähigkeit und deshalb mit der Unterentwicklung der Steuerungsmedien zu tun. Für die Regierung des traditionellen Reiches waren der Grundbesitz und der Wohnort leichter festzustellen und zu verwalten. Dagegen waren die Profite des Handels und der Reichtum der Händler schwer einzuschätzen. Vgl. dazu Ze-Xian Zhang, 1996, S. 401ff.; Jing Zhao, 1995, S. 311ff., 365f. Xue-Meng Zheng, 1994, S. 115ff..

[386] Vgl. dazu Yin-k'o Ch'en, 1994, S. 138ff.; Han-Sheng Quan, 1991, S. 298f.; Twitchett, 1970, S. 50ff., 92f.,

schiedlichen Bereichen, für die jeweils verschiedene Kommunikationsmedien zuständig waren, zu überschreiten. Gab es keine weitere Einschränkungen, verwendete die Bürokratie gerne die Macht als Ersatz des Geldes, um Waren zu erhalten bzw. die Erbringung von Leistungen zu sichern, und übernahm keine Verantwortung für die Herstellung der Zahlungsfähigkeit.[387] In der Praxis wurde die angeblich friedliche und freiwillige – was gerade die Bedeutung des Wortes „He" (和) war – Transaktion oft zu einer quasi erzwungenen Zuteilung. Nach der Rebellion von An und Shi wurde die Situation wegen der Schwierigkeiten des Staatshaushaltes schlimmer. Die Ämter bezahlten oft weniger als den Marktpreis oder nicht mit Bargeld oder verschoben ihre Zahlungen in die weit entfernte Zukunft. Aber auf jeden Fall blieb Heshi ein bezahlter Kauf. Erst in der Südlichen Song-Zeit ging diese Transaktion Heshi zur Erhebung zurück.[388]

Die obige Darlegung hat schon angedeutet, dass sich die Entwicklung und die Autonomie des Wirtschaftssystems nach einer Unterbrechung wieder verstärkten. Ein wichtiger Strukturwandel seit der Tang-Zeit, der angesichts der Auffassung mancher modernen Wissenschaftler als Anhaltspunkt für die Bezeichnung der Song-Zeit als „Frühmoderne" dienen könnte, war eben die *Monetisierung* der Wirtschaft.[389] Allerdings wurde das Steuersystem Liangshui häufig falsch mit dem Anfang einer Monetisierung der *Steuern* in Verbindung gebracht[390] und als Hauptursache der seit der späten Tang-Zeit verbreiteten *Geldnot* (錢荒, Qianhuang) behandelt. Wie gesagt, existierte die Monetisierung der Steuern schon in der Han-Zeit und konstituierte einen wichtigen Teil der Staatseinkünfte.[391] Selbst in der Tang-Zeit musste die Abgabe für den Haushalt schon vor dem Vollzug dieses Steuersystems mit Geld bezahlt werden. In Bezug auf die Menge waren seine Einkünfte aber deutlich geringer als diejenigen aus dem Salzmonopol. In der Praxis durfte die Abgabe für den Haushalt auch in Naturalien, vor allem in Seidenstoffen, umgerechnet werden. Und schon nach 40 Jahren

---

110ff.; Vogel, 1990, S. 31; Ze-Xian Zhang, 1996, S. 370ff., 391ff.; Jing Zhao, 1995, S. 327f., 330ff.; Xue-Meng Zheng, 1994, S. 321ff.. Seit der Durchsetzung der Institution „Pingdi" in der Zhanguo-Periode, deren Erfindung überlicherweise Li Kui (李悝) zugerechnet wurde, stand in China die Teilnahme am Markt schon neben einer direkten administrativen Kontrolle als eine Lösungsmethode für die wirtschaftlichen Probleme, z. B. die Sicherung der Subsistenz des einfachen Volkes, zur Verfügung. Vgl. dazu Oberst, 1996, S. 57ff..

[387] Zur Problematik der Konvertibilität zwischen den unterschiedlichen Medien siehe ferner Luhmann, 1991a, S. 181f..

[388] Vgl. Jing Zhao, 1995, S. 320; Ze-Xian Zhang, 1996, S. 374ff..

[389] Vgl. z. B. Ming-Shi Gao, 1996, S. 28ff., 69f., 89ff., 424ff.; Grove/Esherick, 1980, S. 401ff.; Myers, 1974, S. 270ff.; Han-Sheng Quan, 1991a, Kap. 2; Shiba, 1997, Kap. 1; von Glahn, 1997, S. 2ff.. Weizheng Zhu, 1990, insb. Kap. 1, glaubte, dass China in die Periode der Moderne eingetreten sei, bevor es den westlichen Einflüssen ausgesetzt war, datierte aber die späte Ming-Zeit als Anfang der Moderne. Die eine völlig andere Periodisierung befürwortenden und die Existenz einer Frühmoderne ablehnenden Wissenschaftler geben auch zu, dass es eine „mittelalterliche" ökonomische Revolution beim Übergang von der Tang- zur Song-Zeit gegeben habe. Siehe z. B. Elvin, 1973, Kap. 9-13; Schmidt-Glintzer, 1997, S. 140-51. Über die materiellen Fortschritte, die kein Schwerpunkt unserer Diskussion sind, bei dieser Transition vgl. z. B. Elvin, a. a. O., Kap. 9, 10, 13; Hartwell, 1962; Kuhn, 1987, Kap. 3, 5, 6; Han-Sheng Quan, 1991a, Kap. 8.

[390] Vgl. dazu auch Twitchett, 1970, S. 42.

[391] Siehe oben Anm. 293.

seines Vollzugs wurde die vorgeschriebene Entrichtung dieser Abgabe in Geld abgeschafft. Danach verschwand die Geldnot aber nicht,[392] wozu unbestreitbar auch die ungenügende Geldprägung, das Geldhorten der Reichen, das Einschmelzen von Geld zur Herstellung von Kupfergeräten oder der Fluss des Geldes ins Ausland beitrugen.[393] Noch entscheidender ist es jedoch, die Geldnot im Zusammenhang mit den wirtschaftlichen Verhältnissen insgesamt zu klären. Unserer Ansicht nach ist sie nämlich ein Zeichen dafür, dass die Entwicklung der Geldwirtschaft *nicht mehr zu stoppen war*. Deshalb war aus Sorge um die Situation der Bauern zwar noch Kritik an der monetären Steuer zu hören. Aber anders als früher wurde nie der *Geldgebrauch überhaupt* kritisiert und eine Abschaffung der Münzen verlangt.[394] Entsprechend führte die spätere politische Aufspaltung in den Zeiten der Fünf Dynastien (907 - 960) nicht mehr zum Rückgang der Geldwirtschaft, sondern zum zwischenstaatlichen *Währungskrieg*.[395]

Die durch die Tang-Dynastie ausgegebenen Münzen bildeten die damalige *starke internationale Währung*. Selbst wenn auch der Seidenstoff gesetzlich als Währung anerkannt war und es die Vorschrift gab, dass bei teuren oder sehr umfangreichen Transaktionen nur oder zum größten Teil mit Seidenstoffen zu bezahlen sei, bevorzugte man immer noch die Münze.[396] Insofern ist die Behauptung, dass die Geldnot eine Unreife der Geldwirtschaft gezeigt habe,[397] nicht überzeugend. Die Geldnot hatte m. E. gerade umgekehrt vor allem mit der *umfassenden Entwicklung* und der *Konsolidierung der Geldwirtschaft* zu tun. In diesem Zusammenhang stellte das Steuersystem Liangshui allenfalls einen Beschleuniger dar. Die Geldnot war zwar eine *Deflation*, so dass Möglichkeiten, *Vertrauen* zu gewinnen, in der Tat nicht genutzt wurden.[398] Sie ergab sich aber *nicht* aus der *Sozial-*, sondern aus der Sachdimension. Die Popularität des Phänomens „Duanmo" (短陌)[399] zeigte deutlich, dass man sehr wohl gerne die Möglichkeiten wahrnahm, Vertrauen bezüglich der weiteren Verwendung des an der Währung symbolisierten und durch dieselbe reduzierten Sinnes zu gewinnen. Das große Ungleichgewicht der Geldnot entstand also eher aus einer zu starken Nachfrage nach Geld und hatte deshalb eher mit dem Problem des *Materials* der Münzen als mit einem Miss-

---

392 Siehe Han-Sheng Quan, 1991, Kap. 3; Qing Xiao, 1992, S. 141ff.; Xue-Meng Zheng, 1994, S. 214ff., 279f..

393 Siehe z. B. Guo-Pan Han, 1996.

394 Vgl. dazu Qing Xiao, 1992, S. 141ff.; Jing Zhao, 1995, S. 398ff..

395 Ähnlich wie in der Zeit des späteren europäischen Merkantilismus und Bullionismus versuchten die Regierenden der verschiedenen Staaten zu strategischen Zwecken eine große Menge Kupfergeld als Reserve zu horten und seinen Fluss ins Ausland zu verhindern. Vor diesem Hintergrund kam mannigfaltiges schlechtes Geld auf, das aus Eisen, Blei, Zinn oder sogar Lehm gemünzt wurde. Vgl. dazu Elvin, 1973, S. 150ff.; Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 179ff..

396 Siehe Han-Sheng Quan, 1991, S. 195ff.; Ze-Xian Zhang, 1996, S. 351ff..

397 So z. B. Jing Zhao, 1995, S. 400.

398 Vgl. Luhmann, 1997, S. 383f..

399 Der Ursprung dieses Phänomens ist auf die Östliche Jin-Zeit zurückzuführen. Man benutzte also z. B. 600-900 Münzen als 1000 Münzen. Am Anfang wurde Duanmo gesetzlich verboten. In Bezug auf den tatsächlichen Mangel an Währung wurde dies später toleriert. Die Regierung versuchte aber immer noch, den als Tausendmünze dienenden Anteil von Duanmo zu bestimmen. Vgl. dazu Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 127f., 175f.; Lien-Sheng Yang, 1952, S. 34ff.; Xue-Meng Zheng, 1994, S. 324ff..

trauen gegenüber diesen zu tun.[400] Im Jahre 845, während der Regierung des Kaisers Wu, wurde der Buddhismus unterdrückt, um Kupfer, das Material zur Geldprägung, zu gewinnen. Erst dadurch wurde das Problem der Geldnot etwas vermindert, aber nicht völlig gelöst.[401]

Schon vor der Verbreitung der Geldnot thematisierte eine Debatte am Hofe im Jahre 734 über das Monopol der Geldprägung einen Zusammenhang zwischen der Zunahme der Bevölkerung und der Notwendigkeit der Vermehrung der Geldmenge und berührte indirekt die wirtschaftlichen Ursachen des Mangels an Währung. Dabei wurde das konventionelle Schema leicht/schwer (輕/重, qing/zhong) weiter verwendet, aber nicht mehr auf das umgekehrte Verhältnis zwischen dem Warenpreis und der Geldmenge bezogen, sondern auf das umgekehrte Verhältnis zwischen der *Kaufkraft des Geldes selbst* und der *Geldmenge*.[402] Dadurch entstand eine *Verschiebung* der Aufmerksamkeit von der *Fremdreferenz* (Geld/Waren) auf die *Selbstreferenz* (Kaufkraft/Geldmenge) des Wirtschaftssystems. Die zufällig durch den Niedergang der Produktion und die entwertende und inflationäre Geldpolitik erzeugte chaotische Situation der Währung nach der Rebellion von An und Shi verstärkte diese Verschiebung. Die Differenz Xu/Shi (虛/實, scheinbar/wirklich)[403] entsprach nun nicht mehr derjenigen von Geld/Waren, sondern bezeichnete zwei verschiedene Warenpreise oder das entwertete/qualitätsgerechte Geld.[404] Neben der durch die selbstreferentiellen Operationen *Zahlung/Nichtzahlung* konstituierten Autopoiesis begann das Wirtschaftssystem also auch auf der *semantischen* Ebene, eine Tendenz zur *Geschlossenheit* zu entwickeln.

Die weitere Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems seit der Tang-Zeit kam noch in vielen, die Vertiefung der Geldwirtschaft voraussetzenden, Entwicklungen, z. B. Quifang (櫃坊), Jifu-Pu (寄附鋪), Feiqian (飛錢) usw., zum Ausdruck. Dadurch tauchten der transferierbare Beleg, der als Tauschmedium fungierte, die Überweisung oder das kompliziertere Kreditwesen auf. Solche neuen Entwicklungen bahnten dann den Weg zur Ausgabe des *Papiergeldes* und versprachen die Entstehung der *Bank*.[405]

---

[400] Einerseits war das Kupfer kein Edelmetall wie Gold oder Silber. Mit der weiteren Entwicklung der Wirtschaft brauchte man dann eine viel größere Menge von Kupfermünzen. Bei einer umfangreichen Transaktion war die Verwendung von Kupfermünzen weniger günstig. Andererseits kostete die Prägung der Kupfermünzen im Vergleich mit dem Papiergeld noch viel. Das Kupfer selbst war also auch eine Ware, die einen Gebrauchswert und einen Marktpreis hatte. Folglich schwankte die wirkliche Situation oft zwischen der Verbreitung der Falschmünzerei und der Geldnot. Vgl. ferner Lien-Sheng Yang, 1952, S. 31f..

[401] Siehe Gernet, 1995, S. 21; Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 177f.; Hang-Sheng Quan, 1991, S. 194, 200. Vgl. ferner 4.5.3. Es ist noch zu erwähnen, dass das Silber, vor allem bei umfangreichen Transaktionen, schon in der späteren Tang-Zeit als Geld benutzt wurde. Das hatte vielleicht mit dem internationalen Handel zu tun. Insgesamt spielte es aber keine wichtige Rolle. Vgl. dazu Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, a. a. O., S. 190ff.; von Glahn, 1997, S. 55f..

[402] Vgl. Herbert, 1976, S. 268, 276ff.; Mei-Cheng Ke/Fa-Xiang Zhang, 1993, S. 230; Qing Xiao, 1992, S. 132ff..

[403] Diese Differenz hat viele mögliche Bedeutungen. Deshalb ist es nicht leicht, entsprechende deutsche Begriffe für sie zu finden. Xu kann z. B. leer, unbesetzt, frei, offen, unentschlossen etc. bedeuten und eine Bedeutung von Virtualität haben, wenn wir unter Shi die Aktualität verstehen. Dagegen kann Shi wahr, ehrlich, tatsächlich, praktisch, wirklich, solide usw. bedeuten.

[404] Siehe Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 167ff.; Qing Xiao, 1992, S. 136f..

[405] Vgl. dazu Jia-Ju Hou, 1990, S. 350ff., 378ff., 385ff.; Kato, 1991, Kap. 21; Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, S. 194ff.; Lien-Sheng Yang, 1952, S. 51f., 71, 78f., 94ff.; Ze-Xian Zhang, 1996, 338ff., 356ff., 414ff..

2.4.3.3. Das neue Muster der Urbanisierung und der Aufstieg der volkstümlichen Konsumptionskultur

Auf der Grundlage der Wiederbelebung der Geldwirtschaft und der Entwicklung des Verkehrs kam es seit der späten Tang-Zeit zu einer auffallenden Veränderung des Musters der Urbanisierung. Seit der Zhanguo-Periode fehlte es zwar nicht an dank Handel und Handwerk florierenden Städten. Man kannte auch schon den Zusammenhang zwischen deren Aufschwung und den Vorteilen ihrer verkehrsgünstigen Lage. Trotzdem waren die meisten Städte primär *politische und militärische Zentren*, deren Gewicht ihrer jeweiligen Position in der administrativen Hierarchie des Reiches ungefähr entsprach. Seit der Tang-Zeit kamen viele Städte auf, die sich auf der Grundlage eines (oft periodischen) Marktes bildeten und wegen des Handels und des Verkehrs prosperierten, vor allem die neben dem Großen Kanal und die im Südosten liegenden Städte.[406] Erst im Zuge ihrer wirtschaftlichen Prosperität wurde auch das administrative Amt dort eingerichtet. Anders als früher wurden solche neu auftauchenden „*Marktstädte*" nicht planmäßig gebaut und hatten deshalb keine Stadtmauer. In Bezug auf die schon vorhandenen Städte wurde die frühere räumliche Regulierung zuerst aufgegeben. Mit der Expansion der Stadt galt ihre Stadtmauer dann auch nicht mehr als Grenze zwischen der Stadt und dem Land. Für den Aufstieg und den Untergang einer Stadt spielten die wirtschaftlichen Faktoren eine immer wichtigere Rolle. Dadurch entstanden der *nationale Markt* und das *nationale Handelsnetzwerk*. Die Bedeutung der Stadt in diesem Netzwerk entsprach nicht unbedingt ihrer politischen Position.[407]

Mit dieser Welle der Urbanisierung nahm die städtische Bevölkerung zu und besaß, nach einer heutigen Schätzung, einen Anteil von mehr als 20 % an der Gesamtbevölkerung. In der Region am Unterlauf des Yangzi stieg dieser Anteil am Ende der Yüan-Zeit sogar bis gegen 40 %. Daneben gab es eine Tendenz der *Zentralisierung*, die in der Südlichen Song-Zeit kulminierte. Laut einer konservativen Einschätzung erreichte die Bevölkerungszahl der damaligen Hauptstadt schon 1 Million.[408] Dadurch wurden nicht nur die Unterschiede zwischen der

---

[406] Das hatte mit dem Wechsel des wirtschaftlichen Zentrums in den Südosten zu tun. Der seit der Sui-Zeit gegrabene Große Kanal wurde dann zu einer wichtigen Verkehrsader, deren Funktionieren eine große Einwirkung auf die Wirtschaftsverhältnisse und die politische Stabilität hatte, weil die im Nordwesten liegende Hauptstadt immer das wichtigste politische und militärische Zentrum und weitgehend auf das auf dieser Verkehrsader transportierte Getreide angewiesen war. Seit der Ablösung der die Agrarproduktion mit dem Militärdienst kombinierenden Institution Fubin traf das erst recht zu. Vgl. dazu Elvin, 1973, Kap. 10; Schmidt-Glintzer, 1997, S. 149; Han-Sheng Quan, 1991, Kap. 4; Xi-Sheng Tao, 1982a.

[407] Vgl. dazu Balazs, 1968, Kap. 6; Kang Chao, 1987, Kap. 3; Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, Kap. 7 & 8; Elvin, 1973, Kap. 12; Kato, 1991, Kap. 17; Geng-Yao Liang, 1997, Kap. 8; ders., 1997a, Kap. 10; Han-Sheng Quan, 1996, Kap. 1 & 4; Shiba, 1970, Kap. 3 & 4; Skinner, 1983a; ders., 1983b.

[408] Vgl. Balazs, 1968, Kap. 6 & 7; Kang Chao, 1987, S. 50ff.; Geng-Yao Liang, 1997, S. 458ff., 515ff.. Aufgrund der zunehmenden Bedeutung der Städte wurden die städtischen Immobilien auch erstmals zu einem eigenständigen Steuergegenstand. Siehe Elvin, 1973, S. 175; Shiba, 1970, S. 131ff.. Angesichts des großen chinesischen Territoriums gab es selbstverständlich immer regionale Variationen. Diesbezüglich ist die zuerst von Skinner in Anlehnung an die Theorie von den „zentralen Orten" von Walter Christaller aufgestellte analytische Strategie, China in einige „Makroregionen" einzuteilen, hilfreich. Im Groben dürfen wir China in die folgenden Makroregionen einteilen, in denen es oft ein unterschiedliches Entwicklungstempo und

Stadt und dem Land vergrößert, sondern es entwickelte sich sowohl in der Stadt als auch auf dem flachen Lande eine *kompliziertere Differenzierung*. Z. B. wohnte auch eine beträchtliche Zahl von Menschen, die mit der Agrarwirtschaft nichts zu tun hatte, auf dem Lande. Es kam vor allem zur Entwicklung vieler *neuer gesellschaftlicher Rollen und Berufe*, wie z. B. der mannigfaltigen Vermittler zwischen Käufern und Verkäufern. Zwischen den Berufen, dem wirtschaftlichen und dem gesellschaftlichen Status gab es *keine starke Korrelation* mehr. Die vertikale und horizontale Mobilität zwischen den verschiedenen Status wurde entsprechend erhöht. Daneben verbreitete sich allmählich eine *volkstümliche Kultur* und zwar diejenige der *Konsumption*.[409] Es gab nicht nur eine komplexe und feine Differenzierung von Waren im Hinblick auf die Qualität, den Herstellungsort und die Kommissionsagentur etc., sondern es entstanden auch die *guten Marken* bzw. das *Warenzeichen*.[410] Außer dem Gasthaus, dem Teehaus, dem Weingeschäft, dem Glücksspiel und dem so genannten Freudenhaus kamen vielerlei volkstümliche Unterhaltungskünste auf, deren Ursprünge auf die Tang-Zeit oder noch frühere Zeiten zurückzuführen waren. Die Orientierung auf die breiten Volksschichten verstärkte sich. Zugleich entstand der Markt für *Kunsterzeugnisse*. Im Falle der Malerei gab es neben der unter dem Patronat des Kaiserhofs stehenden Akademie der Malerei noch den Gelehrten-Maler und den volkstümlichen professionellen Maler. Die verschiedenen Geschmäcker der unterschiedlichen Stände übten einen Einfluss auf ihre Produktion aus und spiegelten sich konkret in den unterschiedlichen Stilen wider. Die Akademie der Malerei am Kaiserhof genoss zwar ein hohes Ansehen, konnte aber nicht immer die Richtung weisen. Zuletzt leisteten die *Korporationen* von Händlern und Handwerkern und die Landsmannschaft trotz der Präsenz der Ämter eine bestimmte Funktion der *Selbstverwaltung* in der Stadt.[411] Kurz gesagt, war die Stadt sowohl eine Hauptbühne, als auch eine Triebkraft des gesellschaftlichen Wandels seit der späten Tang-Zeit. Aber auf jeden Fall wurde die chinesische Stadt niemals zum Zentrum der politischen Freiheit, im Gegensatz zu ihrem europäischen Gegenstück.[412]

---

deshalb unterschiedliche gesellschaftliche Situationen gab: der Norden, der Nordwesten, die Gebiete am Unterlauf, am Mittellauf und am Oberlauf des Yangzi, der Südosten, der Süden, der Südwesten. Die im Folgenden erwähnten Entwicklungen beziehen sich hauptsächlich auf die am besten entwickelte Region am Unterlauf des Yangzi. Vgl. dazu Skinner, 1983c; ders., 1985; Esherick/Rankin, 1994a, S. 17ff.. Zumou Yue, 1994, führt die Entstehung der Makroregion auf die Zeit der Drei Dynastien zurück und betont sie als Produkt der politischen Prozesse. Auf jeden Fall kam während der Tang- und der Song-Zeit eine deutliche Veränderung des Musters der Urbanisierung auf.

[409] Die Entstehung der Konsumptionskultur hatte auch eine große Bedeutung für die Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems, weil sie seine Orientierung an sich selbst verstärkte. Vgl. dazu Luhmann, 1997, S. 725.

[410] Vgl. dazu Hamilton/Lai, 1989.

[411] Siehe z. B. Guo-Fan Gao, 1994; Kuhn, 1987, Kap. 5; Geng-Yao Liang, 1997, Kap. 7, 9; ders., 1997a, Kap. 10, 11, 14; Shiba, 1970, S. 165ff., Kap. 7; Chen Xu/Chao-Hui Zhang, 1996, Kap. 7; Yi Yang, 1993, Kap. 6-8; Ying-Ting Yao et al., 1999, S. 561ff..

[412] Mit Recht kritisiert Rowe, 1987; ders., 1989, den Weberschen Ansatz zur Entwicklung der chinesischen Stadt. Er zeigt überzeugend die Dimensionen der Dynamik und, wenn man so will, der Autonomie der chinesischen Stadt. Allerdings bekamen die Bürger, vor allem die Korporationen, die Kompetenz zur Selbstverwaltung im Allgemeinen nicht durch einen politischen Kampf mit der Regierung. Vgl. ferner Elvin, 1983, S. 69, 177.

2.4.3.4. Die religiöse Wende zur Säkularisierung

Auch hinsichtlich der Religion begann in der späten Tang-Zeit eine bedeutsame Entwicklung. Mit der Entstehung der einheimischen chinesischen buddhistischen Schulen und der stärkeren Ausdifferenzierung des Religionssystems kam es, mit den Worten von Ying-shih Yü, zu „*this-worldly turn*".[413] Durch die neue Lehre der Chan-Schule, dass alle Menschen aufgrund ihrer eigenen Natur zum Buddha werden könnten, vorangetrieben, wurde die Teilnahme der Einzelnen am Religionssystem im Prinzip nicht mehr durch irgendwelche nichtreligiösen Faktoren gestört. Auch die „ständische" Ordnung wurde nicht mehr als selbstverständlich akzeptiert. Parallel zur Inklusion aller Menschen kam es zu einer Umstellung von der Form der Exklusion auf diejenige der Inklusion bezüglich der Suche nach dem Seelenheil. Dann entstanden funktional eigenständigere Volksreligionen und der Trend zur Säkularisierung.[414] Infolgedessen begann die Omnipotenz des politischen Systems ins Schwanken zu geraten, weil eine eigenständige religiöse Ansicht bezüglich der Konstruktion der Welt ausdifferenziert wurde, die gegenüber dem Politischen als ein *Rejektionswert* fungieren konnte.[415] Der Status der Gelehrten-Beamten war entsprechend nicht mehr zweifellos als das erstrebenwerteste Ziel des Lebens anzusehen.

2.4.3.5. Die Innovation des Verbreitungsmediums

Zum Schluss ist noch die Innovation des Verbreitungsmediums der Kommunikation, welche die dargelegten gesellschaftlichen Veränderungen unterstützte, zu erwähnen. Trotz des Mangels an einem erhaltenen Exemplar als Beweis ist die Ansicht akzeptabel, dass es den *Druck von Holzplatten* in China schon im 7. Jahrhundert gab.[416] Aber er führte nicht zu solch revolutionären Konsequenzen wie in Europa der Buchdruck, der dort später wesentlich zur Entstehung der Moderne beitrug, weil in China eine ähnliche historische Konjunktion mit passenden anderen gesellschaftlichen Bedingungen fehlte.[417] Schon die Erfindung der *Schrift* hatte die Bindung der Kommunikation an die Anwesenheit aufgehoben, die Beschränkung der Erinnerung vermindert, keine Sofortreaktion verlangt und ein nicht durch die vorgegebene Reihenfolge bedingtes Verstehen erlaubt. Dadurch ließ sie die *Beobachtung zweiter Ordnung*, die ständig Kontingenz mitmeinte, zur Normalität werden und stellte mehrere Möglichkeiten zur Verfügung. Neben der Reduktion der Abschreibefehler erweiterte die Technik des Druckes mit der Massenproduktion solche Auswirkungen.[418] Insofern dürften Druckerzeugnisse nicht

[413] Siehe Ying-shi Yü, 1994.
[414] Vgl. dazu 4.3. und 4.4.
[415] Über den Begriff des Rejektionswertes vgl. Günther, 1976, S. 287ff., ders., 1979, S. 224ff., und 5.2.
[416] Zur Erfindung und Evolution des Druckes in China vgl. Kuhn, 1987, S. 56ff.; Tsuen-Hsuin Tsien, 1985.; Shao-Xun Zhang, 1994.
[417] Vgl. dazu auch Bell, 1992; Tsuen-Hsuin Tsien, 1985, S. 369ff.; David Wei Ze, 1995, insb. Kap. 11 & 12.
[418] Vgl ferner Luhmann, 1992, S. 100ff.; ders., 1997, S. 249ff..

nur zur Verbreitung der Schriftkenntnis beitragen, sondern auch die Entstehung von pluralistischen Ansichten ermöglichen und so zur Herausforderung der bestehenden Autorität führen. Ihre tatsächliche Auswirkung auf die Entwicklung der Gesellschaft hing aber mit der *konkreten gesellschaftlichen Lage* zusammen. Denn Druckerzeugnisse als Verbreitungsmedien hatten „apparently contradictory functions, both perpetuating and transforming traditional orthodoxies, enforcing cultural conformity and strengthening regional identities, and supporting government control over canonical texts while undermining that control.“[419]

Unter dem Einfluss der politischen Tradition des Heiligen Königs und der politischen Lehre über die Bestellung der tugendhaften und talentvollen *Weisen* als Beamte gab es schon seit der Zhanguo-Periode für das einfache Volk in China beträchtliche Chancen zur *Teilnahme am Regime*. Als die konfuzianischen Kanons als Standard zur Rekrutierung der Beamten im Jahre 124 festgelegt wurden, wurde auch ein *öffentliches Erziehungssystem* eingerichtet. Der Zugang zur Schriftkenntnis, zur Ausbildung und dadurch zur Teilnahme am bestehenden Regime stand theoretisch *allen* Menschen offen, auch wenn wegen der realen Beschränkungen oft nur eine kleine Menge von Menschen in der Tat eine vollkommene Ausbildung genießen und eine Amtsstelle bekommen konnte. Möglicherweise hätten der politische Dissens und die Unzufriedenheit schon durch mehr Partizipation weitgehend gelöst werden können.[420] Parallel dazu konnten die anderen philosophischen Lehren die Gelehrten allmählich nicht mehr anziehen und deshalb nicht mit dem Konfuzianismus konkurrieren, weil sie für die Karriere der Gelehrten nicht nützlich waren. Durch eine solche vom Erfolgswunsch beförderte *aktive Internalisierung* einer bestimmten einheitlichen Weltanschauung, statt durch eine zwangsweise, mühsame und oft ineffiziente administrative Kontrollmaßnahme, gewann das bürokratische Reich eine feste *ideologische Unterstützung* und schuf einen gesellschaftsweit befolgten *Wertestandard*. Dies bedingte von vornherein, dass die Verbreitung von Druckerzeugnissen in China nur einen „beschränkten“ Effekt – zumindest in Bezug auf den Status der Beamten – haben konnte.

Außerdem gab es schon in der Han-Zeit heftige *interne Debatten* bezüglich der Kommentare zu den konfuzianischen Kanons, die manchmal mit den politischen Kämpfen zu tun hatten. Nach einer langfristigen Debatte kam es einmal in der späten Östlichen Han-Zeit zu einer kurzen Dominanz der Interpretation eines Meisters. Inzwischen wurden Texte der konfuzianischen Kanons aufgrund des Erlasses eines Kaisers auf Stein eingemeißelt und dienten als *Standard*. Die folgende politische Unordnung bzw. Aufspaltung führte dann zum Schwanken des vorherrschenden Status des Konfuzianismus im Bereich des Denkens, gefährdete aber nicht seinen Status als Hauptstandard zur Rekrutierung der Beamten, obwohl inzwischen ein Erziehungssystem für *praktische Lehren* wie z. B. Medizin, Mathematik, Historik, Astronomie und Gesetzeslehre begründet wurde. Gegenüber den Herausforderungen des Taoismus

---

[419] Zitat aus Cherniack, 1994, S. 30.
[420] Vgl. auch Mu Ch'ien, 1984b, Kap. 2; ders., 1984c, S. 8ff., 56f..

und des Buddhismus entstand im Laufe der Zeit ein *Synkretismus.*[421] Bereits bevor die Druckerzeugnisse populär wurden, erfuhr man deshalb schon von heterogenen Weltanschauungen. Eine friedliche oder sogar harmonische Koexistenz der unterschiedlichen Lehren wurde als Lösung bevorzugt. Die Inhalte der konfuzianischen Lehre wurden auch mehrmals modifiziert und schlossen seit der Zhanguo-Peirode Elemente anderer Lehren in sich ein. Vor allem war der Konfuzianismus *kein religiöses Dogma*, an das man völlig hätte glauben müssen und über das man nicht streiten durfte. Von einem bestimmten ethnozentrischen Gesichtspunkt ausgehend, forderte er eher ein Festhalten an den grundlegenden gesellschaftlichen Normen, mit denen sich seiner Meinung nach die *„zivilisierten" Menschen* erst von den Tieren bzw. Barbaren unterschieden.[422] Folglich führte die durch die Verbesserung des Verbreitungsmediums eingeführte höhere Kontingenz nicht zur radikalen Herausforderung der konfuzianischen „Orthodoxie" und zu keinem schwierigen Wertekonflikt.

Es ist aber theoretisch nicht auszuschließen, dass die Technik des Druckes während der Zeit der politischen Aufspaltung erfunden wurde und zur Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen Lehren in dieser Zeit beitrug, weil es alle notwendigen *technischen* Bedingungen schon gab. Allerdings war die damalige gesellschaftliche Situation offensichtlich *ungünstig* für ihre breite Verwendung. Im Jahre 105 kam es zu der wichtigen Innovation der Herstellung von *Papier.* Seit der Östlichen Jin-Zeit stand billiges Papier zur Verfügung und trat vollkommen an die Stelle der Benutzung von Bambus.[423] Dadurch wurde die durch wirtschaftliche Faktoren erzeugte Schwierigkeit für die Verbreitung von Texten schon sehr reduziert. Deswegen wurden diese Innovation und die Erfindung der Schrift immer wieder thematisiert und als große Verdienste gelobt. Dagegen wurde die Erfindung des Drucks von Holzplatten nicht besonders geschätzt, und daher ist ihr Ursprung schwer zu identifizieren. Entgegen dem stereotypen weit verbreiteten Eindruck, dass das Erlernen der chinesischen Zeichen viel Zeit koste, konnte ein chinesisches Kind in der traditionellen Gesellschaft ungefähr 2000 Zeichen in einem Jahr erlernen. In Bezug auf die *Bedürfnisse des täglichen Lebens* konnte das einfache Volk damit schon gut auskommen.[424] Die klassische Ausbildung der *Gelehrten*, mit der man erst für den Amtsdienst qualifiziert wurde, brauchte jedoch viel Zeit und bedurfte einer beträchtlichen finanziellen Unterstützung, wenn man sich nur damit beschäftigte und nicht den eigenen Lebensunterhalt verdiente. Unter dem Umstand, dass die meisten Chancen für den Amtsdienst durch die großen Gelehrten-Lineagen monopolisiert wurden, lohnte es sich für Angehörige des einfachen Volkes nicht, in die Ausbildung als Gelehrter zu investieren, denn es gab für sie keine gute und sichere *Aussicht* für diesen künftigen Beruf. Zugleich wurde das öffentliche Erziehungssystem in den Zeiten der Sechs Dynastien zeitweilig zerstört.

---

[421] Vgl. Fang-Ping Cheng/Cheng Bi, 1996, Kap. 3; An-Quan Hong, 1994; Ying-shih Yü, 1997, S. 275ff..

[422] Vgl. Kwang-Ching Liu, 1994b; Munro, 1969, insb. Kap. 3; Jian-Wen Wang, 1995, Appendix; 2.5.3. und 4.2.6.

[423] Siehe Tsuen-Hsuin Tsien, 1985, S. 38ff., 132ff.; Shao-Xun Zhang, 1994, S. 6ff..

[424] Vgl. Rawski, 1979, S. 1ff.. Zur Primärerziehung von Kindern vgl. ferner Angela Ki-Che Leung, 1996; Hsiang-kwang Liu, 1997; Pei-yi Wu, 1994.

Folglich gab es keine starke Nachfrage nach massenhaften Kopien der vorhandenen Texte, die für die Erfindung und Verbreitung der Technik des Druckes eher entscheidend gewesen wäre. Es überrascht uns deshalb nicht, dass die heute noch erhaltenen frühesten Drucke ohne Ausnahme mit dem *Buddhismus* zu tun haben. Erst in der Tang-Zeit wurden die Druckerzeugnisse allmählich populär.[425] Obwohl die großen Gelehrten-Lineagen noch eine wichtige Rolle auf der politischen Bühne spielten, war der Zugang zur Amtskarriere für Angehörige des einfachen Volkes seit der Durchsetzung der Staatsprüfung relativ ungehemmt. Die Popularität der Druckerzeugnisse und die Erhöhung der Chancen zur Veränderung des gesellschaftlichen Status schufen dann günstige Bedingungen für den kommenden Strukturwandel.

In der Tang-Zeit gab es anscheinend ein Verbot für den Druck von *Kalendern*, weil sie in der traditionellen Gesellschaft eine große Bedeutung für die Agrarwirtschaft, die Riten und Ereignisse des täglichen Lebens wie z. B. die Heirat hatten und die Verkündigung des Kalenders als ein unverletzliches Privileg der Regierung angesehen wurde. Trotzdem zeigen historische Aufzeichnungen, dass privat gedruckte neue Kalender oft aus Profitstreben schon auf dem Markt zugänglich waren, bevor die Regierung den neuen Kalender verkündigt hatte. Die privaten Druckereien zielten offensichtlich auf den *Profit* ab. Außer den für die Gelehrten hergestellten Wörterbüchern, Reimlexika und literarischen Werken gehörten zu den auf dem Büchermarkt verfügbaren Drucken Medizinbücher, Divinationsbücher, Lehrbücher für Kinder, Kalender, buddhistische Sutras oder Bilder und sogar Spielkarten, die alle meist eine deutliche praktische Orientierung aufwiesen.[426] Erst im Jahre 932 begann die *Regierung* selbst, die konfuzianischen Kanons zu drucken, und betrachtete das als Mittel zur Festlegung und Aufrechterhaltung der originären Texte dieser Kanons. Später kümmerte sie sich weiter um die Herausgabe der mannigfaltigen Enzyklopädien, um das gegebene Wissen zu erhalten, und wurde zum größten Produzenten von Drukerzeugnissen. Die Inhalte solcher Enzyklopädien waren unvermeidlich eine bewusste Auswahl und diese war durch die Präferenzen der Regierenden und vor allem der Herausgeber bedingt.[427] Andererseits wurden manchmal auch einige Bücher von der Regierung verboten. Die Gründe dafür waren immer politischer Art, aber meist ging es nicht um die Befürwortung einer unerlaubten Behauptung, sondern um die achtlose *Verletzung eines politischen Tabus* wie z. B. die Auslassung eines wichtigen Datums für die Riten des Kaiserhauses bzw. den Verdacht einer Beleidigung der Beamten. Es gab aber keine vorherige Zensur.[428] Das alles weist deutlich darauf hin, dass die Beschränkung

[425] Bis zur Song-Zeit machten die gedruckten Bücher in den kaiserlichen und den privaten Bibliotheken in der Tat nur einen kleinen Anteil aus. Sie hatten aber selbstverständlich eine trotz ihrer Zahl unverhältnismäßig große und zunehmende Bedeutung. Siehe Cherniacke, 1994, S. 33f..

[426] Siehe Shao-Xun Zhang, 1994, S. 20ff.. In der späteren Zeit wurden auch Handelshandbücher und volkstümliche Romane sehr populär. Über den Fall der kommerziellen Drucke seit der Song-Zeit siehe Brokaw, 1996; Lucille Chia, 1996, insb. S. 169ff., 228ff.; Widmer, 1996, insb. S. 99ff.; David Wei Ze, 1995, Kap. 8.

[427] Siehe Stackmann, 1990, S. 59f.; Tsuen-Hsuin Tsien, 1985, S. 154ff.; David Wei Ze, 1995, Kap. 2, 4, 5; Shao-Xun Zhang, 1994, S. 23ff., 56ff., 69ff..

[428] Vgl. dazu David Wei Ze, 1995, Kap. 6. Daneben dürfte die Zugänglichkeit der Bücher in China auch relativ leicht gewesen sein. Außer in den Bibliotheken der staatlichen Schulen und privaten Akademien gab es zumindest seit der Ming-Zeit auch zahlreiche Privatbibliotheken. Es war zudem eine Konvention unter den

der revolutionären Auswirkung der Erfindung des Druckes in China eher dem „*Markt-mechanismus*" und den *gesamtgesellschaftlichen Strukturen* und nicht einer effizienten Kontrolle durch die Regierung zuzurechnen war.[429]

### *2.4.4. Die Gentrygesellschaft, die neue Statushierarchie und die Reaktion des politischen Systems auf die Tendenz zur Verselbständigung der anderen Funktionssysteme*

Aus der Sicht des Kaisers, der mit dem Untergang der großen Gelehrten-Lineagen und der Verstärkung der Zentralisierung autokratischer werden konnte, war die *Staatsprüfung* „an excellent way to secure talented but dependent and therefore unthreatening officials."[430] Kein Wunder, dass sie nach der politischen Vereinigung wieder durch die Kaiser der Song-Dynastie befürwortet wurde. Durch die attraktiven Aussichten nach dem Bestehen der Staatsprüfung wurde die *klassische Ausbildung der Gelehrten*, zumal angesichts des günstigen wirtschaftlichen Aufschwunges und infolge der Verwendung des Druckes und der Errichtung der staatlichen Schulen und privaten Akademien, weit verbreitet.[431] Dadurch entwickelten sich die Konstitution der Beamtenschaft und die Struktur der Schichtdifferenzierung deutlich anders als früher. Aber erst seit dem Ende des 11. Jahrhunderts war die Folge dieser Transformation deutlich zu erkennen. Sie markierte – um es mit den Worten von Hartwell zusammenzufassen – „the disappearance of the *professional* elite as a *cohesive status group* made up of *families* who specialized in government service and the coming to the fore of a multitude of *local gentry lineages* who encouraged a division of labor among their progeny with government service as *only one possible career choice*."[432]

Mit dieser Transformation kam es zur Entstehung der *Gentrygesellschaft*. Der Begriff Gentry (紳, Shen*) bedarf zunächst einer Erläuterung. Anders als die Vertreter des früher üblichen Ansatzes geben wir hier keine „objektive" bzw. soziologisch-operative Definition der Gentry, sondern beobachten, wie die Zeitgenossen diese Bezeichnung verwendeten.[433] Etymologisch bedeutete der Begriff Gentry zunächst nichts anderes als die Beamten, wurde aber später zu einer allgemeinen Bezeichnung für die *angesehene Oberschicht*. Seit die Staatsprüfungen zum Hauptkanal für die Rekrutierung der Beamten geworden waren, waren die nach bestandener Staatsprüfung erworbenen Titel in Bezug auf das Erreichen des Status

---

Gelehrten, untereinander eigene gesammelte Bücher auszutauschen oder zu leihen. Vgl. dazu Brook, 1996; Stackmann, 1990.

[429] Das können wir wieder am Schicksal der Verwendung der späteren Druckkunst mit beweglichen Zeichen erkennen. Sie wurde in China erstmals im 11. Jahrhundert erfunden und danach mehrmals sporadisch wieder erfunden bzw. verbessert, konnte aber bis zur Qing-Zeit nicht populär werden. Dabei spielten Kosten/Nutzen-Überlegungen eine wichtigere Rolle. Vgl. dazu Shao-Xun Zhang, 1994, S. 83ff..

[430] Zitiert nach Chaffee, 1985, S. 184.

[431] Vgl. dazu Chaffee, 1985, S. 35ff., Kap. 4; Thomas H. C. Lee, 1994; James T. C. Liu, 1997, Kap. 13.

[432] Hartwell, 1982, S. 416 (Hervorhebung von mir).

[433] Zum Thema der Gentry in China vgl. z. B. Brook, 1993, S. 5ff.; Chung-li Chang, 1962; Eberhard, 1970, S. 42ff.; Ebrey, 1984, Kap. 1; Esherick/Rankin, 1994a; Hsiao-tung Fei, 1946; ders., 1972; Masao, 1980; Tu-Ki Min, 1989, Kap. 2; Shigeta, 1984; Chen-Bo Wu/Hsiao-tung Fei et al., o. J.

der Gentry zweifellos ein entscheidender Faktor, aber *nicht das einzige* Kriterium.[434] Der Reichtum (vor allem der Grundbesitz), die Heirat und die Abstammung etc. konnten dabei immer noch eine Rolle spielen. Z. B. wurden arme Gelehrte, wenn sie nur einen Titel durch die Staatsprüfungen erworben hatten, aber keine besonderen Talente und Tugenden besaßen, meist nicht als Angehörige der Gentry respektiert. Dagegen konnten Magnaten wegen des etwa durch Wohltätigkeit erworbenen Ruhmes auch dann als Angehörige der Gentry gelobt werden, wenn sie gar keinen vom Staat verliehenen Titel besaßen. Die Situation, dass es immer einen *Numerus clausus* bezüglich des Bestehens der Staatsprüfungen einerseits und der Amtsstellen andererseits gab, während die Zahl der Gelehrten im Laufe der Zeit *ständig zunahm*, trug vor allem zur *Berufsdiversifikation* unter der gebildeten Elite bei. Auch die durch eine Arbeitsteilung unter Brüdern ermöglichte *kombinatorische Investition* sowohl in den Grundbesitz oder Handel einerseits als auch in die Ausbildung für die Staatsprüfungen andererseits wurde häufig als eine gute Strategie betrachtet und angewendet, mit der man einerseits die finanzielle Situation und das Ansehen der Familie verbessern bzw. aufrechterhalten und andererseits mit der Ungewissheit der Staatsprüfungen und dem politischen Risiko der amtlichen Karriere umgehen konnte. Folglich war die Gentry eine *pluralistische, heterogene Oberschicht*. Aber die Berufsdiversität unter den Angehörigen der Gentry „was accompanied not by cultural diversity but rather by the growing dominance of literati values within elite society."[435] Und sie alle hatten die gemeinsame Funktion, als *Vermittler zwischen der Regierung und dem einfachen Volk* auf der lokalen Ebene zu dienen. Die Ausbildung der Gelehrten blieb auch eine *notwendige* Bedingung für die Qualifikation als Gentry, bevor der gesellschaftliche Status der Händler in der späten Ming-Zeit erhöht und die Grenze zwischen den Gelehrten und den Händlern stärker durchlässig wurde. Im 18. Jahrhundert konnte man dann schon mittels des Reichtums zum Angehörigen der Gentry werden.[436]

Die Heterogenität der Angehörigen der Gentry war eine Konsequenz der gesellschaftlichen Entwicklung einer *größeren Offenheit* der Oberschicht, des *schnelleren Tempos* des

---

[434] Außerdem müssen wir auch die zu verschiedenen Zeiten unterschiedlichen Bedeutungen der Titel und die Existenz des Schulsystems bzw. des Titels- und Amtsverkaufs als Kanäle für die Rekrutierung der Beamten in Betracht ziehen. In der Ming- und der Qing-Zeit konnten die Gelehrten, die die Staatsprüfung auf der Ebene der Provinz bestanden und den Titel Juren (舉人) erhalten hatten, damit schon eine offizielle Qualifikation für den Amtsdienst gewinnen. Außerdem konnten die Schüler und Studenten des staatlichen Schulsystems auch unterschiedliche Titel und sogar eine offizielle Qualifikation für den Amtsdienst erhalten, wenn sie sich nicht den Staatsprüfungen unterzogen hatten. Gegenüber dem gerechten Weg (正途, Zhengtu) der Staatsprüfung wurden aber die Wege des Schulsystems und der Spenden üblicherweise als „unnormale" oder sogar „illegitime" diskriminiert. Vgl. dazu Chaffee, 1985, S. 30ff.; Thomas H. C. Lee, 1995, S. 273ff.. Die „Gelehrten" von dieser Herkunft fanden wahrscheinlich nicht häufig eine Amtsstelle, konnten aber doch die Rolle von Angehörigen der Gentry als Vermittler zwischen dem Staat und dem einfachen Volk spielen.

[435] Zitiert nach Chaffee, 1985, S. 188.

[436] Vgl. dazu Beattie, 1979; Brook, 1993, S. 14, 325; Chaffee, 1985, S. 188; Duara, 1988a; Ebrey, 1991a, S. 112ff.; Elman, 1991; Esherick/Rankin, 1994; Hymes, 1986; Kuhn, 1984; Thomas H. C. Lee, 1995, S. 275f., 291f.; Mann, 1987; Meskill, 1979, insb. Kap. 12, 14 & 15; Skinner, 1976; Walton, 1984; Shuang-Mei Wang, 1995, S. 400ff.; Ying-shih Yü, 1992, S. 104ff..

gesellschaftlichen Wandels, der *höheren Mobilität* zwischen den unterschiedlichen Status und der *weiteren Differenzierung* zwischen den verschiedenen Funktionsbereichen seit der späten Tang-Zeit. Mit der Zunahme der gesellschaftlichen Komplexität entstanden nicht nur neue gesellschaftliche Rollen, Berufe und Status, sondern auch kompliziertere Differenzierungen zwischen diesen. Zugleich gab es *weder* einen festen Zusammenhang zwischen Berufen, Status, Reichtum und Ansehen *noch* einen in allen Bereichen allgemeingültigen, konsequenten Standard der Beurteilung. Parallel kam es zu einer Transformation der moralischen Bedeutung der Armut.

Seit der Chunqiu-Periode wurden die Armut und der Reichtum im gerechten Umfang im Prinzip als moralisch neutral angesehen. Die über den politischen und materiellen Dingen stehenden, armen Gelehrten wurden sogar häufig als beispielhaft lebende Menschen *gelobt*. In der Zeit der Mendi-Gesellschaft wurde diese Tradition im Allgemeinen fortgesetzt. Allerdings waren die meisten Gelehrten Angehörige der großen Gelehrten-Lineagen, genossen eine *deutliche Überlegenheit in allen Bereichen* und waren selten arm. Zugleich wurde die einmal gelockerte, weithin von der Herkunft und dem Reichtum unabhängig gewordene Struktur der Schichtdifferenzierung neu konsolidiert. Es kam dann zur Entwicklung der Kategorie der pauschal als *Jian* (賤, gemeines bzw. niedriges Volk) bezeichneten Menschen, die primär Sklaven bedeutete, aber eigentlich alle Menschen außer den vier „klassischen“ Typen der Berufstätigen einschließen konnte. In der Tang-Zeit, in der sich allmählich ein durch die Teilnahme an den Staatsprüfungen aufsteigender neuer Stand zu formieren begann, aber die großen Gelehrten-Lineagen noch die dominante gesellschaftliche Kraft blieben, galt die Zurschaustellung von *übermäßigem* Reichtum unter den typischen Gelehrten oft als Verrat am konfuzianischen Ideal und als gesellschaftlich nicht akzeptabel, obwohl die meisten Beamten in der Tat am Ende ihrer Amtskarriere reich waren. Daneben wurden reiche Händler trotz der Wiederbelebung der Geldwirtschaft immer noch geringgeschätzt. Es gab das Beispiel, dass sogar eine Dienerin, die früher im Hause einer vornehmen Gelehrten-Lineage gearbeitet hatte, einen Händler verachtete und nicht bedienen wollte. In der Song-Zeit wurden die Gelehrten zwar im Allgemeinen noch respektiert, genossen aber keine vollkommene Überlegenheit mehr. Die Gelehrten und Beamten, bei denen es nicht gut um die Disposition über ihre Mittel stand und die deshalb vergleichsweise arm waren, konnten allerdings *noch* auf ihre arme, aber ehrsame Situation *stolz* sein. Aber viele Gelehrten und sogar Beamte betrieben – sei es zur Sicherung des Lebensunterhaltes, sei es aus der Jagd nach dem Profit – einen Handel als Nebenberuf. Nicht nur wurden die Händler nicht mehr missachtet, sondern die als Jian bezeichneten Menschen wurden allmählich auch vom gesetzlich diskriminierten Status *befreit*. Es gab eigentlich kaum noch lebenslang ohne persönliche Freiheit lebende Menschen oder erbliche Sklaven. Die noch als „Jian“ bezeichneten Bediensteten und Sklaven etc. waren meist nur langfristig in Anspruch genommene Lohnarbeiter mit einer stärkeren persönlichen Bindung. Mit der weiteren Entwicklung der volkstümlichen Kultur konnten einige früher so genannte gemeine Menschen, z. B. berühmte Schauspieler, Maler oder die Besitzer von Spielhöllen

bzw. „Freudenhäusern", sogar ungeheuren Reichtum erwerben. Indem die *Geldwirtschaft* und die *Konsumptionskultur* florierten, unterlagen die Armen einem immer größer werdenden gesellschaftlichen Druck. Der Amtsdienst war, auch wenn die Beamten immer noch in größerem Umfang über Grundbesitz verfügen durften, nicht mehr der rentabelste Beruf, weil die Einkünfte aus der Landwirtschaft sich mit dem Profit auf dem erfolgreichen Sektor des Handels gar nicht messen konnten. Infolgedessen empfanden selbst Gelehrte-Beamte, die aber arm waren, in der späten Ming-Zeit eine tiefe *Scham*. Vor diesem Hintergrund kam die Konvention auf, „über die Armen, nicht über die Prostituierten, zu lachen".[437]

Angesichts der größeren vertikalen und horizontalen Mobilität zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Status und des veränderten Standards der Beurteilung des gesellschaftlichen Status wollten die in der Oberschicht bleibenden Gelehrten sich dann gegenüber den sozial niedrigeren Gelehrten, den neu aufsteigenden Ständen und den Parvenüs *„distinguieren"*. Sie entwickelten daher eine die Kennerschaft voraussetzende, *vornehme Konsumptionskultur*, die vor allem mit dem Begutachten, dem Genuss bzw. der Konsumption von Malerei, Kalligraphie, Jadeartikeln, Kleidung, Antiquitäten etc. zu tun hatte und erst auf einer guten finanziellen Grundlage möglich war. Dabei wurden der *Geschmack der Literaten* und der *Amateur-Status* hervorgehoben, um die Identität der Gelehrten als Oberschicht zu verstärken und sich von den anderen reichen, aber nicht gut gebildeten, vulgären Ständen zu unterscheiden.[438] Der Lebensstil und das Benehmen der Gelehrten als Oberschicht konnten zwar von anderen nachgeahmt werden und wurden oft zur Mode. Aber, wie Clunas schreibt: „'Elegance' can smooth away at least some of the social anxieties engendered by excess, by re-establishing the necessary distance from those whose house may be crammed with 'paintings by famous hands', yet who hang them in a crass and vulgar manner."[439] Wenn Reichtum und Ansehen offenbar die Diskriminierungsfähigkeit verloren, konnten die Gelehrten nur einen Rekurs auf das kulturelle Kriterium, die Menge des *symbolischen Kapitals*, vornehmen, dessen Besitz eine langfristige Kultivierung verlangte.[440] Dadurch wurde die Grenze zwi-

[437] Vgl. Ebrey, 1984, S. 267; Lackner, 1995; Angela Ki-che Leung, 1998; Geng-Yao Liang, 1997a, Kap. 9, 11, 13-15, 17, S. 654; McMullen, 1988, S. 252; Han-Sheng Quan, 1991, Kap. 5. Daneben entstand eine in der chinesischen Geschichte selten zu sehende Zustimmung zum Luxus, auch wenn diese primär auf einem wirtschaftlichen und nicht einem moralischen Grunde beruhte. Siehe dazu Kuo-tung Chen, 1999, S. 48ff.; Mei-Cheng Ke/Fa-Xiang Zhang, 1993, S. 389ff.; Lien-Sheng Yang, 1969, S. 58ff..

[438] Vgl. dazu Brook, 1993, S. 14, 325; ders., 1999, S. 134ff., 218ff.; Clunas, 1991. Trotz der Behandlung eines anderen Themas bemerkt Levenson das auch: „The amateur's scorn of professionals had an aspect, too, of patrician contempt for the grasping climbers who were not the gentry's sort." „The southern aesthetic (die durch die Südliche Chan-Schule des Buddhismus beeinflusste Ästhetik- Ch.-Ch. Tang), then, took hold in literati circles not because they were *philosophically* committed, committed to inspiration over tradition, but because they were socially committed, committed to genteel amateurism over professionalism." Zitate aus ders., 1957, S. 324, 327. Vgl. ferner einen seltenen Fall der Überschreitung der Grenze zwischen dem Kreis der Gelehrten und dem der professionellen Maler bei Wetzel, 1991. Lesenswert ist auch Ebrey, 1984, obwohl die Kultur der Gelehrten-Beamten selbst, nicht erst der kulturelle Unterschied zwischen ihnen und dem einfachen Volk den Schwerpunkt ihrer Forschung bildet.

[439] Clunas, 1991, S. 163f..

[440] Im Vergleich mit der „involutiven" Reaktion, in Anlehnung an Luhmann, 1997a, S. 734f., also einer verstärkten Hinwendung zu Genealogie und Heraldik, beim europäischen Adel, wenn sein Status durch den

schen den unterschiedlichen Ständen eher fließend. Die Interaktionen zwischen ihnen wurden auch nicht mehr auf den Haushalt beschränkt. Das „entsubstantialisierte" in der Tat die Ordnung der Stratifikation.[441]

Andererseits begannen die Angehörigen der Gentry (vor allem die Gelehrten-Beamten) seit der Südlichen Song-Zeit, sich auf der *lokalen* Ebene aktiver mit den öffentlichen Angelegenheiten und der Wohltätigkeit zu beschäftigen.[442] „They do so because symbolic capital serves to *objectify* their domination as *right* in the eyes of the local audience of elite power; it also *defines membership* in the local elite and hence perpetuates the reputation of certain families as its inextricable members. The Ming-Qing gentry had much invested in symbolic capital through their extensive *liturgical projects*, all of which were ways of converting purely economic means into more abstract forms of power: building schools, raising dikes, dredging lakes, erecting arches (*pailou*) in honor of local magnates - to name but a few."[443] Das dadurch gewonnene Ansehen rechtfertigte die Rolle der Gentry, als Vertreter der lokalen Gemeinschaften *mit der Regierung zu verhandeln.* Sie übernahm diese Rolle aber teils freiwillig und aktiv, teils sowohl auf die Bitten und die Empfehlungen des einfachen Volkes hin als auch aufgrund einer Bestimmung der Regierung. Mit Hilfe der Einrichtung der „Leiturgie" wurde die traditionelle Regierung weitgehend von der lokalen Verwaltung entlastet, brauchte nicht ins Alltagsleben des einfachen Volkes einzugreifen und verpasste damit zugleich die Möglichkeit, eine effiziente, „moderne" Herrschaftsform zu entwickeln.

Aufgrund der Eigenschaft der Gentry als *Makler* zwischen der Regierung und dem einfachen Volk betrachtet Brook die Gentrygesellschaft „as a peculiar realm in the space (...) between the sphere of public affairs represented by the magistrate (characterized as Confucian, political, state-oriented, and public) and the private realm of the individual and the family (bound up with Buddhist, economic, local, and private concerns)."[444] Diese Ansicht ist aber m. E. nicht ganz angemessen. Die *räumliche* Metapher ist eindrucksvoll, aber zu eng und zu einseitig. Die *Entsprechung* zwischen den obigen Differenzen ist nicht nur zu starr und zu mechanisch, sondern auch etwas arbiträr und fragwürdig. Vor allem wird dabei die Unterscheidung *Staat/Gesellschaft* impliziert, die der Systemtheorie nach nicht als Gegensatz angesehen werden darf. Es ist zwar unbestreitbar, dass der gesellschaftliche Strukturwandel seit der späten Tang-Zeit im Allgemeinen und die Verbreitung der Angehörigen der Gentry in den lokalen Gemeinden im Besonderen zu einer schwunghaften Entwicklung vieler *privater*

---

neu aufsteigenden Stand herausgefordert wurde, war die oben dargelegte Reaktion der chinesischen Gelehrten eher „moderner". Das hing aber natürlich damit zusammen, dass die Gelehrten von vornherein keine von der Geburt abhängigen Adligen waren.

[441] Vgl. Luhmann, 1997a, S. 733.

[442] Vgl. dazu James T. C. Liu, 1997, Kap. 18; Angela Ki-che Leung, 1987; dies., 1988; Smith, 1987; von Glahn, 1993; Walton, 1993.

[443] Zitiert nach Brook, 1993, S. 19 (Hervorhebung von mir). Im Allgemeinen wird der Terminus „Leiturgie" in den Untersuchungen zur chinesischen Geschichte in Anlehnung an Weber verwendet. Vgl. dazu Weber, 1980, S. 592f.; ders., 1988, S. 381ff..

[444] So Brook, 1993, S. 23. Zur Eigenschaft der Gentry als Makler vgl. ferner Duara, 1988a.

*Bereiche* einerseits und einer beträchtlichen Erhöhung der *lokalen Autonomie* andererseits geführt haben.[445] Die dadurch entstandene Situation kann aber nicht einfach unter die mit der westeuropäischen Geschichte eng verbundenen Begriffe wie z. B. Zivilgesellschaft oder Öffentlichkeit subsumiert werden. Je nach dem Kontext und der Systemreferenz hatte die Unterscheidung öffentlich/privat *verschiedene Inhalte* und spielten die Angehörigen der Gentry auch *unterschiedliche*, manchmal sogar einander *widersprechende* Rollen. Eine Eigentümlichkeit der traditionellen Gesellschaft in China lag eher in der *Überschneidung* und *Inkonsistenz* zwischen den Beamten, den Gelehrten und der lokalen Gentry einerseits und in der darauf beruhenden *offenen, dynamisch stabilen Stratifikation* andererseits.[446] Mit dem Terminus Gentrygesellschaft bezeichnen wir die gesellschaftliche Situation seit der Song-Zeit deshalb, weil die Gentry, deren wichtigste Mitglieder die Beamten waren, die Position des gesellschaftlichen *Zentrums* besaß und die damalige Gesellschaft *repräsentieren* konnte. Selbst Brook formuliert das schon deutlich: „We have come to see it (bureaucracy - Ch.-Ch. T.) as dominating all levels of society: both facilitating and constraining the emperor's actions at the top, providing simultaneously the career focus and the career restraint of elites in the middle, and determining the boundaries of economic and social life among the people at the bottom.“[447]

Die multiplexen Rollen der Gelehrten-Beamten waren nicht nur die Quelle der Spannung zwischen der *ideologischen Autorität des Konfuzianismus* und der *Staatsgewalt*, sondern auch die Quelle des *Gefälles* zwischen der Ausbildung der Beamten und den administrativen Praxen und dadurch die Quelle der Eröffnung des *Manipulationsraumes*, in dem die kleinen Amtsträger bzw. Bediensteten in den lokalen Ämtern (胥吏, Xuli) zu Personen wurden, die wirkliche Entscheidungen trafen.[448] Sie führten daneben zu *verwickelten Beziehungen* zwischen der Regierung und dem Volk einerseits und zwischen der Zentrale und den lokalen Bereichen andererseits. Mal handelten die Gelehrten-Beamten als Gentry und verteidigten die lokalen Interessen bzw. diejenige ihrer Familien, mal befürworteten sie die Politik der Zentralregierung und kritisierten die Eigennützigkeit der lokalen Magnaten. Bald dienten sie als

---

[445] Damit sind fast alle an der jüngsten Debatte über die Anwendung der Begriffe „civil society“ oder „public sphere“ (vor allem in Anlehnung an Habermas' Begriff der Öffentlichkeit) auf die Erforschung der chinesischen Geschichte Beteiligten einverstanden. Neben dem Symposium in der Zeitschrift „Modern China“ (19. Jahrgang, 2. Heft, 1993) nennen wir hier nur einige Veröffentlichungen als Beispiel: Philip C. C. Huang, 1993; Thomas H. C. Lee, 1995a, S. 130ff.; Metzger, 1998; Rankin, 1982; Rowe, 1990.

[446] Die Beamten wurden, wenn sie infolge des Todes ihrer Eltern, der Pensionierung oder aus anderen Gründen im Heimatort wohnten, fast automatisch zu Angehörigen der Gentry, obwohl das Umgekehrte nicht galt. Hier lohnt es sich, eine Passage von Fairbank, 1994, S. 103, zu zitieren: „The gentry as individuals served as public functionaries, playing political and administrative roles. Yet they were also enmeshed in family relations, on which they could rely for material sustenance. This political-economic dualism has led many writers to define the term gentry more broadly, as a group of *family* rather than of individual degree-holders only. Both the narrow and the broad definitions must be kept in mind.“

[447] Zitiert nach Brook, 1993, S. 9. Vgl. ferner auch Eberhard, 1970, S. 42ff.; Fairbank, 1994, S. 101ff..

[448] Vgl. dazu Brook, 1985; Chaffee, 1985, S. 184ff.; Yan-Hui Dai, 1992, S. 631ff., Hsiao-tung Fei, o. J., zweiter Teil, S. 46ff.; Hamilton, 1989, S. 164ff.; James T. C. Liu, 1959; ders., 1973, S. 485f.; ders., 1988, insb. Kap. 6 & 7; Nivison, 1959, S. 22; Weber, 1988, S. 330ff., 381ff., 395ff., 430ff.; Wood, 1995; C. K. Yang, 1959. Vgl. ferner auch 2.5.2. und 2.5.5.

Vertreter des Volkes, bald wurden sie zu Ausbeutern des Volkes oder zu lachenden Dritten. Sie genossen zwar keine institutionalisierte Macht auf der lokalen Ebene, übten aber einen großen *Einfluss* durch ihr *soziales Kapital* aus, vor allem durch ihr persönliches Netzwerk in den amtlichen Kreisen.[449] Insofern ist es kaum möglich, ihre gemeinsamen Neigungen und ihr allgemeines Handlungsmuster festzustellen. Es wäre sogar oft ein falscher Versuch, ihre Einstellungen und Handlungsweise aus einer Analyse ihrer so genannten Interessen zu erschließen.[450]

Allerdings entstand die Gentrygesellschaft nicht sozusagen aus der Luft. Außer der Voraussetzung der *Staatsprüfungen* als Mechanismus zur Rekrutierung der Beamten waren auch die politische und die intellektuelle Evolution seit der Tang-Zeit Teile des wichtigen historischen Hintergrundes. Seit dem Ende der Östlichen Han-Zeit hatte die *konfuzianische Lehre*, die an die Existenz einer konsequenten Logik von der Selbsterziehung, über das Ordnen der familiären Angelegenheiten und die Regierung des Staates bis zur Befriedigung der Welt glaubte,[451] mit der Invasion der fremden Völker und dem Aufstieg von Taoismus und Buddhismus mehr und mehr an Überzeugungskraft verloren. Dadurch hatte man kein starkes Vertrauen mehr in die Fähigkeit des *politischen Systems* zur Herstellung und Aufrechterhaltung einer guten gesellschaftlichen Ordnung. Nach der politischen Vereinigung durch die Sui-Dynastie belebte sich in der Tang-Zeit die konfuzianische Tradition, durch den Amtsdienst, also den Dienst für die Öffentlichkeit, die eigene Persönlichkeit zu vervollkommnen und zugleich die Welt zu verbessern, erst allmählich mit der Durchsetzung der Staatsprüfungen und der Entstehung der intellektuellen Bewegung „Guwen“ (古文, Schrift alten Stils) wieder. Aber die Intellektuellen gerieten nach der Rebellion von An und Shi wieder in eine pessimistische Stimmung. Der Glaube an den Einfluss der *Kultur* auf die menschlichen Verhaltensweisen ging dann unter. Erst während der 1040er Jahre, also mehr als 50 Jahre nach der Wiedervereinigung durch die Song-Dynastie, wurde befürwortet, den vorherigen, rein wortbezogenen und textkritischen Ansatz der Textbetrachtung durch eine Untersuchung der *Bedeutungen* des klassischen Textes zu ersetzen. Damit wollte man die alte konfuzianische Tradi-

---

[449] Vgl. dazu Dennerline, 1978; Fairbank, 1994, S. 104ff.; Ebrey, 1984, S. 5ff.; Gates, 1997, S. 20ff.; Angela Ki-che Leung, 1988; Geng-Yao Liang, 1997a, Kap. 17; Cheng-yun Liu, 1995; James T. C. Liu, 1997, Kap. 18; Polachek, 1978; Chen-Bo Wu/Hsiao-tung Fei et al., o. J.

[450] Es ist z. B. möglich, dass die Angehörigen der Gentry neben wohltätigen Bemühungen zugleich einen Nutzen aus der Vertretung von Angehörigen des einfachen Volkes bei Gerichtsverfahren oder aus der Vermittlung zwischen der Regierung und dem einfachen Volk zogen. Der Ausdruck Tuhao-Lieshen (土豪劣紳) zeigt, dass es an lokalen Despoten und üblen „Vornehmen“ nicht fehlte.

[451] Vgl. Geldsetzer/Hong, 1998, Kap. 1. Es gab deshalb in der konfuzianischen Lehre von Anfang an endogene Duale, die in der Praxis zur Spannung oder sogar zum Konflikt innerhalb der Gelehrtenschaft einerseits und zwischen der Lehre und der Realpolitik andererseits führen konnten. Zu den Dualen wurden z. B. der Dual der persönlichen Kultivation des ethischen Lebens und der Bildung der gesellschaftlichen Ordnung und derjenige von Wissen und Verhalten, vor allem moralischem Verhalten, gezählt, obwohl die beiden Seiten dieser Duale normalerweise als komplementär und für einander unentbehrlich betrachtet wurden. Vgl. dazu z. B. Schwartz, 1975. Über die Verwirklichung einer humanistischen, ethischen Gesellschaftsordnung durch die Erziehung in der Song-Zeit vgl. Wei-ming Tu, 1994. Zur Spaltung infolge der unterschiedlichen Positionen innerhalb des Neokonfuzianismus vgl. Julia Ching, 1974, insb. S. 380ff.; Tillman, 1982.

tion wiederholen.[452] Der traditionelle Glaube, dass das politische System das Zentrum der Gesellschaft sei, sie repräsentieren und ihre Ordnung angemessen arrangieren könne, erreichte seine hohe Blütezeit während der *Reform von Wang An-Shi* (王安石) (1069-1085) in der Nördlichen Song-Zeit. Z. B. war ein solches Niveau der Intervention der Regierung auf dem Markt und im ökonomischen Bereich überhaupt weder in der Vergangenheit noch in der späteren Zeit bis zum Ende der Monarchie zu finden. Nach dem Misserfolg dieser Reform und dem Untergang der Nördlichen Song-Dynastie durch die Invasion der Jurchen schwand die Zuversicht der Menschen auf das politische System wieder. An die Stelle der institutionellen Reform und der politischen Aktivität trat die Sorge um die *moralische Erziehung* und die *persönliche Perfektion*. Parallel dazu richteten die Gelehrten-Beamten ihren Blick nicht mehr nur auf das politische Zentrum (die Hauptstadt, die Zentralregierung und die nationale Politik), sondern begannen, sich aktiver um die *lokalen Angelegenheiten* zu kümmern, ihre Verbindungen mit den lokalen Gemeinden zu entwickeln und die Lineagen zu organisieren.[453]

Diese Wende spiegelte sich konkret in der Veränderung der Muster der *Eheschließung* und der *Wohnung* unter den Gelehrten-Beamten wider. Auch nach dem Zusammenbruch der Mendi-Gesellschaft legte man noch großen Wert auf standesgemäße Heiraten. Neben der schon „richtigen" Abstammung und dem Ansehen der Familie kamen nun aber auch der Reichtum und das *persönliche Talent*, vor allem dasjenige für die Staatsprüfung und die Amtskarriere, in Betracht. Das zukünftige Potenzial wurde sogar oft als wichtiger angesehen.[454] Trotz dieser Änderung verhielten sich die Gelehrten-Beamten in der Nördlichen Song-Zeit noch sehr ähnlich den großen Gelehrten-Lineagen in der Tang-Zeit: „marrying nationally, living at national centers, pursuing high office and court influence above all else."[455]

---

[452] Zwischen 1040 und 1059 wurde die Forderung nach einer Wiederbelebung des Konfuzianismus unter den Gelehrten-Beamten zur vorherrschenden Meinung. Dadurch entstand die zuerst als Daoxue (道學), später als Lixue (理學) und heutzutage üblicherweise als Neokonfuzianismus bezeichnete Lehre. Der gegenwärtig so genannte Neokonfuzianismus war aber eigentlich nur eine bestimmte und zwar erst sehr spät konsolidierte Schule in dieser verbreiteten Bewegung zur Wiederbelebung des Konfuzianismus. Zu Anfang unterstützte der Staat ihn auch nicht. Mit der Zeit wurde er aber unter den Gelehrten populär. Erst seit der Ming-Zeit wurde er durch eine Vorschrift als Standard der Staatsprüfungen zur neuen „Orthodoxie". Hier können wir nicht auf den komplizierten historischen Hintergrund dieser Bewegung eingehen und wollen nur zwei nennenswerte Linien auf der Ebene der Ideenevolution andeuten. Einesteils handelte es sich um eine Transformation von einem mehr literarischen, rhetorischen und textkritischen Ansatz zu einem mehr dogmatischen und hermeneutischen Ansatz. Anderenteils spielten auch die Opposition und die Synthese zwischen Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus eine wichtige Rolle. Vgl. dazu z. B. Bol, 1992; de Bary, 1959, insb. S 33ff.; Elman, 1998; Yu-Lan Fung, 1953, Kap. 10-14; Haeger, 1972; James T. C. Liu, 1973; ders., 1988, insb. Kap. 3 & 7; Tillman, 1982, Kap. 1; ders., 1992; Pauline Yu, 1998; Ying-Shih Yü, 1988, S. 41ff..

[453] Vgl. dazu z. B. Bol, 1992; ders., 1998; de Bary, 1976; Ebrey, 1991; dies, 1994; Ray Huang, 1993, Kap. 11-14; Hymes, 1986; ders., 1994; Hymes/Schirokauer, 1993; James T. C. Liu, 1988; McMullen, 1988; Übelhör, 1994. Vgl. ferner auch 4.2.2.

[454] Vgl. Ying-Ting Yao et al., 1999, S.664ff.. Da der Zusammenbruch der Mendi-Gesellschaft zu einem Strukturwandel der Schichtdifferenzierung führte, war es nun leichter, den Reichtum zum Status zu konvertieren. Z. B. konnte eine Familie, vor allem die Brautfamilie, ihren gesellschaftlichen Status aufgrund ihres Reichtums durch die Eheschließung ihrer Tochter mit dem Sohn einer vornehmen Familie erhöhen. Infolgedessen entstand die Konvention der *Aussteuer* neben der bereits vorhandenen Sitte des Verlobungsgeschenkes und wurde zuerst in der Oberschicht, dann weiter verbreitet. Siehe dazu Ebrey, 1991a, insb. S. 112ff..

[455] Zitiert nach Hymes, 1986, S. 217.

Aber *seit der Südlichen Song-Zeit* bevorzugten die Gelehrten-Beamten deutlich eine „locally focused strategy". Dahinter steckte oft die idealistische Motivation, eine Grundlage für die Rekonstruktion und Wiedervereinigung des ganzen Reiches durch den Aufbau der lokalen Gemeinschaften, dessen Kern eine moralische Erziehung war, zu schaffen. Eher verbreitet waren aber Überlegungen zur Konsolidierung ihres lokalen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Status.[456]

Es ist nicht überraschend, dass die Gelehrten, wie die Eliten in anderen Teilen der Welt, versuchen wollten, den erreichten, hervorragenden Status ihrer Familien zu sichern und die von ihnen genossenen Privilegien möglichst an ihre Nachkommen *weiterzugeben*. Seitdem die formal gerechte Staatsprüfung zum Hauptkanal der Rekrutierung der Beamten geworden war, wurde das zwar schwieriger, aber nicht unmöglich. Außer dem noch beibehaltenen, aber sehr verringerten erblichen Privileg „Yin*" konnten die Nachkommen der Beamten z. B. in der Südlichen Song-Zeit einen Vorteil aus dem *„institutionellen Loch"* der „Vermeidungsprüfungen", die zunächst zur Erzielung von Gleichheit als separate Prüfungen für die Verwandten der Beamten veranstaltet wurden, ziehen.[457] Noch populärer und legitimer waren die durch Eheschließung hergestellten *Familienbündnisse*. Sie bildeten den Hintergrund für die nationale Eheschließung unter den Gelehrten-Beamten in der Nördlichen Song-Zeit. In Bezug auf den Umgang mit den Ungewissheiten von Staatsprüfung, Amtskarriere und Geldwirtschaft war diese Strategie für die Aufrechterhaltung des Status der Familie aber nicht so *zweckmäßig* wie die Bildung einer stabileren wirtschaftlichen Basis (z. B.: eines großen Grundbesitzes) und einer tatsächlichen Macht *auf der lokalen Ebene*. Auch die jüngeren Untersuchungen bestätigen, dass die Familien des Gelehrten-Beamten seit der Südlichen Song-Zeit durch eine komplizierte Kombination von multiplexen Ressourcen und Tätigkeiten (z. B.: Grundbesitz, Handel, ebenbürtige Heirat, Wohltätigkeit, literarische Vergesellschaftung, mannigfaltige Vermittlung, religiöses Opfer und Titelerwerb in der Staatsprüfung) ständig erfolgreich die den Titel der Staatsprüfung gewinnenden Nachkommen aufziehen und eine konsolidierte, über viele Generationen andauernde lokale Kraft bilden konnten. Insofern ist die früher als selbstverständlich gedachte Schlussfolgerung, dass die mit der Staatsprüfung entstehende, hohe gesellschaftliche *Mobilität* dazu geführt habe, dass es seit der Song-Zeit keine große *Kontinuität* in Bezug auf die Angehörigen der Gentry gab, zu modifizieren.[458] Diesbezüglich weist Brook zu Recht auf folgendes hin: „[C]ontinuity and mobility, though

---

[456] Vgl. Brook, 1993, S. 20, 321f.; Hartwell, 1982, S. 421ff.; Hymes, 1986; Thomas H. C. Lee, 1995a, S. 127ff.. Die nationale Integration, die einmal durch die Eheschließung unter den Angehörigen der Oberschicht erfüllt worden war, ging dann unter. Zugleich entstand aber der nationale Markt, der diese Funktion trotz der Unpersönlichkeit der kommerziellen Verflechtung einigermaßen übernehmen konnte. Zur Entstehung des nationalen Marktes in der Song-Zeit vgl. Shiba, 1970, Kap. 3.

[457] Zum erblichen Privileg „Yin*" siehe Chase, 1995, Kap. 4. Zum Detail des Problems der Gerechtigkeit der Staatsprüfungen in der Südlichen Song-Zeit vgl. Chaffee, 1985, Kap. 5.

[458] Über die früheren Untersuchungen siehe z. B. Eberhard, 1984 (1962); Ping-ti Ho, 1962; Francis L. K. Hsu, 1949; Marsh, 1961; Menzel, 1966. Über die jüngeren Untersuchungen siehe z. B. Chaffee, 1985; Elman, 1991; Esherick/Rankin, 1994; Hymes, 1986, insb. Kap. 1

parallel, are not the same; nor is the relationship between them exactly inverse. (...) high mobility does not necessarily imply low continuity, for there can be considerable continuity of elite families at the same time that a substantial number of new people are entering the elite, particularly when the elite is growing in size, as it was throughout the Ming-Qing period."[459] Zu erwähnen ist aber, dass man eine solche beträchtliche Kontinuität nur dann feststellen kann, wenn man als Einheit der Analyse die *Lineage* statt der Familie sieht.

In einem Sinne waren die dargelegte strategische Veränderung unter den Gelehrten-Beamten und die Verbreitung der Angehörigen der Gentry auf lokaler Ebene unvermeidliche Folgen der *ständigen Vergrößerung der Zahl der Gelehrten.* In der Südlichen Song-Zeit verfolgten die Kaiser aus einer Überlegung über die Stabilität des Regimes absichtlich und geschickt eine tolerante bzw. großzügige Politik, die den Dissens und die Unzufriedenheit durch eine oberflächliche Hinnahme oder durch finanzielle Unterstützung beschwichtigte. Nicht nur wurden die Gelehrten bevorzugt behandelt, sondern zahlreiche überflüssige Beamte wurden auch durch die Regierung ernährt.[460] Das Problem des Gefälles zwischen der Zahl der Beamten, den Gelehrten, die in den Staatsprüfungen Titel erlangt hatten, und den übrigen Gelehrten war deshalb noch nicht sehr ausgeprägt. Erst in der *späten Ming-Zeit* (16. Jahrhundert) kam die Gentrygesellschaft zur Reife.

Inzwischen war es aber zu einer *reversiblen Entwicklung* gekommen. Mit der Wiederbelebung des Konfuzianismus in der Song-Zeit wurde die patriarchalische *Oben/Unten-Ethik* als Grundlage der Bildung der gesellschaftlichen Ordnung hervorgehoben. Neben der Befreiung der früher gesetzlich diskriminierten Berufstätigen wurden Grundherr und Pächter ethisch für verehrt/niedrig stehend (尊/卑, zun/bei) gehalten und seit dem Ende der Nördlichen Song-Zeit sogar gesetzlich als *nicht gleichberechtigt* behandelt. Diese Ungleichheit betraf jedoch nur den „eigenen" Grundherrn und war *kein gesellschaftsweit geltender Statusunterschied.*[461] Auch an der Verbreitung des Widerstandes gegen die erneute Heirat der Frauen ist eine verstärkte moralische Bindung der Frauen seit der Südlichen Song-Zeit zu erkennen.[462] In der

---

[459] Zitiert nach Brook, 1994, S. 32.

[460] Vgl. Brook, 1993, S. 18ff.; Geng-Yao Liang, 1997a, S. 295ff.; James T. C. Liu, 1977, S. 335ff.; ders., 1997, Kap. 4, S. 98. Über die Befreiung der Beamten und der Gelehrten von der Steuer und der Fronarbeit siehe Geng-Yao Liang, a. a. O., S. 220, 227; McKnight, 1971, S. 105ff..

[461] Siehe Kang Chao, 1987, S. 182; Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S 196; Grove/Esherick, 1980, S. 405. Zur Problematik des Patriarchats in China vgl. ferner Hamilton, 1984; ders., 1997, Kap. 2. Unbestreitbar hatte die Unterscheidung des gesetzlichen Status gut/schlecht (良/賤, liang/jian) eine moralische Bedeutung und benutzte auch das Schema oben/unten. Sie und die ethische Unterscheidung verehrt/bescheiden wurden aber in unterschiedliche Kontexturalitäten eingebettet. Deswegen hatten die beiden Unterscheidungen auch einen eigenen „Intersektionspunkt" mit den Unterscheidungen innerhalb des Wirtschaftssystems, wie z. B. jeweils Grundherr/Pächter und Herr/Sklave. Über die Polykontexturalität und den Intersektionspunkt vgl. Baecker, 1988, S. 79; Günther, 1979, S. 283ff.. Die Pachtbeziehung wurde nun zwar durch eine Oben/Unten-Ethik konditioniert. Im Grunde genommen blieb sie aber eine wirtschaftliche Tatsache. Auf jeden Fall konnte der Pächter durch einen wirtschaftlichen Erfolg zum Grundherrn werden. Siehe Kang Chao, a. a. O., S. 181f..

[462] Vgl. Ying-Ting Yao et al., 1999, S. 677f.. Im Allgemeinen wurde die Situation der Frauen immer schlechter. Vgl. z. B. die Diskussion über die Situation der Witwen in der Qing-Zeit bei Mann, 1987a.

folgenden Zeit der – mongolischen – Yüan-Dynastie, die im Gegensatz zu anderen durch fremde Völker gegründeten Dynastien nur relativ schwach sinisiert wurde, wurden die Han nicht nur politisch diskriminiert, sondern die Stammeskonvention der Mongolen wurde auch dominant. Das führte zu einer nochmaligen Blüte des strengeren Statussystems.[463]

Aufgrund der oben dargelegten intellektuellen und politischen Entwicklung kam es seit der Südlichen Song-Zeit andererseits zu einer deutlichen Wende zu *Passivität* und *Introvertiertheit*, was die allgemeine intellektuelle Stimmung und die Mentalität der Zeitgenossen betrifft, wenngleich die Tradition, die durch politische Partizipation anzustrebende Verbesserung der Welt als Aufgabe der konfuzianischen Gelehrten zu betrachten, nicht verschwand. In einem Sinne hätte das schwankende Vertrauen in das politische System als Vertretung der Gesellschaft zur weiteren Entfaltung der funktionalen Differenzierung beitragen können. Die Geschichte schlug aber einen anderen Weg ein. Die Regierung der Mongolen als einer Minderheit brachte alle Tätigkeiten der Han unter eine *starke politische Kontrolle*. Selbst nachdem die Han die Ming-Dynastie gegründet hatten und also nun das Gebiet Chinas wieder selbst regierten, verfolgte der Begründer der Ming-Dynastie angesichts des Misserfolges der Song-Dynastie eine introvertierte und zurückweichende Politik. Aus Misstrauen gegenüber den Gelehrten-Beamten wurde nicht nur das Amt des Kanzlers abgeschafft, sondern die Beamten wurden auch ständig durch Spione überwacht und konnten das Schicksal der öffentlich erbittenen Prügelstrafe am Hof erleiden. Die Tendenz zur *Zentralisierung* und *Autokratie* erreichte ihre hohe Blüte.[464] Die Kreativität und der Unternehmungsgeist der Gelehrten-Beamten, die wegen ihrer Position als Oberschicht lange als die leitende und wichtigste Kraft der Innovation in der Gesellschaft gegolten hatten, gingen daher verloren. Daneben wurde „a primitive economic base (die Landwirtschaft – Ch.-Ch. T.) as the national standard" übernommen.[465] Dazu schreibt Chang: „The economic mechanism of late imperial China was formed primarily to achieve *stability* rather than efficiency (...) no single economic sector was allowed to grow large and strong enough to shake the foundation of the *continent-centered agrarian economy*."[466] Das politische System reagierte also mit einer *stärkeren Kontrolle* auf die Verselbständigung der anderen Funktionssysteme, um seinen mehr und mehr schwankenden Status als gesellschaftliches Zentrum beizubehalten.[467] Die Situation, dass das bürokratische Reich nach der Song-Zeit nicht mehr mit der Herausforderung einer *ebenbürtigen politischen Souveränität* konfrontiert wurde, ermöglichte erst recht die dominante Stellung, das eigensinnige Selbstvertrauen und die konservative Mentalität des politischen Systems.[468]

---

[463] Siehe Geng-Yao Liang, 1997a, S. 654.

[464] Vgl. dazu Mu Ch'ien, 1984a, Kap. 36 & 37; Ray Huang, 1997, S. 170ff.; Ying-shih Yü, 1983, Kap. 2.

[465] So die Ausdrucksweise von Ray Huang, 1997, S. 174. In der Sicht des Begründers der Ming-Dynastie war das taoistische Ideal des Minimalstaates offensichtlich das beste Modell. Er wollte nicht nur die soziale Mobilität zwischen den Ständen bzw. Status, sondern auch die räumliche Mobilität des Volkes möglichst reduzieren. Vgl. dazu auch Brook, 1999, S. 19.

[466] Pin-tsun Chang, 1990, S. 79, wird hier nach Gates, 1997, S. 28, zitiert (Hervorhebung von mir).

[467] Über den Fall des Religionssystems siehe 4.5.3.

[468] In der Zeit der Song-Dynastie, die konventionell wegen ihres kleineren Territoriums und ihrer militärischen

Obwohl das politische System eigentlich nicht alles immer unter seine Kontrolle bringen konnte[469] und auch kein Steuerungsmedium zur Verwirklichung dieses Zieles hatte, wurde die autonome Entwicklung der anderen Funktionssysteme doch behindert. Diese „Episode" hatte deshalb eine nicht zu vernachlässigende Auswirkung. Sie *unterbrach* nicht nur die Tendenz der gesellschaftlichen Entwicklung seit der Song-Zeit und verschob die Reife der Gentrygesellschaft auf die späte Ming-Zeit,[470] sondern leitete auch die folgende Entwicklung der Funktionssysteme in die Richtung einer *gegenseitigen Behinderung* der funktionalen Verselbständigung. Zugleich wurde die früher schon existierende Entkoppelung der Yin- und der Yang-Seite, des Namens und der Wirklichkeit, vertieft und seither zur dominanten Praxislogik im täglichen Leben. Darauf kommen wir in 2.5.2. zurück.

Als ein Beispiel der gegenseitigen Behinderung können wir die durch den Wandel des Status der Händler – der mit der Intensivierung der Geldwirtschaft mehr und mehr erhöht wurde – bewirkte Veränderung der Beziehungen zwischen dem politischen System und dem Wirtschaftssystem anführen. Oft wurde die Verhinderung des Aufstiegs der Händler zur politischen Macht als ein wichtiger Grund für die Unterentwicklung des Kapitalismus in China angesehen. Diese Annahme war aber nicht plausibel. Einerseits gab es diese Verhinderung in der Ming- und der Qing-Zeit in der Tat nicht mehr.[471] Andererseits hätte ein *Aufstieg von*

---

Misserfolge als schwach kritisiert wurde, kam es paradoxerweise zu großen Fortschritten auf vielen Gebieten. Zugleich entstand in Nordchina erstmals ein von einem fremden Volk gegründetes „Reich", das eine hohe politische Zentralisierung erreichte und sich mit dem chinesischen Reich messen konnte. Dadurch wurde die überlieferte, durch das Tributsystem bestätigte Weltanschauung vom chinesischen Reich als Zentrum der bekannten sozialen Welt herausgefordert. Die Situation der Koexistenz von zwei „Himmelssöhnen" und der politischen Konkurrenz dürfte eine wichtige Anregung für die gesellschaftliche Entwicklung in der Song-Zeit gewesen sein. Wir tendieren also dazu, die Vermutung von Hahn, 1997, zu teilen, dass die Entfaltung der funktionalen Differenzierung in einem engen Zusammenhang mit der Segmentation der politischen Souveränität gestanden habe. Sie ist aber erst noch durch weitere detaillierte Untersuchungen zu beweisen. Zur Situation von „China unter den Gleichgestellten" zwischen dem 10. und dem 14. Jahrhundert vgl. Rossabi, 1983; Jin-shen Tao, 1988. Die relativ frühe und schnelle politische Vereinigung und Reichsbildung als eine bedeutsame Ursache für die Stagnation der chinesischen gesellschaftlichen Entwicklung anzusehen, ist seit langer Zeit gang und gäbe. Siehe z. B. Mu Ch'ien, 1984; ders., 1984a; ders., 1984b; Elvin, 1973, S. 17ff.; Ray Huang, 1997, insb. S. 63; Park, 1995, insb. Kap. 4. Man muß aber sehr vorsichtig sein, um die Befähigung zur und die Intensität der politischen Kontrolle des traditionellen, bürokratischen Reiches nicht zu übertreiben.

[469] Zum Zweifel an der Befähigung zur und Wirkung der Kontrolle der chinesischen Regierung über die Wirtschaft seit der Song-Zeit vgl. z. B. Feuerwerker, 1984.

[470] Zum Übergang vom frühen konservativen, stationären Zustand zur späten lebendigen kommerziellen und kulturellen Entwicklung in der Ming-Zeit vgl. Brook, 1999.

[471] Über die Exklusion bzw. Regulierung der Händler und ihrer Nachkommen bezüglich des Amtsdienstes siehe Lien-Sheng Yang, 1985, S. 382ff.. In der Ming- und der Qing-Zeit durften nicht nur die Händler an den Staatsprüfungen teilnehmen. Sondern der Erhalt der Titel bzw. Ämter durch Spenden wurde auch offiziell institutionalisiert. Die frühen Kaiser der Qing-Dynastie verwendeten das wegen ihrer Herkunft aus einem fremden Volke sogar absichtlich, um einerseits die Händler zu umwerben und andererseits die Macht der Gelehrten-Beamten zu beschränken. Die Abschaffung der Beschränkung der Käuflichkeit führte sowohl dazu, dass die Händler weniger wirtschaftlich begründete Investitionsentscheidungen vornahmen undsich stattdessen der Kultivierung persönlicher Netzwerke mit den Beamten zuwandten, als auch dazu, dass die Korruption unter den Beamten als legitim angesehen wurde. Die Korruption erzeugte dann nicht nur Probleme für das politische System, sondern übertrug auch Probleme in die anderen Funktionssysteme. Obwohl sie wahrscheinlich sehr populär war und sogar zur öffentlichen Konvention wurde, zeigten die häufig geäußerte Kritik bzw. die Appelle zur Reform, dass die Korruption in der Tat nicht als eine legitime

*Händlern zur politischen Macht* aus der Perspektive der funktionalen Differenzierung eher umgekehrt eine *Hemmung* der Entwicklung zum Kapitalismus im Besonderen und zur Autonomie der Funktionssysteme im Allgemeinen bedeutet.[472] Indem die politische Inklusion theoretisch schon durch die Staatsprüfung verwirklicht worden war und die Hierarchie Gelehrter/Bauer/Handwerker/Händler ein an der Leistung orientiertes, offenes Statussystem war, führte die dominante Stellung der Politik und der Gelehrten-Beamten in China dazu, dass die Händler *nicht* für ihre eigenen politischen Rechte und die Freiheit ihrer wirtschaftlichen Tätigkeiten kämpften, sondern entweder versuchten, zu Angehörigen des Standes der Gelehrten-Beamten zu werden oder gute Beziehungen zu den Gelehrten-Beamten zu gewinnen. Auf die frühere, hierarchische Ordnung wirkte die Erhöhung des Status der Händler in der späten Ming-Zeit nicht subversiv und führte nur zu einer *internen Veränderung* im Rahmen dieser Hierarchie, nämlich zu folgender Rangfolge: Gelehrter-Händler/Bauer/Handwerker. Nicht nur entstand keine *neue Wertorientierung*, sondern die Wirtschaft als eine *eigenständige Perspektive der Realitätskonstruktion*, als eine bestimmte System/Umwelt-Unterscheidung verlor auch an Gewicht.[473] Statt sich um die wirtschaftlichen Angelegenheiten auf dem Markt zu kümmern, wollten die Händler nun die „economic rent“ *mit Hilfe politischer Maßnahmen* suchen.[474] Die Salzhändler, die vor dem Hintergrund des konventionellen Salzmonopols eine Sondergenehmigung von der Regierung erhielten, sind ein berühmtes Beispiel dafür. Ihre großen Reichtümer widerlegen nebenbei die Auffassung, dass die Unterentwicklung des Kapitalismus in China aus dem Mangel an Kapital resultiert habe.[475] Der Schlüssel zum Verständnis des Phänomens des wirtschaftlichen Wachstums ohne qualitative Entwicklung nach der

---

Erwartungsstruktur stabilisiert wurde. In der damaligen Literatur gab es neben lebendigen Beschreibungen von Fällen der Korruption oft auch starke moralische Kritik daran. Vgl. z. B. Ruh, 1974. Dieser Fall der Koexistenz der offensichtlich widersprüchlichen Dualität war eher typisch und nicht selten in China. Es handelte sich um das Schema Yin/Yang und das so genannte Phänomen Yangfeng-Yinwei (陽奉陰違, öffentlich konform, aber tatsächlich abweichend; Gefügigkeit vortäuschend). Vgl. dazu Chuan-Xiong Zhou, 1995; und unsere Diskussion in 2.5.2.

[472] Zugegeben sei, dass diese Behauptung nicht universal gültig ist. Es geht noch um die Form des Aufstiegs von Händlern zur politischen Macht. Der Schwerpunkt des Problems liegt darin, ob ein solcher Aufstieg sich in die Richtung der Entdifferenzierung entwickelte. Aus einem anderen Differenzierungskonzept hält Metzger, 1977, die zunehmende Differenzierung zwischen der Wirtschaft und der Politik in der Ming- und der Qing-Zeit für eine historische Wurzel der chinesischen wirtschaftlichen Modernisierung. Dabei werden von ihm z. B. die Abnahme des privilegierten Grundbesitzes und die Veränderung der Klassenstruktur auf dem Lande betont. Solch eine Annahme ist zwar in gewissem Maße sinnvoll, zeigt aber auch, dass er die Tatsachen der früheren Differenzierung und des späteren Rückgangs nicht begriffen hat.

[473] Vgl. dazu Luhmann, 1997, S. 163; ders., 1997a, S. 598.

[474] Zum Begriff des „rent-seeking“ vgl. z. B. Buchanan/Tollison/Tullock, 1980.

[475] Vgl. dazu Balazs, 1968, S. 49ff.; Elvin, 1973, S. 288ff.; Metzger, 1994. Im Anschluss an Etzioni bezeichnet Metzger die Beziehung zwischen den Salzhändlern und den Beamten als „co-optation“. Danach waren beiden Gruppen dann zeitweise gegeneinander, zeitweise füreinander gestimmt und durften nicht einfach als kollaborierende Partner angesehen werden. Trotzdem schließt das nicht aus, dass es die Tätigkeit des „rent-seeking“ wegen des Salzmonopols gab. Metzger behauptet weiter, dass die Beamten, die den Nutzen mit den Händlern tauschten, nicht einfach als korrupt betrachtet werden könnten. Seine Meinung ist zwar nicht ganz aus der Luft gegriffen. Wir wollen uns ihr aber nicht anschließen. Für uns spielt das Beobachtungsschema der Zeitgenossen eine wichtigere Rolle. Das Problem ist es dann zu erklären, warum dieses und nicht jenes Beobachtungsschema benutzt wurde.

Song-Zeit ist eher in der damaligen Operationslogik des Wirtschaftssystems, die vom Schema seiner Selbstbeobachtung und der gesamtgesellschaftlichen Situation beeinflusst worden war, zu suchen. Z. B. weist die obige Diskussion auf Folgendes hin: Der Aufstieg von Händlern zur politischen Macht (vor allem durch die Käuflichkeit der Titel und Ämter), der die Auflösung der Semantik der Unterdrückung des Handels begleitete, trug nicht nur nicht zur weiteren Entwicklung des Wirtschaftssystems bei, sondern verminderte umgekehrt die Entwicklung der Autonomie des politischen Systems und des Wirtschaftssystems.

## 2.5. Bemerkungen zu einigen Merkmalen der traditionellen chinesischen Gesellschaft

Nach einer diachronischen Schilderung der gesellschaftlichen Entwicklung in China wollen wir uns in diesem Abschnitt mit einigen relativ stabilen und wichtigen Merkmalen der traditionellen chinesischen Gesellschaft beschäftigen. Die hier angeführten Merkmale sind natürlich nicht vollständig, aber hilfreich und entscheidend für das Verständnis dieser Gesellschaft. Damit wird versucht, einige Eigenwerte der traditionellen chinesischen Gesellschaftsstrukturen zu ermitteln.

### *2.5.1. Die Ultrastabilität der traditionellen chinesischen Gesellschaftsformation*

Zunächst wollen wir auf die „Ultrastabilität“ der traditionellen chinesischen Gesellschaftsformation,[476] die durch eine *Kombination* der offenen stratifizierten Ordnung mit einer gewissen funktionalen Differenzierung und eine *Überschneidung* zwischen den Gelehrten und Beamten ermöglicht wurde, eingehen.

Im Vergleich mit den anderen Formen der Systemdifferenzierung, die weitgehend noch vom Blickwinkel der „*Substanz*“ ausgehen, das Muster Ganzes/Teile implizieren und die Systemgrenze angesichts der Gruppierungen der Menschen ziehen, dürfte die funktionale Differenzierung die einzige Form sein, die Welt aus den unterschiedlichen, spezifischen Perspektiven der *Funktion* zu gliedern und zu konstruieren. Erst dadurch wird es möglich, dass jedes *spezifische* Funktionssystem zugleich einen *Universalitätsanspruch* behaupten kann und sich hauptsächlich an bestimmten Arten von Kommunikation bzw. Rollen und nicht an Personen orientiert. Die Entwicklung der funktionalen Differenzierung in China ist aber nicht in eine solche Phase eingetreten. Neben der funktionalen Ungleichheit wirkte sich noch eine substanzielle Ungleichheit zwischen den unterschiedlichen Funktionssystemen aus. Nur das *politische System* und die *Gelehrten-Beamten* als Oberschicht konnten aufgrund der Position als Herrschaftszentrum bzw. als Spitze der hierarchischen Ordnung eine Universalität und die

[476] Mit einem anderen systemtheoretischen Ansatz bezeichnen Guan-Tao Jin/Qing-Feng Liu, 1987, die traditionelle chinesische Gesellschaftsstruktur als ultrastabil. Ihr Modell, nach dem die Gesellschaft primär in die drei Subsysteme der Politik, Wirtschaft und Kultur eingeteilt wird, ist zwar theoretisch sehr deutlich, aber etwas vereinfacht. Vor allem weicht ihre Erklärung teilweise sogar von der historischen Wirklichkeit ab.

Repräsentation der Gesellschaft ohne Einwände beanspruchen. Beide versuchten sogar zu verhindern, dass die anderen Funktionssysteme (bzw. Stände) sich zu einer Weltkonstruktion mit Universalitätsanspruch (zum repräsentativen Stand der Gesellschaft) entwickelten.

Jedoch hatten die Regierung im Besonderen und das politische System im Allgemeinen in der Tat weder den *Wunsch* noch die *Fähigkeit*, alles zu beherrschen und in das tägliche Leben bzw. die anderen Funktionsbereiche einzudringen. In den Praxen zog sich die Regierung eher aus vielen Bereichen ihrer Zuständigkeit zurück und „beauftragte" inoffiziell z. B. die Korporationen der Händler und die Angehörigen der Gentry mit der Aufgabe der *Selbstverwaltung*. Insofern genossen die anderen Funktionssysteme und Stände tatsächlich eine beträchtliche Autonomie. Diese Autonomie war aber im Grunde genommen eine zugelassene Konsequenz und gehörte nur zur „privaten" und informalen Seite. Sie wurde nicht *aus eigenen Gründen* als „legitim" angesehen und anerkannt. Von einem institutionalisierten Recht, einer Sphäre mit Eigendynamik, in die nicht zu intervenieren war, konnte keine Rede sein. Falls das politische System es für notwendig hielt, falls die Regierung sich bedroht fühlte oder die gemeinsamen Interessen der Gelehrten-Beamten verletzt wurden, wurden die Nervenzentren des *alles* unter seine Kontrolle bringenden, aber zugleich sehr *lückenhaften* Herrschaftssystems nun hoch *sensitiv*, während diese Nervenzentren wegen ihrer *schmalen Bandbreite* gegenüber Irritationen ohnehin indifferent und meist schwerfällig aussahen. Gegenüber der dadurch ausgelösten starken und unbestreitbaren Kritik, Kontrolle, Sanktion oder Unterdrückung konnten die anderen Funktionssysteme und Stände sogar keine ideologischen Ressourcen für die Rechtfertigung ihrer Legitimität finden, geschweige denn ihnen widerstehen.[477] Die gesellschaftliche Ordnung beruhte also immer noch auf einer *monokontexturalen Hierarchie*, die schließlich eine *Integration an der Spitze* voraussetzte. Für diese Spitze war die obige Kontrolle unentbehrlich, weil sie sonst die Herrschaft verloren hätte.

Das Laisser-faire überwiegend zuzulassen und nur das Recht auf das letzte Wort und die Fähigkeit zu einem tödlichen Schlag aufrechtzuerhalten, war nicht der einzige Schlüssel des bürokratischen Reiches im traditionellen China zur Stabilität. Es konnte in der Stabilität und Legitimität der *ganzen gesellschaftlichen Ordnung* einen starken Anhalt finden. Es gab deshalb zwar unaufhörlich Bauernaufstände, aber nur eine durch solch einen Aufstand an die Macht gekommene Dynastie, nämlich die Ming-Dynastie, in der chinesischen Geschichte. Dahinter steckte noch ein ethnischer Hintergrund. Vor allem erreichte die Yüan-Dynastie nur ein niedriges Niveau der Sinisierung. Die aus den gesellschaftlichen Strukturen, z. B. aus der Arrondierung des Grundbesitzes oder der Ausbeutung durch lokale Beamte bzw. Magnaten, resultierenden Bauernaufstände und die mehr mit dem Machtkampf innerhalb der Oberschicht oder zwischen Chinesen und fremden Völkern zusammenhängenden Dynastiewechsel konnten allenfalls eine Wirkung der Mischung von Spielkarten haben, d. h., einen Teil der alten Oberschicht durch andere Familien ersetzen, *aber nicht* die Spielregel, die grundlegende

[477] Vgl. dazu Xiaotong Fei, 1992, Kap. 8-13; Hamilton, 1977; ders., 1985, S. 194ff.; ders., 1989; Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 237ff., 268ff., 314ff..

Struktur der Gesellschaft, die offene, durch die Gelehrten-Beamten geleitete, hierarchische Ordnung ändern.

Diese Ordnung beruhte sowohl auf einer festen *semantischen*, als auch einer *gesellschaftsstrukturellen* Unterstützung und war deshalb schwer zu dekonstruieren. Von dem uralten „Denken des Einen" über die Institutionen von Li und Zongfa in der Feudalzeit bis zur als amtliche Ideologie geltenden konfuzianischen Lehre wurde das politische System immer als Träger der Bildung und Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung verehrt und besaß deshalb die Position des Herrschaftszentrums der Gesellschaft. Parallel dazu entstand die Tradition der *Berufung von Weisen*. In Bezug auf die kollektiv bindende Entscheidung legte man dann mehr Wert auf die Qualität der Entscheidung als auf die Quantität der Befürworter der Entscheidung.[478] Seit der Entstehung des bürokratischen Reiches wurden sowohl die *politische Partizipation des Volkes* als auch die *Offenheit der Oberschicht* trotz aller Beschränkungen zur Wirklichkeit. Die ausgezeichneten Talente in den verschiedenen Bereichen, von welcher Herkunft auch immer sie waren, durften im Prinzip in die Oberschicht rekrutiert und schließlich zu Angehörigen der politischen Elite werden. Gegenüber der *Vergrößerung* und der *Öffnung* der Grenze der Oberschicht wurde aber ihre dominante Stelle in der Gesellschaft begründet und, noch wichtiger, gesichert. Die durch die formal gerechte Staatsprüfung ermöglichten *Chancen der sozialen Mobilität* und die erreichte *politische Inklusion* verstärkten noch die Legitimität und Stabilität dieser Ordnung.

Die neu entdeckte Tatsache der Perpetuierung des Status vieler Lineagen der Angehörigen der Gentry entkräftet die Gültigkeit dieser Annahme überhaupt nicht. Wie schon Luhmann zutreffend betont hat, wird nämlich die gesellschaftliche Struktur auf der Ebene der *Erwartung*, nicht auf derjenigen des Verhaltens bzw. der „Faktizität" gebildet und stabilisiert. Die Erwartungsstrukturen sind zwar unvermeidlich Enttäuschungen ausgesetzt, aber *deswegen nicht instabil*, sondern haben umgekehrt darin ihre „Realität".[479] Der springende Punkt liegt deshalb nicht in dem faktischen Ausmaß der sozialen Mobilität, sondern darin, ob man *trotz der Enttäuschung* noch an die Gerechtigkeit bzw. Unersetzbarkeit der Staatsprüfung glaubte und weiter an dieser Institution festhalten wollte. Für die ständige Aufrechterhaltung der Aufstiegshoffnung unter dem Volk konnte schon das Gewahrwerden der nie ausbleibenden Fälle von Aufstieg ausreichen, selbst wenn diese in der Tat nur wenige waren. Die Ultrastabilität dieser Ordnung spiegelte sich gerade darin wider, dass es die Menschen trotz der

[478] Vgl. Mu Ch'ien, 1984c, S. 52. Infolgedessen war die Stimme für die „Demokratie" in China immer sehr schwach. Für die funktionale Verselbständigung des politischen Systems und der anderen Funktionssysteme ist es noch wichtiger, dass es unter dem Einfluss der Tradition des Heiligen Herrschers immer an einer auf dem Misstrauen gegenüber der menschlichen Natur beruhenden Vorstellung fehlte, die politische Macht des Herrschers auf der Ebene der Institution zu beschränken und ihren Missbrauch zu verhüten, obwohl die negative Seite, die Seite der Degeneration des Menschen, doch häufig thematisiert und hervorgehoben wurde. Die Aufmerksamkeit wurde daher nur auf die Einrichtung der Kanzlerschaft, die jedenfalls dem Kaisertum untergeordnet war, und die Erziehung der Söhne des Kaisers, also auch des zukünftigen Kaisers, gelenkt. Vgl. dazu Hao Chang, 1992, Kap. 1 & 2; Metzger, 1977a, insb. Kap. 3; Ying-shih Yü, 1983, Kap. 1 & 2; Hong Zhu, 1995.

[479] Vgl. Luhmann, 1987b, S. 33ff., 116ff..

Kenntnis der tatsächlichen Schwierigkeiten bzw. der Seltenheit des Aufstiegs *immer noch wagten*, in die Karriere der Staatsprüfung zu investieren. Die Popularität des „Erfolgstraums" und die eifrige Teilnahme an den Staatsprüfungen,[480] die fast zu einer Massenbewegung führten und einen nicht geringen gesellschaftlichen Druck auf die Nichtbeteiligten bzw. Kritiker ausübten, *bestätigten* dann nicht nur die Legitimität der gegebenen, sondern *verhinderten* auch die Suche nach einer alternativen Ordnung.

Zu erwähnen ist noch, wie Luhmann andeutet, „dass es falsch wäre, traditionelle Gesellschaften mit zugewiesenem und moderne Gesellschaften mit erworbenem Status zu kennzeichnen."[481] Die bloße Verbreitung des Leistungsprinzips, die es schon seit der Zhanguo-Periode in China gab, führte nicht zu einem allseitigen, gesellschaftlichen Strukturwandel. Die Dimension „quality/performance" im Anschluss an Parsons „pattern variables" wurde aber zweifellos in der mit der Staatsprüfung entstehenden, *auf individuelle Karrieren eingestellten* Gesellschaft unwichtiger und wenig thematisiert. Das Problem war, dass alle Talente ihre Tatkraft fast ohne Ausnahme für die Jagd nach einer Stelle im Amtsdienst einsetzten. Mit der Offenheit von Regierung und Oberschicht wurde der Vorteil der *Stabilität* gewonnen. Gezahlt wurden aber zugleich die Kosten der *Monotonie* des Wertes und der Weltanschauung, welche die Entwicklung bzw. Innovation schwierig machte. Indem die Vergrößerung der Zahl der Gelehrten zur Zunahme ihrer *Heterogenität* und zur wirklichen Abschaffung des Verbotes für die Beamten, einen *Nebenberuf* auszuüben, führte, wurde die hierarchische Ordnung zwar *komplizierter*, aber auch *stabiler*. Trotz der Heterogenität wurden alle Eliten in die Oberschicht inkludiert, konnten dabei eine angenehme Nische finden und zusammen die Herrschaft über die Angehörigen des einfachen Volkes ausüben. Die Divergenz zwischen dem Reichtum, der Macht und dem Status *verdeckte* sogar noch besser die strukturelle Ungleichheit.

In Bezug auf die Gentrygesellschaft können wir hier die durch das Arrangement der *hierarchischen Umkehrung* hergestellte, feine Balance als Beispiel für die komplexe dynamische Stabilität der traditionellen hierarchischen Ordnung anführen. Für die Ausübung der Herrschaft waren die den höchsten Status besitzenden und nominell die Macht ausübenden Beamten, die aufgrund der Vorschrift zur Verhinderung ihrer Machtsteigerung nicht in ihrer eigenen Heimat ein Amt annehmen durften und regelmäßig versetzt wurden, auf die oben genannten *Xuli*, also die Bedienten in den lokalen Ämtern, angewiesen. In der Statushierarchie wurden die Xuli der niedrigsten Kategorie „Jian" zugeordnet und waren vieler Rechte beraubt. Angesichts dieses gesellschaftlich diskriminierten Status, in dem sie keine Rücksicht auf ihre Reputation zu nehmen brauchten, wurden es von ihnen *nicht* verlangt, nach der konfuziani-

[480] Dafür dürfte vielleicht der berühmte satirische Roman „Eine inoffizielle Geschichte der konfuzianischen Gelehrten" (儒林外史, Rulin-Waishi) aus der Ming-Zeit als ein guter Beweis dienen. Vgl. auch Brook, 1993, S. 325. An der Verbreitung des Glaubens an den Gott „Wenchang" (文昌), welcher der Patron der Staatsprüfungen war, seit der Song-Zeit ist das Ausmaß der aktiven Teilnahme an der Staatsprüfung ebenfalls leicht zu erkennen. Vgl. dazu Kleeman, 1993.

[481] Zitiert nach Luhmann, 1997a, S. 692.

schen Ethik, den Normen für die Beamten und auf zivilisierte Weise zu handeln. Sie konnten folglich moralisch fragwürdige, manchmal sogar „illegale", Mittel sowohl im Rahmen einer Position im öffentlichen Dienst als auch zu ihren privaten Zwecken ergreifen. Das wurde *still-schweigend genehmigt* und war in der Tat oft *unentbehrlich*, um die Aufgaben der Regierung zu erfüllen. Nur sie hatten *direkten Kontakt* mit dem einfachen Volk und deshalb in Wirklichkeit eine große, wenn auch *informale* Macht. Sie konnten leicht großen Reichtum ansammeln, aber nur sehr schwer ihren Status und den Status ihrer Nachkommen ändern.[482] Die Gültigkeit und Vornehmheit der „rituellen" Regierung durch die Gelehrten-Beamten setzten eine solche nackte, schmutzige Herrschaft auf jener Ebene voraus. Die informale Macht der Xuli war aber stark durch den Kontext bedingt, konnte weder mit der formalen Macht der Beamten gemessen werden, noch dazu beitragen, dass sie ihr diskriminiertes Schicksal im täglichen Leben hätten überwinden können.

Diese hierarchische Ordnung, die eine beträchtliche funktionale Differenzierung zwar zuließ, sie aber der gegebenen, monokontexturalen Hierarchie unterordnete, *verhinderte* die weitere Entwicklung der funktionalen Differenzierung, einen über den gegebenen Rahmen hinausgehenden Strukturwandel, und verfestigte damit wieder ihre Stabilität. Dafür trifft allgemein gesehen das zu, was Luhmann mit dem folgenden Satz ausdrückt: „Solange die Gesellschaft noch stratifikatorisch differenziert ist und folglich eine Spitzenintegration voraussetzt, der moralische Qualitäten zugewiesen werden, lässt sich eine moralische Neutralisierung der Mediencodes nicht erreichen, und dann fehlt es auch an jener Leichtigkeit des Übergangs zum Gegenwert, die dazu zwingt, auf systemeigenen Kriterien der Kontrolle zu bestehen."[483] Als dem Herrschaftszentrum (oder: als dem „Patriarchen der Großfamilie des Staates") wurde dem politischen System (oder: dem Kaiser) die *moralische Pflicht* auferlegt, angesichts der materialen Rationalität – mit Weber formuliert – die Sorge für alle anderen Funktionssysteme (oder: für die ganze Bevölkerung) zu tragen. Umgekehrt konnten diese anderen Funktionssysteme dann ihre *„doppelte Schließung"* auch nicht bewerkstelligen und hinterließen einen Raum für die politische Intervention.[484]

Seit der Song-Zeit, als die Funktionssysteme schon stärker ausdifferenziert, aber ihre Beziehungen noch nicht nach dem dezentralisierten Prinzip der funktionalen Differenzierung geordnet waren, und es auch an reifen Mechanismen der strukturellen Koppelung zwischen ihnen fehlte, konnte das politische System zwar noch die Position des Herrschaftszentrums einnehmen, wurde aber seine Verlegenheit, die Gesellschaft *nicht* integrieren zu können, nach und nach deutlich. Neben der verstärkten, aber nicht sonderlich erfolgreichen politischen Kontrolle konnte man nun nur auf die *Moral* rekurrieren, um die Einheit bzw. die Integration der Gesellschaft nicht zu verlieren. Eine solche konservative Bemühung und Reaktion hatte

---

[482] Vgl. dazu Hsiao-tung Fei, o. J., zweiter Teil, S. 46ff.; Hamilton, 1989, S. 153ff.; Ben-Ray Jai, 1999a, S. 17ff..

[483] Zitiert nach Luhmann, 1997, S. 361.

[484] Über den Begriff der doppelten Schließung siehe von Foerster, 1984, S. 304ff.; Luhmann, 2000, S. 195.

zwar eine Wirkung, trug aber zugleich vermöge der Unzulänglichkeit ihrer Komplexität dazu bei, dass *die Wirklichkeit mehr und mehr von den Namen abwich.* In den gesellschaftlichen Operationen wurde dann die *Entkoppelung* der privaten, tatsächlichen bzw. die Existenz von Differenzen zulassenden Yin- von der öffentlichen, nominellen bzw. sich an der Einheit orientierenden Yang-Seite erweitert und verallgemeinert. Dadurch entstand eine *dualistische Struktur*, die zur funktionalen Differenzierung querstand und in allen Lebensbereichen dominant war. Darauf kommen wir in 2.5.2. wieder zurück.

Eine andere Beschränkung der weiteren Entwicklung der funktionalen Differenzierung ergab sich aus dem noch stark bleibenden *Personenbezug.* Obwohl es den Fall der Vollinklusion, der Inklusion des ganzen Menschen, in ein einziges Subsystem seit dem Zusammenbruch des Feudalismus in der Tat nicht mehr gab, verhinderte die Existenz der festen Statushierarchie trotz ihrer Offenheit, dass es zu einer hinreichenden *Trennung* zwischen Person und Rolle kam.[485] Die Menschen konnten nun zwar mit unterschiedlichen Rollen an den verschiedenen Subsystemen teilnehmen und wurden nicht mehr unbedingt wegen ihrer Zugehörigkeit zu anderen, ähnlichen Subsystemen diskriminiert, bzw. exkludiert. Sie betrachteten die Person allerdings immer noch als einen wichtigen, die Komplexität reduzierenden Mechanismus, insbesondere dann, wenn es um das Problem des *Vertrauens* ging. Die Auflösung, die Kombination und der Anschluss der Kommunikationen waren dann *nicht flexibel genug*, dass die gleichartigen Kommunikationen einen Anschluss nur an dieselben hätten bilden und umfassend vernetzt zur Autopoiesis hätten werden können. Ein Grund für die Unzulänglichkeit der Trennung zwischen Person und Rolle lag in dem konfuzianischen Familismus. Wir gehen später in 2.5.3. ausführlich darauf ein.

Die *kontrafaktische* Frage, ob sich eine vollständige funktionale Differenzierung ohne den westlichen Einfluss in China hätte entwickeln können, ist nicht leicht zu beantworten. Es scheint auch nicht lohnend, sich vorrangig um solche Gedankenexperimente ohne absolut sichere Schlussfolgerungsmöglichkeit zu bemühen. Vermutlich wäre es hilfreicher, die *tatsächliche Entwicklung* der funktionalen Differenzierung in Taiwan, die im Vergleich mit den bisherigen Erfahrungen auf dem chinesischen Festland erfolgreicher war, zu eruieren. An ihrer Abweichung vom Muster der gesellschaftlichen Entwicklung auf dem Festland dürfte leichter zu erkennen sein, *worin* die Schwierigkeiten der Entfaltung der funktionalen Differenzierung in China lagen. Durch eine Berücksichtigung ihrer allerdings nicht gänzlich identischen Inhalte im Vergleich mit den ursprünglichen westlichen Erfahrungen können wir andererseits sowohl die „*Eigenwerte*" der traditionellen chinesischen Gesellschaftsstruktur als auch den *Kern* der Form der funktionalen Differenzierung begreifen. Bevor wir auf die konkrete gesellschaftliche Entwicklung in Taiwan eingehen, wollen wir aber noch kurz bei der Erklärung der anderen Merkmale der traditionellen chinesischen Gesellschaft bleiben.

---

[485] Vgl. dazu auch Luhmann, 1997a, S. 835ff..

## *2.5.2. Die traditionellen chinesischen Denkmuster und die Yin/Yang-Dualstruktur*

Wie in 2.2.8. erwähnt, gab es ein „Denken des Einen" schon im chinesischen Altertum. Danach wurde das „*Eine*" (一, Yi****), das „Dao", als „Ursprung aller Dinge" und als Prinzip der Ordnung angesehen und verehrt. Im Buch „Laozi", dem „Daode-Jing" (道德經), heißt es z. B.: „Der Himmel erlangte das Eine und wurde klar. Die Erde erlangte das Eine und wurde fest. Die Geister erlangten das Eine und wurden mächtig. Das Tal erlangte das Eine und erfüllte sich. Alle Dinge erlangten das Eine und entwickelten sich. Könige und Fürsten erlangten das Eine und wurden zu Herrschern. Was sie alle dazu machte, war das Eine."[486] Vom Weltbild des „Denkens des Einen", das seither zum dominanten Paradigma der Vorstellung von der Ordnung unter den Chinesen geworden ist, wurde *alles* umfasst, und alles konstituierte trotzdem zusammen eine harmonische *Einheit*. In Bezug auf die konfuzianische Tradition hat Ames das präzise begriffen, wenn er schreibt: „The Confucian assumption traditionally has been that personal, familial, societal, political, and ultimately, cosmic order, are *coterminous* and *mutually entailing*, and further, from the personal perspective, is emergent in the process of one's own self-cultivation and articulation. From the perspective of any person, order *begins here* and extends there."[487]

Durch diese Vorstellung von Ordnung wurde zwar eine Einheit, aber *keine Uniformität*, keine aufgedrängte Vereinheitlichung gefördert. Es ging bei der Entstehung der Ordnung nicht um die Koordination ihrer Bestandteile gemäß einem „objektiven" Gesetz, sondern um die Emergenz einer komplizierten Einheit aus ihren Bestandteilen, die immer noch eigene *Besonderheiten* behielten. Die dadurch entstehende Ordnung war dann zwar *alles umfassend*, aber zugleich *lückenhaft*, nachlässig und tolerant gegen die detaillierte Heterogenität.[488]

Das war deshalb so, weil die alten Chinesen die Welt eher mit einer *pragmatischen* Einstellung aus dem Blickwinkel des Wachstums, des Werdens, des Wandels und der Transformation erkannten. Sie gewöhnten sich daran, die Welt angesichts eines in sich *gegensätzlichen* und sich daher in sich *ergänzenden*, also *komplementären* Duals, oder vielleicht noch zutreffender: angesichts des ständigen *Schwankens* zwischen der Verringerung und der Verstärkung der Kräfte, der Dynamik der Wechselwirkungen beider Seiten des Duals, zu begreifen.[489] Die streng erschöpfende und exklusive Dichotomie war den alten Chinesen zwar nicht

---

[486] Zitiert nach Geldsetzer/Hong, 1998, S. 136. Der Han-Autor Dong Zhong-Shu (董仲舒) sagte noch direkter: „Das Eine ist der Ursprung aller Dinge." Siehe a. a. O., S. 136.

[487] Zitiert nach Ames, 1992, S. 100 (Hervorhebung von mir). Zu beachten ist der Zusammenhang dieser konfuzianischen Vorstellung von der Ordnung mit dem Muster der Erwartungsstruktur „Chaxu-Geju". Vgl. dazu 2.5.3.

[488] Vgl. dazu Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 42ff.. In Anlehnung an die westliche Tradition bezeichnen Hall/Ames, 1987, S. 131ff., eine solche Ordnung als „ästhetische Ordnung".

[489] Im Anhang „Xici" (繫辭) zum „Yijing" (易經) heißt es z. B.: „Ein (Mal) *yin*, ein (Mal) *yang* (*i yin i yang*, 一陰一陽), *das ist das Tao* (道) !" (zitiert nach Granet, 1997, S. 89, Ergänzung der Zeichen von mir - Ch.-Ch. T.). Auf die zahlreichen möglichen Deutungen (und Übersetzungen) dieses Satzes können wir hier nicht eingehen. Vgl. dazu im Detail z. B. Jin-Chang Cai, 1996, Kap. 1, insb. S. 23f.; Granet, a. a. O., S. 89ff..

ganz fremd. Sie neigten aber meist nicht dazu, die Beziehung zwischen den durch eine Unterscheidung entstehenden Unterschiedenen als eine festgelegte und absolute, vor allem eine „ontologische“, Trennung zu betrachten, und hoben eher eine *wechselseitige Verbindung* und *Interdependenz* zwischen ihnen hervor.[490] Selbst das Eine, das Dao, als Schöpfer stand nicht außerhalb der Welt, sondern war in die Welt eingeschlossen und verkörperte sich in allen Geschöpfen. Es gab also keine absoluten Determinierenden und Determinierten. Alles war *relativ* und *situationsabhängig*. Die ganze Ordnung war ein multidimensionales, durch heterogene Komponenten verflochtenes, sich ständig veränderndes Netzwerk. Ebenfalls handelte es sich bei jeder Situation auch um Potenziale der Veränderung und um verschiedene Dimensionen. Unter diesen Umständen schätzte man ein *holistisches* Begreifen der gegebenen Situation ohne Auslassung der Details hoch, das oft durch eine *Anschauung* und nicht durch eine aufwändige Analyse erreicht wurde,[491] und legte zugleich den Nachdruck darauf, eine geeignete Reaktion mit *richtigem Maß* durch eine *Abwägung* aller zusammenhängenden Faktoren zu finden.[492]

Ein solcher epistemologischer Ansatz dürfte sich zunächst aus den Beobachtungen der natürlichen Phänomene ergeben und sehr früh existiert haben. Im Anhang „Xici“ zum „Yijing“ gibt es z. B. die folgende Angabe: „Wenn die Sonne geht, kommt der Mond. Wenn der Mond geht, kommt die Sonne. Sonne und Mond wechseln einander ab, und so entsteht das

[490] Im Gegensatz zur streng zweiwertigen Ontologie des Westens, „Sein/Nichtsein“, formulierten die alten Chinesen z. B. die Unterscheidung „Etwas/Nichts“ (有/無, You/Wu) als Beobachtungsschema. Vgl. dazu Ames, 1992, S. 99; Graham, 1990, S. 322ff..

[491] Obwohl, wie Goguen/Varela, 1979, S. 40f., andeuten, die beiden analytischen Richtungen des Holismus und des Reduktionismus in Wirklichkeit immer koexistierten, weil die beiden Ebenen der Beschreibung für den Beobachter interdependent waren, konnte es selbstverständlich eine unterschiedliche Gewichtung bezüglich der beiden Ebenen geben. Die Annahme eines holistischen Ansatzes stand unter den alten Chinesen vielleicht im Zusammenhang mit der Eigentümlichkeit der chinesischen Schrift, die sich stark am optischen Eindruck orientierte. Obwohl auch das phonographische Prinzip in sie übernommen wurde und die ideographisch-phonetisch zusammengesetzten Wörter eigentlich den größten Anteil an der chinesischen Schrift hatten, wurden die ideographischen Komponenten niemals aufgegeben und blieben immer wesentlich. Eine solche optische Orientierung begünstigte vermutlich ein gleichzeitiges Begreifen des Ganzen und der Details und förderte keine diachronischen Analyse. Eine ähnliche Erscheinung fand sich z. B. auch in der traditionellen chinesischen Landschaftsmalerei. Es gab darin keine einzige, feste Perspektive, nach der die Einheit und die Komposition des ganzen Bildes bestimmt worden wären. Stattdessen bemühten sich die traditionellen chinesischen Künstler zugleich um die Erzielung eines einheitlichen Gesamteindrucks und um die Darstellung der Fülle der aus den unterschiedlichen, lokalen Perspektiven beobachtbaren Details. Vgl. dazu Xiao-Ding Li, 1992, Kap. 1 & 4; Xiao-Long Shen, 1994, Vorwort, S. 9ff.. Zum Einfluss der Sprache auf das Denken vgl. ferner Bloom, 1981; Ben-Rui Jai, 1993, S. 376ff., 464ff..

[492] Die folgenden zwei Angaben von Menzius können als Beispiele für die Beachtung der Abwägung dienen: „By weighing, we know what things are light, and what heavy. By measuring, we know what things are long, and what short. The relations of all things may be thus determined, and it is of the greatest importance to estimate *the motions of* the mind. I beg your Majesty to measure.“ „Tsze-mo (Mozi, 墨子 - Ch.-Ch. Tang) holds a medium between these. By holding that medium, he is nearer the right. But by holding it without leaving room for the exigency of circumstances, it becomes like their holding their one point.“ Beide Zitate nach Legge, 1970, S. 144, 465. Vgl. dazu ferner Roetz, 1992, S 173ff.. Die reiflich überlegte Abwägung stellte sich oft in der Verwendung der Strategien dar, die im Laufe der Zeit sogar zur Weisheit der so genannten sechsunddreißig Strategien kondensiert wurden. Vgl. dazu Chien Chiao, 1986; Rui-Xiang Wang, 1996; K. S. Yang, 1995, Kap. 13 & 14. Als moderne deutsche Interpretation dieser Strategien vgl. Senger, 1990.

Licht. Wenn die Kälte geht, kommt die Hitze. Wenn die Hitze geht, kommt die Kälte. Kälte und Hitze wechseln einander ab, und so vollendet sich das Jahr. Die Vergangenheit zieht sich zusammen, die Zukunft dehnt sich aus. Zusammenziehen und Ausdehnen wirken aufeinander, und so entsteht das Förderliche."[493] Aber erst seit der Chunqiu-Periode wurde die Differenz *Yin/Yang* (陰/陽), die zuerst konkret jeweils die Seite ohne den und diejenige mit dem Sonnenschein bezeichnete, parallel zur Entwicklung des Konzeptes *Qi* (氣)[494] allmählich zu einer *üblichen Unterscheidung* für die Beschreibung, das Sich-ein-Bildmachen bzw. die Simulation (象, Xiang*) der Welt.[495]

Dabei folgten, wie anderswo, die alten Chinesen meist einem *korrelativen* bzw. *analogischen* Denkmuster. Diesbezüglich schreibt Ames: „Things of the same kind are not defined in terms of essences or natural kinds, but by virtue of the kinship resemblances that evoke associations – 'family resemblances'."[496] Und Yin/Yang sei „a basic correlative pairing which expresses the mutuality, interdependence, diversity and creative efficacy of the dynamic *relationships* that are deemed immanent in, pattern and valorize the world. The full range of difference in the world – intellectual and physical, change and continuity, quality and quantity, nobility and baseness, fact and value, substance and accident – is explicable through these correlative and complementary relationships. *Yin* and *yang* as correlatives are not universal principles characterizing some essential feature of phenomena, but are *ad hoc* explanatory categories that report on interactions among immediate concrete things of the world."[497] Indem die Vorstellung von Yin/Yang nach und nach systematisiert und schließlich in der Han-Zeit mit dem Konzept der fünf Agenzien (五行, Wuxing),[498] nämlich Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser, zu dem gemeinsamen Konzept kombiniert wurde, dass es eine bestimmte *zirkulierende Transformation* und *Hemmung* zwischen Yin und Yang und zwischen den fünf Agenzien gebe, wurde die früher mehr als Erkenntnismodell der Welt dienende Unterscheidung Yin/Yang auch hypostasiert.[499] Trotz dieser Hypostasierung blieben Yin und Yang (und

---

[493] Zitiert nach Geldsetzer/Hong, 1998, S. 133.

[494] Es ist sehr schwer, „Qi" ins Deutsche zu übersetzen. „Qi" kann Gas, Dampf, Luft, Geist, Vitalität und Energie etc. bedeuten. Es gibt vielleicht gar keinen entsprechenden deutschen Begriff. Auf solche Einzelheiten können wir hier jedoch nicht eingehen. Vgl. Engelhardt, 1987; Kubny, 1995.

[495] Vgl. dazu Jin-Chang Cai, 1996, S. 24ff.; Fu-kuan Hsü, 1994, S. 510ff.; Chang-Lin Liu, 1997, S. 73ff., 281ff.; Rui-Xiang Wang, 1996, S. 45ff..

[496] Zitiert nach Ames, 1992, S. 100. Zur korrelativen und analogischen Eigenschaft des chinesischen Denkmusters vgl. ferner Jin-Chang Cai, 1996, S. 167ff., 221f.; Graham, 1986; Henderson, 1984; Chün-chieh Huang, 1995, S. 77ff.; Shu-Hsien Liu, 1974; Ru-Bin Yang/Chün-chieh Huang, 1996, Kap. 1, 3 & 6. Parallel dazu zeigte das chinesische Denken eine konkrete und metaphorische Eigenschaft. Vgl. dazu z. B. Jin-Chang Cai, a. a. O., S. 138ff., 184, Anm. 47; Kuang-ming Wu, 1995.

[497] Zitiert nach Ames, 1992, S. 99.

[498] Hier handelt es sich um die alte chinesische Kosmologie. Es ist eigentlich sehr schwer, „Wuxing" ins Deutsche zu übersetzen. Hier wird der Ausdruck Eichhorns, 1976, S. 75, übernommen. Zu beachten ist, dass die „Wuxing" später mehr den fünf fundamentalen Kräften ähnelten, denn den Elementen. Über die genaue Bedeutung vgl. ferner z. B. Creel, 1975, S. 2, 32ff.; Granet, 1997, S. 282ff.; Needham, 1974, S. 25ff.; Robinet, 1995, S. 19ff..

[499] Vgl. Jin-Chang Cai, 1996, S. 11f., 24; Graham, 1989, S. 313ff.; Fu-kuan Hsü, 1985a, Kap. 1, S. 370ff.; ders., 1994, S. 555ff.; Rui-Xiang Wang, 1996, S. 48f..

die fünf Agenzien) auf jeden Fall *keine exklusive Substanz*. Nicht nur variierte die Bezeichnung für Etwas als Yin oder Yang je nach dem Kontext, sondern Yin barg auch unbedingt Yang in sich und konnte im Laufe der Zeit zu Yang werden und umgekehrt.[500]

Das Konzept des *kontinuierlichen* und *fließenden* Qi bot vor allem einen Anhaltspunkt für die obige einheitliche, flexible und sich stark an der Wandlung orientierende Weltanschauung. Die Vorstellung von einer „*unitas multiplex*" war fast ein natürliches Nebenprodukt des Konzeptes Qi, weil Yin, Yang und alle Dinge danach durch eine Differenzierung von Qi abstammten. Die dem Qi zugerechneten Eigenschaften der Empfindung, Induktion, Resonanz, Reaktion und Wechselwirkung trotz des Abstandes (感應, Ganying) dürften einerseits zum Vorherrschen des korrelativen und analogischen Denkmusters beigetragen und andererseits die Zuwendung der Aufmerksamkeit zu den Phänomenen der Emergenz und der Wandlung begünstigt haben.[501]

Entsprechend hatten die alten Chinesen eigentümliche Vorstellungen von den Beziehungen zwischen der Einheit und der Vielheit und zwischen der Identität, der Differenz und der Harmonie. Konfuzius sagte z. B.: „Es gibt eine Harmonie (和, He) unter den Edlen trotz ihrer Differenzen (不同, Butong). Umgekehrt gibt es keine Harmonie unter den Schurken trotz ihrer Gemeinsamkeit (同, Tong)."[502] Die *Identität* bzw. die *Gemeinsamkeit* sei also *keine* hinreichende Bedingung für die Entstehung der *Harmonie*. Umgekehrt sei es auch *nicht nötig*, die *Differenzen* zu beseitigen, um die Einheit und die Harmonie zu erlangen. Man glaubte eher, dass eine reichhaltige und vollkommene Einheit sich erst auf der Grundlage der *Heterogenität* entwickeln könne. Das hat ein Zeitgenosse der Chunqiu-Periode Yanzi (晏子) an dem Beispiel des Kochens gut erklärt: „He (和 - Ch.-Ch. T.) ist wie Kochen. Wir kochen Fisch und Fleisch mit Salz, Zucker, Öl, Wasser und anderem und mittels des Feuers, dann schmeckt das Gericht gut (...) Der feine Mann speist und es wird ihm behaglich zumute (...) Schüttet man aber nur Wasser ins Wasser, so gibt es nichts zu essen. Macht man Musik mit einem Ton, so gibt es nichts zu hören. Mit Tong 同 ist da nichts auszurichten."[503] Die Einheit und die Vielheit wurden also als *interdependent* und *komplementär* angesehen. Das wurde deutlich im folgenden Zitat aus dem 17. Jahrhundert reflektiert: „Leeres und Reales, Bewegung und Ruhe, Yin und Yang, Form und Materie (Qi 氣), Dao 道 (hier: Abstraktes) und Qi*** 器 (hier: dinghaft Konkretes), Tag und Nacht, Dunkel und Klarheit, Leben und Tod und alle Dinge auf Erden und zu allen Zeiten haben zwei Seiten. Die zwei Seiten müssen einander beeinflussen, dann werden die zwei Seiten zu einer Einheit. Gegensätzliches muss sich gegenseitig stützen.

[500] An der Erklärung der letzten zwei Hexagramme im Buch „Yijing", „Jiji" (既濟, nach der Vollendung) und „Weiji" (未濟, vor der Vollendung), kann man das bereits gut erkennen. Vgl. I Ging, 1973, S. 229ff..

[501] Vgl. Jin-Chang Cai, 1996, S. 23ff., 60f.; Kubny, 1995, Kap. 5; Ru-Bin Yang, 1993, Einführung, Kap. 2-4.

[502] Eigene Übersetzung. Konventionell wird dieser Satz folgendermaßen übersetzt: „Der Edle ist friedfertig, aber macht sich nicht gemein. Der Unedle macht sich gemein, aber ist nicht friedfertig." (zitiert nach Wilhelm, 1974, S. 137). Vgl. ferner auch Geldsetzer/Hong, 1998, S. 142f.. Anderswo sagte Konfuzius: „A gentleman (...) allies himself with individuals, but not with parties." (zitiert nach Waley, 1988, S. 197). Vgl. ferner Hall/Ames, 1987, S. 165ff.

[503] Zitiert nach Geldsetzer/Hong, 1998, S. 142.

Weil es die Zweiheit gibt, gibt es die Einheit. Gibt es keine Zweiheit, so gibt es auch keine Einheit."[504]

Auf den ersten Blick dürfte dieses auf der Unterscheidung Yin/Yang beruhende, einheitliche, aber zugleich die Heterogenität erlaubende oder sogar bewusst aufrechterhaltende Denkmuster gut mit der funktionalen Differenzierung auskommen, wenn es sich bei ihr um eine *polykontexturale Weltkonstruktion* aus bestimmten Perspektiven statt um eine „Realteilung" der Welt handelte. Die historische Wirklichkeit zeigt aber, dass dies ein falscher Eindruck ist. Außer mit der tatsächlichen Evolution der Gesellschaftsstruktur, die wir schon oben dargestellt haben, hatte die unzulängliche Entfaltung der funktionalen Differenzierung in China auch mit diesem Denkmuster selbst zu tun. Die vollkommene funktionale Differenzierung ist ein Fall der Polykontexturalität, wobei jede Kontextur auf der Grundlage einer *Binärwertigkeit*, des logischen Prinzips *„tertium non datur"*, entsteht. Das Dritte (z. B. ein anderer Wert oder eine Überlegung aus einer anderen Perspektive) erscheint deshalb für das Funktionssystem, zu dem es nicht gehört, unbedingt als *Rejektionswert*, der entweder völlig *ausgeschlossen*, in einen der Binärwerte der Codes dieses Funktionssystems *transformiert* werden muss oder nur auf der *Ebene des Programms eingeschlossen* werden kann.[505] In dem durch die Unterscheidung Yin/Yang gestalteten traditionellen holistischen Denkmuster fehlte es an dieser durch die Geschlossenheit der Codierung mitsamt einer geregelten Offenheit auf der Ebene der Programmierung geschaffenen Polykontexturalität und gab es nur, wenn man so sagen darf, eine *monokontexturale Polykontextualität*.[506] Die Unterschiede der Kontexte wurden zwar deutlich wahrgenommen und ernst genommen. Aber unabhängig davon konnte *alles* schließlich durch *eine und dieselbe* Unterscheidung Yin/Yang formuliert und in diese Monokontextur subsumiert werden. Das Yin und das Yang wurden also immer als Akzeptanzwerte anerkannt und überall verwendet. Noch wichtiger war, dass sie sowohl *unterscheidbar* als auch *untrennbar* waren. Sie *mussten* zwar unterschieden, *konnten aber nicht* voneinander getrennt werden.[507] Ein solches Yin/Yang-Konzept mitsamt der mit dem Qi-Konzept

[504] Zitiert nach Geldsetzer/Hong, 1998, S. 138. Ein gutes konkretes Beispiel sowohl für die Beziehung zwischen der Einheit und der Mehrheit als auch für die Bedeutsamkeit des Abwägens und die Eigenschaft der situationszentrierten Verhaltensweise ist, dass Konfuzius seinen Schülern unterschiedliche Antworten auf die Frage nach der Bedeutung des Kernbegriffs seiner Lehre, „Ren" (仁, Humanität), gab. Vgl. dazu Eno, 1990a, S. 5, 64ff.. Vgl. ferner auch die Diskussion der Formeln „Wurzel/Verzweigung" und „Substanz/Funktion" (體/用, Ti/Yong) bei Geldsetzer/Hong, a. a. O., S. 147ff..

[505] Normalerweise dürfte es um die Fälle des totalen, undifferenzierten Rejektionswertes oder des Teilrejektionswertes gehen. Das Funktionssystem bleibt also entweder im ersteren Fall völlig indifferent gegenüber dem dritten Wert von außen, oder übersetzt ihn im letzteren Fall gewaltsam in eine der zwei Seiten seines eigenen Codes. Die Aufnahme auf der Ebene des Programms betrifft dann den Fall des totalen, differenzierten Rejektionswertes. Aber auf jeden Fall wird ein dritter Wert in diesem Funktionssystem niemals wie eine einfache Kopie oder Transplantation akzeptiert. Vgl. dazu Günther, 1976, S. 349ff.; ders., 1979, S. 283ff.; Luhmann, 1990, Kap. 8 & 9; ders., 1997a, S. 748ff..

[506] Zur Unterscheidung der Polykontexturalität von der Polykontextualität vgl. auch Fuchs, 1992, S. 43ff..

[507] Es war deshalb kein Zufall, dass das Dingschema in China niemals eine so dominante Stelle wie im Westen erreichte, weil die „symbolische" konnexionistische Denkweise, bei der die Einheit und der Zusammenhang der Verschiedenen betont wurde, statt der „diabolischen", atomisierenden analytischen Denkweise in China bevorzugt wurde. Zur Unterscheidung zwischen Symbolon und Diabolon siehe Luhmann, 1994a, S.

verbundenen Vorstellung von der *Resonanz* und der *Wechselwirkung* machte es schwierig, eine durch die strenge Binärwertigkeit geschlossene Kontextur entstehen zu lassen, und verhinderte, dass sich eine Art der binären *Codierung* mit dem Universalitätsanspruch der Weltkonstruktion entwickelte. Deshalb verwundert es nicht, dass die Funktionssysteme in der traditionellen chinesischen Gesellschaft *trotz der Entwicklung der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien* auch nicht in die Phase der völligen Autopoiesis eintreten konnten.[508]

Trotz ihrer oberflächlichen Dichotomie ist die Unterscheidung Yin/Yang der seit der griechischen Antike im Westen üblicherweise beliebten binärwertigen Logik *nicht* gleichzusetzen. Statt von der Ausschließung des Dritten sprachen die alten Chinesen gerne von der *Entstehung und Emergenz des Dritten*, von einer neuen *Synthese* durch die Kombination und die Transformation der gegebenen Zweiheit. Die *Triade*, wie z. B. Himmel/Mensch/Erde und Yang/alle Dinge/Yin, wurde oft als ein idealer Zustand der Stabilität betrachtet. Zwischen der Einheit, Zweiheit und Dreiheit gab es auch nicht nur einen einzigen Modus der Beziehung, sondern viele Modi wie das Werden, die Transformation, die Koexistenz und die Umfassung.[509] Bei der auf der Grundlage der Unterscheidung Yin/Yang entstandenen Kontextur kamen vor allem die *Zeit*, der *Ort* und das *Werden* immer in Betracht.[510] Die Unterscheidung Yang/Yin konnte quasi unendlich den anderen Unterscheidungen wie z. B. Mann/Frau, Monarch/Untertan, oben/unten, Positivität/Negativität, Aktualität/Möglichkeit, Manifestation/ Latenz, Wirklichkeit/Virtualität analog sein. Durch eine solche komplizierte *Flexibilität* und *Verbindung miteinander* war die traditionelle chinesische Gesellschaft auch dazu in der Lage, mit der hohen gesellschaftlichen Komplexität umzugehen,[511] und war nicht unbedingt auf die funktionale Differenzierung angewiesen, deren Fähigkeit zur Reduktion der Komplexität erst

---

258.

[508] Zur ausschlaggebenden Rolle der Codierung für die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme und zum Problem der inkonsistenten Entwicklung zwischen Medien, Codes und Systembildungen vgl. Luhmann, 1994a, S. 245f.; ders., 1997, S. 387ff., 392f..

[509] Vgl. dazu z. B. Chi-te Hu , 1993, S. 90. Xi-Tai Qing, 1992, S. 76f., 94ff., 110f.. Jin-Chang Cai, 1996, S. 31, behauptet aber, dass das Wort Sheng (生) in diesem Zusammenhang meist nicht nach dem Denkmuster der Kausalität als Ursache oder Derivation verstanden werden dürfe. Stattdessen bedeutet es seiner Meinung nach, etwas vital zu ermöglichen.

[510] Das zeigte sich schon sehr gut im Buch „Yijing“. Der fundamentale Bestandteil dieses Zeichensystems wurde Yao** (爻) genannt Er bezeichnete einen Ort und konnte entweder durch einen gebrochenen oder einen durchgezogenen Strich, der später jeweils Yinyao und Yangyao genannt wurde, besetzt werden. Durch eine Kombination der drei Orte, die zugleich unterschiedliche Zeitpunkte in der Entwicklung vertraten, mit den zwei Modi der Besetzung der Werte entstanden dann acht basale Gua (卦), Trigramme, die acht natürliche Phänomene bzw. Eigenschaften „symbolisierten“. Mit einer Selbstanwendung oder Verdoppelung dieser Trigramme kam es dann zu vierundsechzig Gua, Hexagrammen, mit denen man die natürliche und die soziale Welt erklärte. Vgl. ferner I Ging, 1973; Li-chen Lin, 1995; Wilhelm, 1985.

[511] „[A] system is whole to the extent that its parts are *tightly interconnected*, that is, to the degree that it is difficult to find relatively independent subsystems. (...) An interesting corollary of this view is that a system with a strongly hierarchical organization will be less whole than a system with a strongly heterarchical organization.“ (zitiert nach Goguen/Varela, 1979, S. 41). Diesbezüglich war die durch die Unterscheidung Yin/Yang gestaltete Ordnung ein interessanter Fall. In ihr gab es enge interne Verbindungen. Von einer Heterarchie konnte aber noch nicht die Rede sein. Wir bezeichnen sie deshalb als monokontexturale Polykontextualität.

durch eine Kombination der Prägnanz der Binärwertigkeit einer Kontextur mit der Pluralität der Kontexturen erreicht wurde.[512]

Ein weiterer Nachteil für die Entwicklung der funktionalen Differenzierung ergab sich daraus, dass die Aufgabe der Reduktion der Komplexität unter der Leitung des Yin/Yang-Denkmusters normalerweise den *Menschen* oblag, weil diese Reduktion ein *holistisches Begreifen* und eine *multidimensionale Abwägung* darüber verlangte, was für eine Reaktion geeignet war und das richtige Maß hatte, und sie je nach den Situationen sehr unterschiedlich und deshalb *nicht programmierbar* war.[513] Man schätzte entsprechend die Rolle und die Aktivität der Menschen hoch ein und war wenig gewohnt, das Problem durch eine *Systembildung* und die Errichtung einer *Institution* zu lösen.[514] Man glaubte nicht, dass eine Institution allein aus sich heraus gut sein könne. Man ging wohl auch nicht von der unveränderlichen, objektiven „Natur" einer Sache aus und sah daher auch keinen Grund, diese zu untersuchen. Man wandte sich entsprechend mehr der *Sozialdimension* und weniger der Sachdimension in Bezug auf die Lösung der Probleme zu. An dem Umgang mit dem Thema der Knappheit ist dies leicht zu erkennen.[515]

Obwohl das Yin und das Yang im Prinzip als komplementär galten, fungierte das Yang, der „positive" Wert, oft und insbesondere dann, als es seit der Zhanguo-Periode langsam hypostasiert wurde, als der *Leitwert.*[516] Yin/Yang wurde dann auch zu einer Art des *Präferenzcodes*. Es kam nämlich zur *Selbstplacierung* des Codes in dem positiven Wert, die die Asymmetrie des Codes, die Differenz von positivem und negativem Wert benutzte und verstärkte.[517] Das trug dazu bei, dass Yin/Yang sich als eine gesellschaftsweite Codierung ausdifferenzierte oder sogar als eine *Supercodierung* fungierte und *orthogonal* zu den anderen, in den Funktionssystemen verwendeten Codierungen war. In den wirklichen gesellschaftlichen Operationen war die Präferenz manchmal sogar so stark verhärtet, dass das Yang als *Kriterium der Selektion* diente. Das war nicht überraschend, weil eine Entsprechung von Yang/Yin mit den Differenzen hauptsächlich/nebensächlich, aktiv/passiv und sogar gut/schlecht hinter der oberflächlichen Komplementarität steckte. Ein solcher Fall ergab sich ins-

[512] Ein moderner Versuch der Begründung der mehrwertigen Logik liegt in der Einführung des Konzeptes der „*Verteilung der Wahrscheinlichkeit*". Obwohl dieses Konzept nach der Meinung von Günter, 1976, S. 313ff., nicht als echte mehrwertige, nämlich polykontexturale binäre Logik angesehen werden kann, erhöht ein solches Konzept, das sich als mit der chinesischen Vorstellung von der Abwägung und der Suche nach dem richtigen Maß geistesverwandt ausnimmt, zweifellos die Fähigkeit des Umgangs mit der Komplexität.

[513] Vgl. dazu auch Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 22ff., 385f..

[514] Vgl. auch 2.5.3.

[515] Siehe dazu Chih-Chieh Tang, 2001a.

[516] Dafür war die Transformation der Beziehung zwischen dem Monarchen und den Beamten von einer relativistischen zu einer absolutistischen Art mit der Substitution des Feudalismus durch das bürokratische Reich ein gutes Beispiel. Ebenfalls kam es zu einer solchen Präferenzcodierung bei dem originär auch als komplementär angesehenen Denkmuster Ben/Mo (Wurzel/Verzweigung), wenn es auf die Beziehung zwischen der Agrarproduktion und dem Handel angewandt wurde. Siehe oben 2.3.5. und 2.4.1.

[517] Die Einheit des Codes, die eigentlich in einer Form mit zwei Seiten besteht, wird dabei nur durch eine Seite repräsentiert. Das Paradox wird aber nicht thematisiert und bleibt latent. Vgl. dazu z. B. Luhmann, 1990, S. 82; ders., 1997, S. 369f..

besondere dann, wenn die gesellschaftlichen Praxen oder die Institutionen *formalisiert* wurden. Das Ideal der „Harmonie trotz der Differenzen" degenerierte z. B. zur Suche nach einer oberflächlichen Harmonie, ohne dass man die bedeutsamen Differenzen bzw. Widersprüche koordiniert oder gelöst hätte. Die Phänomene der Erstarrung und der Formalisierung führten dann weiter zur Entstehung der *Yin/Yang-Dualstruktur*, also zur *Entkoppelung* der Yin- und der Yang-Seite.[518]

Diese Entkoppelung wurde *seit der Song-Zeit* besonders vorherrschend, sofern das politische System gegenüber der stärkeren funktionalen Differenzierung trotz der Beibehaltung seiner Position als Herrschaftszentrum in der Tat nicht mehr fähig war, die Gesellschaft zu integrieren. Aufgrund eines Zusammenwirkens der oben diskutierten Veränderung im politischen und im intellektuellen Bereich übernahm die *Moral* dann die Rolle des Hauptmechanismus der gesellschaftlichen Integration. Aber die Moral selbst „hat einen *Präferenzcode* entwickelt. Die Kommunikation, die etwas als gut bzw. als schlecht bezeichnet, ist eine gute Kommunikation."[519] Unter der Regulierung durch eine gesellschaftlich einheitliche moralische Zumutung hatte die Gesellschaft weder eine gute Chance, zu einer nicht an der Einheit, sondern an der Differenz orientierten funktionalen Differenzierung zu gelangen, noch die Fähigkeit, mit der hohen gesellschaftlichen Komplexität umzugehen. Die komplizierte gesellschaftliche Wirklichkeit zwang dann dazu, trotz der Bemühung um die Aufrechterhaltung der Einheit auch die *Differenz* und die *Sachlichkeit* zu berücksichtigen. Infolgedessen kam die Yin/Yang-Dualstruktur auf, die aus der *privaten, tatsächlichen* bzw. die *Existenz der Differenzen anerkennenden* Yin-Seite und der *öffentlichen, nominellen* bzw. *sich an der Einheit orientierenden* Yang-Seite bestand. Dadurch konnte die Gesellschaft einen Zusammenbruch der gegebenen Ordnung und Weltanschauung vermeiden und zugleich mit den wirklichen Probleme und Bedürfnissen umgehen.

Diese Dualstruktur kann mit der traditionellen chinesischen Redewendung *Yangfeng-Yinwei* (陽奉陰違, öffentlich konform, aber tatsächlich abweichend) zusammengefasst, darf aber *nicht* missverständlich mit ihrer ursprünglichen, engeren Bedeutung der Scheinheiligkeit oder der Vortäuschung der Gefügigkeit gleichgesetzt werden. Es ging primär nicht um den persönlichen Charakter und die persönliche Integrität,[520] sondern um einen durch die gesellschaftlichen Strukturen bedingten, *umfassend verwendeten Mechanismus für die Reduktion*

---

[518] Unsere Auffassung dieser Dualstruktur beruht hauptsächlich auf der Arbeit von Chuan-Xiong Zhou, 1995. Zhou hält aber anscheinend diese Entkoppelung für eine alte „eigene" chinesische Tradition und thematisiert nicht ihren Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Strukturwandel. Es ist außerdem hervorzuheben, dass diese Entkoppelung der zwei Seiten, so wie die Beziehung zwischen Yin und Yang im Allgemeinen, nicht als Trennung begriffen werden kann.

[519] Zitiert nach Luhmann, 1997, S. 370 (Hervorhebung von mir).

[520] Das spiegelte sich deutlich darin wider, dass die äußerlich anpassungsfähige, aber zugleich innerlich rechtschaffene Persönlichkeit, „Waiyuan-Neifang" (外圓內方), statt der reinen Integrität ohne Kompromissraum, der Glätte ohne Prinzip und der äußerlichen Aufrichtigkeit mit einer innerlichen Geschmeidigkeit in China gelobt wurde. Betont und gelobt wurde also, wie anderswo, eine Flexibilität, eine situationsangemessene, maßvolle Reaktion.

*der Komplexität.* Die Unterscheidung und die Entkoppelung der Yin- und der Yang-Seite betrafen auch nicht nur den Begriff „*impression management*" und die Unterscheidung „*front/ back-stage*" bei Goffman,[521] sondern vor allem auch die Unterscheidung „*Unsrige/Außenstehende*", die mit der „*Renqing*" (人情, persönliche Beziehung, Weltgewandtheit, universale menschliche Gefühle) in engem Zusammenhang stand,[522] dem *Muster der differentialen Ordnung*, „Chaxu-Geju", entsprach und für die Reduktion der Komplexität wesentlich war.

Je nach der Definition einer Situation als Yin- oder Yang-Seite wurde von jemandem erwartet, sich nach einem der unterschiedlichen Standards zu verhalten und aufgrund unterschiedlicher Logiken miteinander umzugehen.[523] Auf der offiziellen, öffentlichen und meist unvermeidlich oberflächlichen *Yang-Seite* herrschten die *orthodoxe konfuzianische Weltanschauung* und die Ordnung der Regierung durch die Li (禮) und die moralischen Vorbilder. Konflikte, Interessen, Korruption, Sexualität etc. wurden dabei im Allgemeinen als etwas Schlechtes oder Böses diskriminiert und mussten möglichst vermieden werden. Die private *Yin-Seite* war dagegen ein sehr variables Feld. Man verhielt sich auf ihm entsprechend flexibler. Dabei konnte die *funktionale* und *sachliche Logik* oft ein größeres Gewicht im Vergleich mit der von einer einheitlichen Moral bestimmten Yang-Seite haben, weil man sich hier mehr um die Effizienzen und die wirklichen Effekte kümmerte. Allerdings spielte die *persönliche Beziehung* dabei üblicherweise – vor allem *innerhalb des Kreises der „Unsrigen"*, dessen Grenze aber je nach den Kontexten *variierte* – eine entscheidende Rolle, denn die auf der Yang-Seite unlösbaren, wirklichen Probleme mussten und konnten meist mit Hilfe dieses sozialen Kapitals auf der Yin-Seite effizient und zufriedenstellend gelöst werden. Das konnte dann zu einer Folge führen, die der funktionalistischen Forderung *nicht* entsprach, z. B. im bürokratischen Bereich zu dem wegen dieser Dualstruktur fast unvermeidlichen Übel, dass Beamte einander in Schutz nahmen. Andererseits war die Überlegung über die persönliche Beziehung nicht selten der funktionalen Logik *untergeordnet.* Das verkörperte sich am deutlichsten im wirtschaftlichen Bereich. Dort kam es zwar auch zu einer rein freundlichen Aushilfe auf der Grundlage der persönlichen Beziehung. Häufiger war aber ein von der Logik des Profits geleitetes und zugleich mit dem Faktor der persönlichen Beziehung vermischtes Muster.[524] Die persönliche Beziehung selbst galt sogar, vor allem langfristig, als eine unentbehrliche Investition, weil sie den wirklichen Profit realisieren und noch erhöhen konnte. Ob

[521] Siehe ders., 1972, insb. S. 32ff., Kap. 3 & 6.

[522] Wir kommen erst in 2.5.3. auf das Thema „Renqing" zurück.

[523] Die Definitionen der Situation zwischen den Kommunikationspartnern stimmten natürlich nicht immer überein. Das erhöhte dann die Bedeutsamkeit der Abwägung und verfestigte die Unverzichtbarkeit der Rolle des Menschen in Bezug auf die Reduktion der Komplexität. Die Reduktionsleistung der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, die zur Definition der Situation beitragen sollten, wurde deshalb auch beschränkt.

[524] Wie ein Geschenk erzeugte die persönliche Beziehung, „Renqing", eine Verbindung zwischen der instrumentalen und der expressiven Beziehung und hatte deshalb dann den größten Spielraum, wenn die Beteiligten der Interaktion weder intime Familienangehörige noch völlig unbekannte Fremde waren. Vgl. auch Kwang-kuo Hwang, 1987, S. 952. Zur Rolle der persönlichen Beziehung im heutigen Wirtschaftsleben in Taiwan siehe z. B. Jie-Xuan Chen, 1995, insb. Kap. 7 & 8.

das Prinzip der funktionalen Differenzierung befolgt wurde, hing also vom *Ergebnis der Abwägung* ab. Von der funktionalen Differenzierung als primärer Form der Systemdifferenzierung konnte deshalb keine Rede sein. Im Vergleich mit der tiefeingewurzelten Yin/Yang-Dualstruktur war sie auf jeden Fall sekundär.

Das oben diskutierte Phänomen, dass die Regierung nominell alles unter ihre Kontrolle brachte, aber in der Tat zuließ, dass die Korporationen der Händler im Bereich der Wirtschaft und die Gentry auf den lokalen Ebenen die Macht der *Selbstverwaltung* ausübten, und die *informale*, aber *folgenreiche Macht* der Xuli konnten beide als Abbilder dieser Dualstruktur betrachtet werden. Die *Tabuierung der Sexualität* in öffentlichen Situationen und im öffentlichen Diskurs seit der Song-Zeit war dann ein gutes Anzeichen für das durch den *gesellschaftlichen Strukturwandel* begünstigte Vorherrschen dieser Dualstruktur.[525] Noch auffallender und sogar bis heute bemerkenswert war und ist das Problem der *Korruption*. Wie erwähnt, wurde sie als *illegitim* betrachtet, *aber primär nur auf der Yang-Seite*. Um die Aufgaben der Verwaltung zu erfüllen und die Amtsausgaben zu finanzieren, konnte ein integrer Beamter im traditionellen bürokratischen Reich schon wegen seines unzureichenden Gehalts nicht umhin, zusätzliche Abgaben zu erheben, was nach dem strengen Maßstab der Yang-Seite schon als Korruption betrachtet werden konnte. Diese „begründbare" sowie die aus reinem Eigennutz unter dem Tisch laufende Korruption wurde aber dann *toleriert*, wenn das stillschweigende Einverständnis oder die Konventionen *nicht öffentlich verletzt* wurden. Aufgrund dieser „Mittäterschaft" wurde die Korruption meist nicht aufgedeckt, außer wenn es um heftige persönliche Kämpfe ging und man eine radikale Maßnahme auch um den Preis von Verlusten für beide Seiten ergreifen wollte.

Diese stillschweigend akzeptierte Erwartungsstruktur war *omnipräsent* und *stabil*. Die Eigenschaft der *Latenz* schützte sie gerade vor der Kritik und machte sie einflussreich. Sie scheint aber noch keine Ordnung gewesen zu sein, die auf der *Kontingenz* beruhte, obwohl sie ständig Kontingenz erzeugte und dem Menschen die Existenz derselben bewusst machte. Es wurde immer geglaubt, dass hinter den wechselhaften Phänomenen eine dem Dao entsprechende normale, harmonische Ordnung existiere. Auch galt die Unterscheidung Yin/Yang als universal geltendes Beobachtungsschema. Jene Erwartungsstruktur stand einem *partikularistischen Universalismus* näher. Die partikularistische Orientierung verlieh ihr zwar Dynamik und die Fähigkeit zum Umgang mit hoher Komplexität. Der Aspekt des Universalismus hinderte sie aber paradoxerweise, sich zur modernen polykontexturalen, kontingenten Ordnung zu entwickeln, weil er eine Art von monokontexturalem Universalismus blieb.

### *2.5.3. Der Personenbezug, der Familismus und die persönliche Beziehung*

In China kam es zwar sehr früh zu einer sich an der Funktion orientierenden Systemdifferen-

[525] Vgl. dazu Ben-Rui Jai, 1993, S. 604ff.; ders., 1999a, Kap. 4, insb. S. 85ff.; Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 326ff..

zierung. Die Gliederung und die Hierarchie der *vier Typen des Volkes* weisen aber deutlich darauf hin, dass die damalige funktionale Differenzierung, obwohl sie doch auf einer Differenzierung der *Sektoren* beruhte, eine große Überschneidung mit der Differenzierung der *Schichten* hatte und schwer von dieser zu unterscheiden war.[526] Vor dem gesellschaftlichen Strukturwandel zwischen der Tang- und der Song-Zeit entsprach diese gesellschaftliche Selbstbeschreibung, die sowohl im Aspekt der Stratifikation als auch im Aspekt der Funktionsbereiche eine *hierarchische Ordnung* artikulierte, im großen und ganzen noch der Wirklichkeit, obwohl mit der Entstehung der neuen Berufe bzw. Status in der Tat schon nicht mehr die ganze Bevölkerung in die traditionellen vier Typen des Volkes eingeschlossen werden und der einzelne Händler oft einen dem Status der Händler als Schicht nicht entsprechenden Einfluss haben konnte. Die Divergenz zwischen den Prinzipien der zwei Formen der Systemdifferenzierung wurde noch nicht deutlich wahrgenommen und führte deshalb auch nicht zum heftigen Konflikt.

Mit der stärkeren Ausdifferenzierung des Wirtschafts- und des Religionssystems etc. in der Tang- und der Song-Zeit wurde die Überschneidung zwischen den Differenzierungen von Sektoren und Schichten *gelockert*. Es kam zu einer breiteren Differenzierung von *komplementären Rollen* wie Verkäufer/Kunde und Mönch/Laie in den Funktionsbereichen, wobei oft eine Asymmetrie impliziert war.[527] Man *wechselte* dann ständig zwischen den unterschiedlichen Rollen und übernahm in den meisten Zeiten die Rolle des „*Publikums*", also die schwache Seite in dem asymmetrischen Paar der komplementären Rollen. Weder blieb man nun nur in einem festen Sektor, noch war die Interaktion zwischen den Angehörigen der unterschiedlichen Schichten unnormal und wurde wie früher auf bestimmte Orte, z. B. den Haushalt, beschränkt. Die Konsistenz bzw. der Zusammenhang zwischen den Rollen, die eine Person hatte und haben konnte, ging verloren. Die *Trennung zwischen der Person und der Rolle* wurde also verstärkt. Zugleich nahm auch die *interne Differenzierung* innerhalb der traditionellen vier Typen des Volkes zu. Unter einem bestimmten Blickwinkel konnte der Unterschied zwischen den reichen Beamten und den armen Gelehrten – sowohl für damalige Handelnde, als auch für heutige Beobachter – größer als derjenige zwischen ihnen und den reichen Händlern sein. An die Stelle des relativ homogenen Standes der Gelehrten-Lineagen, der eine Überlegenheit zugleich *in allen Bereichen* hatte, trat die durch Eliten *aus den unterschiedlichen Bereichen* konstituierte, heterogenere Gentry als Oberschicht. Die Macht, das Ansehen und der Reichtum wurden als unterschiedliche Standards der Bewertung des gesellschaftlichen Status voneinander getrennt. Die Konvertibilität zwischen ihnen wurde auch schwerer und indirekter. Infolgedessen gab es eigentlich *keine gesellschaftsweite konsequente* Statushierarchie mehr.

---

[526] Diese Überschneidung stellte eine unübersehbare Unzulänglichkeit der Entwicklung der funktionalen Differenzierung dar. Denn die Modernisierung kann, wie Holmes, 1987, S. 17, richtig betont, „als Prozess zunehmender Differenzierung nicht angemessen verstanden werden. Stattdessen muss Modernisierung im Sinne einer relativen Gewichtsverlagerung von Schichten auf Funktionsbereiche begriffen werden, als Übergang vom Primat der Trennung von Klassen zum Primat der Trennung von Sektoren."

[527] Zur komplementären Rolle vgl. Luhmann, 1982, S. 236, 243; ders., 1990d, S. 236f..

Trotzdem wurde an der Hierarchie Gelehrter/Bauer/Handwerker/Händler nicht nur weiter auf der *semantischen* Ebene festgehalten, sondern sie galt auch noch – sicherlich in einem begrenzteren Ausmaß als früher – als Erwartungsstruktur auf der *operativen* Ebene. Das weist darauf hin, dass die Trennung zwischen Person und Rolle einerseits und zwischen den Differenzierungen von Sektoren und Schichten andererseits *nicht gründlich genug* war. Ein möglicher Grund ist darin zu sehen, dass die Bildung und Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung ebenfalls nach einem alles umfassenden und zugleich lückenhaften Denkmuster, das einen engen Zusammenhang mit dem Beobachtungsschema Yin/Yang aufwies und überall angewandt wurde,[528] thematisiert wurde. Indem es notwendig war, ein holistisches Bild zu gewinnen, wurden Nuancen vernachlässigt und beträchtliche Unklarheiten zugelassen, so dass das holistische Bild der Wirklichkeit in vielerlei Hinsicht nicht entsprach. Mit der Erhöhung der gesellschaftlichen Komplexität schöpften die vier Typen des Volkes z. B. offensichtlich nicht alle Berufe bzw. Status aus.

Daneben dürfte die Unzulänglichkeit der beiden obigen Trennungen damit zu tun gehabt haben, dass der *Personenbezug* unter dem Einfluss der Tradition des Familismus und des oben dargelegten Yin/Yang-Denkmusters immer als ein wichtiger, Komplexität reduzierender Mechanismus fungierte. Im Feudalismus der Zhou-Zeit wurde die Gesellschaft von der Familie über die Lineage und den Staat bis zum Reich („Tianxia") *Ebene für Ebene* streng organisiert. Aufgrund dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit betrachtete der Konfuzianismus die persönliche moralische Kultivierung, das Haushalten der Familie und die Verwaltung des Staates als konsequent zu bewerkstelligende Aufgaben der Gelehrten. Nicht nur wurde der Staat als eine Erweiterung und Aggregation der Familien und die familiäre Ethik als die Grundlage der politischen Ethik angesehen, sondern es wurde auch keine *vermittelnde Ebene* zwischen der Familie und dem Staat für nötig gehalten.[529]

Seit der Entstehung der Gesellschaft des „Bianhu-Qimin" existierten zwar Gruppen bzw. Vereine, die sich auf dieser Ebene befanden.[530] Sie wurden aber meist entweder aufgrund der *Primärgruppen* oder nach dem Muster der *Quasi-Verwandten,* also nach einer Imitation der Verwandtschaft, organisiert und leisteten deshalb keinen großen Beitrag zur Entstehung einer völlig freiwilligen, unpersönlichen, sich rein an einer spezifischen Funktion orientierenden Organisation, die eine Bedeutsamkeit auf der Ebene zwischen der Interaktion und der Gesellschaft gehabt hätte. Später entstanden mannigfaltige Arten von *Korporationen*, die deutlicher zu einem bestimmten Zweck organisiert wurden und eine stärkere funktionale Spezifikation hatten. Trotzdem blieben sie *multifunktionale* Einheiten und betteten sich zugleich in die unterschiedlichen Kontexte ein. Man nahm an diesen Korporationen auch nicht nur mit der

---

[528] Vgl. dazu Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 42ff., und 2.5.2.

[529] Vgl. dazu Chi-nan Chen, 1998, Kap. 6 & 7; Eno, 1990a, S. 70ff.; Geldsetzer/Hong, 1998, Kap. 1; Hall/Ames, 1987, S. 114ff.. Siehe ferner auch 2.2.5. und 4.2.2.

[530] Zu solchen freiwilligen Vereinen in der Han-Zeit vgl. Zheng-Sheng Du, 1992, S. 953ff.; Yi-Tian Xing, 1992.

Rolle, sondern auch mit der *Person* teil.[531] Von einer Organisation im modernen Sinne, die aus den Entscheidungen besteht und die Mitgliedschaft als Entscheidungsprämisse voraussetzt, konnte aber nie die Rede sein.

Hinter der relativen Unterentwicklung der Organisation und dem Faktum, dass die Person in den gesellschaftlichen Kommunikationen immer als ein wichtiger Bezugspunkt diente, steckten tiefverwurzelte Vorstellungen wie die folgende: „Es gibt wohl Männer, die öffentliche Ordnung schaffen, aber keine Gesetze (fa, 法), welche von sich aus öffentliche Ordnung brächten. (...) Gesetze (fa) stellen sich nicht von selber auf, und die Regeln der Billigkeit (lei, 類) wenden sich nicht von selber an. Vielmehr kommen beide (die ‚fa' und die ‚lei') nur in Anwendung, wenn sie „ihren Mann" finden und ohne ihn bleiben sie wirkungslos. Die Gesetze sind der keimhafte Beginn der öffentlichen Ordnung, die Edlen aber der Ursprung der Gesetze."[532] Man glaubte also eher an die Wirkung des *Menschen* und dachte, dass dieser eine wesentlichere Rolle im Vergleich zur *Institution* bzw. *Organisation* habe.[533] Das traf erst recht zu, nachdem die neukonfuzianische Lehre, welche die Wirkung der Integration der Moral hervorhob, in der Song-Zeit zur vorherrschenden Meinung geworden war. Und wie erwähnt, wurde die Aufgabe der Reduktion der Komplexität unter dem Einfluss des Yin/Yang-Denkmusters hauptsächlich dem Menschen überlassen.

Nach dem Yin/Yang-Denkmuster konnte das Glück allerdings das Pech mit sich bringen, sowie der Gewinn umgekehrt auch auf höchstes Pech folgen konnte.[534] Die Erkenntnis der Kontingenz, dass jeweils auch anderes möglich war und sich alles immer je nach Zeit, Raum und Situation veränderte, erweckte leicht ein Gefühl der Unsicherheit und Ungewissheit, insbesondere dann, wenn man ständig mit dem Druck der nicht programmierbaren, daher geistig beanspruchenden, Abwägung konfrontiert wurde und ihre Konsequenz nicht mit Sicherheit voraussehen konnte. Man neigte dann dazu, *persönliche Beziehungen* zu suchen und zu bilden, um den *Kreis der „Unsrigen"*, innerhalb dessen man sich gegeneinander offenherzig und vertrauenswürdig verhalten konnte, zu erweitern und dadurch einen stabilen Anhalt zu finden.[535] In der nach dem Muster der differentialen Ordnung gestalteten traditionellen chinesischen Gesellschaft war die *Familie* ohne Zweifel der nächste und engste Kreis der Unsrigen. Sie war nicht nur eine Lebensgemeinschaft, sondern unter dem Einfluss der religiösen Vorstellung von der Vergeltung auch eine *Schicksalsgemeinschaft*.[536] Das verhinderte zwar nicht unbe-

[531] Zu erwähnen ist, dass es sich hier primär um die unterschiedlichen Gesichtspunkte der Identifikation von Erwartungszusammenhängen, statt um das konkrete psychische System bzw. den ganzen Menschen handelt. Vgl. dazu Luhmann, 1988, S. 429f..

[532] Zitiert nach Köster, 1967, S. 151f. (Ergänzung der Zeichen von mir).

[533] Vgl. dazu ferner Hao Chang, 1992, S. 28ff., 40ff.; James T. C. Liu, 1997, S. 356f..

[534] Die Erkenntnis einer solchen Kontingenz wird z. B. in den folgenden zwei Zitaten deutlich: „Erst Stockung, dann Heil" (zitiert nach dem „I Ging", 1973, S. 68). Und: „Das Leid ist es, von dem das Glück abhängt. Das Glück ist es, auf das das Leiden lauert." (Zitat aus dem Buch „Laozi", nach Wilhelm, 1921, S. 63. Als eine andere Übersetzung vgl. Knick, 1988, S. 80).

[535] Vgl. dazu Xiaotong Fei, 1992, Kap. 4 & 5; Greenblatt, 1982; Saari, 1982; Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 96ff., 385ff..

[536] Siehe dazu 4.1.3. und 4.3.2.

dingt die Freiheit und die Entwicklung des Individuums, verstärkte aber sicherlich die Kohäsion der Familie, machte sie zu einer wichtigen, handlungsfähigen Einheit und ließ sie zu einer beliebten Adresse der Zurechnung in den gesellschaftlichen Kommunikationen werden. Die mit der Familie verbundene *„Herkunft*" als ein soziales Kapital verlor deshalb niemals an Bedeutung. Die Trennung zwischen der Person und der Rolle einerseits und zwischen den Differenzierungen von Sektoren und Schichten andererseits konnte sich daher auch nicht komplett durchsetzen.

Entsprechend konnte die mit der Entstehung der komplementären Rollen in den verschiedenen Funktionsbereichen sich komplettierende Norm der Gleichheit auch keinen dominanten Einfluss gewinnen.[537] Stattdessen wurden die *Reziprozität* und eine Art des *„Universalismus des Partikularismus*" im Anschluss an die Vorstellung von der persönlichen Beziehung, „Renqing" (人情), und an das Muster der differentialen Ordnung immer weiter als Leitideen festgehalten. Nach der traditionellen chinesischen Vorstellung ging es bei der „Renqing" nicht nur um die Reziprozität, um eine Art des *sozialen Tausches*, sondern schließlich auch darum, *ob man als „Mensch" qualifiziert und anerkannt war.*[538] Schon in der Zhanguo-Periode übte Menzius z. B. die folgende Kritik: „Yang's principle is – "each one for himself," which does not acknowledge *the claims of* the sovereign. Mo's principle is – "to love all equally," which does not acknowledge *the peculiar affection due to* a father. But to acknowledge neither king nor father is to be in the state of a beast."[539] Zugleich behauptete Menzius aber: „All men have a mind which cannot bear *to see the sufferings of* others." Die Konfuzianer im Besonderen und die alten Chinesen im Allgemeinen vertraten also im Vergleich mit der westlichen Tradition einen eigentümlichen „Universalismus". Danach wurde *unterschiedliche Behandlung* je nach den Graden der Intimität und der Vertrautheit als selbstverständlich und normal angesehen, weil das den *natürlichen menschlichen Gefühlen*, also „Renqing", entsprach. Gerade daraus ergab sich die Erwartungsstruktur der *differentialen Ordnung*, „Chaxu-Geju".[540]

Wenn die Chinesen jemanden beschimpften, dass er kein „Mensch" sei, bedeutete das, dass sein Verhalten nach den als universal gedachten „menschlichen Gefühlen", also „Renqing", nicht akzeptabel war. Man definierte den Unterschied zwischen Menschen und Tieren also immer aus dem *kulturellen* und zwar dem *ethischen* Aspekt. Im Gegensatz zu den rein persönlichen und, wenn man so will, instinktartigen Gefühlen war die „Renqing" ein *soziales* Faktum und in vielerlei Hinsicht ein sozial konstruiertes und „zivilisiertes" Gefühl. Die „Ren-

[537] Zum Zusammenhang der Gleichheitsnorm mit der funktionalen Differenzierung vgl. Holmes, 1987, S. 17.

[538] Zu den Themen „Renqing", „Guanxi" (關係), „Mianzi" (面子, Gesicht) usw. vgl. z. B. Jie-Xuan Chen, 1995, Kap. 7 & 8; Jie-Xuan Chen/Cheng-Shu Kao, 1991; Greenblatt, 1982; Kwang-kuo Hwang, 1987; Jacobs, 1979; ders., 1982; Ambrose Yeo-chi King, 1991; Saari, 1982; K. S. Yang, 1995, Kap. 4-11; Mayfair Mei-hui Yang, 1994, insb. Kap. 3.

[539] Dieses und das nächste Zitat aus Legge, 1970, S. 282, 201.

[540] Vgl. dazu Xiaotong Fei, 1992, Kap. 4; Ambrose Yeo-chi King, 1985; ders., 1991, S. 65ff., Roetz, 1992, S. 207ff..

qing" bedeutete deshalb im übertragenen Sinne auch die *Weltgewandtheit*. Wenn ein Mensch gegen die Sitten verstieß, wurde er als Ignorant bezüglich der „Renqing" kritisiert und so betrachtet, als ob er nicht dazu in der Lage wäre, persönliche Beziehungen zu pflegen und ein normales soziales Leben zu führen. Im extremen Falle durfte man ihn sogar auch nicht als „Menschen" behandeln, weil man glauben konnte, dass er sich schon selbst seiner Rechte als Mensch beraubt habe.[541]

Insofern gab es zwar einen gesellschaftlichen Druck bezüglich der Kenntnis der Sitten und der Weltgewandtheit. Ob ein konkretes Spiel des sozialen Tausches, der „Renqing", in Gang gesetzt wurde, hing aber immer von der Abwägung und der Entscheidung der *Beteiligten* ab.[542] Die Bildung der „Renqing" im Sinne der persönlichen Beziehungen war also *weder spontan noch zügellos*. Dies wollen wir im Anschluss an Heiders Theorie von Medium/ Form erklären.[543] Danach können die mannigfaltigen *„Beziehungen"* (關係, Guanxi) als *lose gekoppeltes Medium* betrachtet werden, und es gibt eigentlich auch *keine besondere Voraussetzung* für die Entstehung der Beziehungen. Sie können sowohl auf einer nicht veränderlichen biologischen Tatsache, z. B. der Verwandtschaft, oder auf einer sozialen Tatsache, z. B. der Beziehung von Landsleuten oder Kommilitonen, als auch auf einer zunächst zufälligen Begegnung beruhen. Der von modernen Wissenschaftlern induzierte Faktor der „Gemeinsamkeit" von irgend etwas bietet in der Tat nur einen leichteren Zugang und ist weder die notwendige noch die hinreichende Bedingung für die Bildung einer persönlichen Beziehung.[544] Der Kernpunkt liegt in jedem Fall in der Aufrechterhaltung und dem Management der reziproken Beziehungen und darin, eine relativ *feste Form* durch die *Akkumulation* der Interaktion und der Beziehung aus den lose gekoppelten Beziehungen herauszukristallisieren. Diesbezüglich ist die „Renqing" (hier: die *Pflicht zur Dankbarkeit* wegen der Güte bzw. des Gefallens des anderen Menschen) eine *Zweitcodierung* von Guanxi (mit Beziehung/ohne Beziehung) und reguliert den Einfluss der Beziehungen, die sowieso existieren oder mit Absicht erzeugt werden können.[545] Erst dann, wenn man fühlt, dass man jemandem Dank schuldig ist oder

---

[541] Vgl. Ambrose Yeo-chi King, 1991, S. 73ff.. Die „Renqing" war deshalb der Kern der „Lijiao". Vgl. dazu 4.2.6.

[542] Schon Wrong, 1961, warnt vor der Tendenz der „oversocialized conception of man" in der modernen Soziologie. In Bezug auf die Yin/Yang-Dualstruktur trifft diese Warnung erst recht zu, weil sie ohnehin eine stillschweigende Ordnung ist. In dem offiziellen, öffentlichen Erziehungssystem wurden nur die mit der Yang-Seite übereinstimmenden Lehren und Gedanken gelehrt. Man bemerkte die Existenz dieser Dualstruktur und lernte ihre unterschiedliche Praxislogiken eher durch eigene Erlebnisse und Beobachtungen im konkreten täglichen Leben. Insofern konnte die „Sozialisierung" dieser unterschiedlichen Praxislogiken niemals perfekt sein. Vgl. dazu Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 372ff..

[543] Vgl. Heider, 1959. Selbstverständlich ist unsere Unterscheidung von „Guanxi" und „Renqing" hier eine Konstruktion zweiter Ordnung und entspricht nicht immer den umfangreichen, variablen und ambivalenten täglichen Verwendungen dieser Ausdrücke.

[544] Zur Betonung der „Gemeinsamkeit" als Basis von „Guanxi" siehe z. B. Jacobs, 1976, S. 80ff.; ders., 1982; Mayfair Mei-hui Yang, 1994, S. 111ff..

[545] Auf Chinesisch bezeichnet man den Versuch bzw. das Verhalten, eine Beziehung zu einer (meist einflussreichen) Person anzuknüpfen oder weitreichende Beziehungen anzustreben, als „la Guanxi" (拉關係), „pan Guanxi" (攀關係), „pan Jiaojing" (攀交情) usw..

eine Freundschaft mit ihm unterhält, kann die persönliche Beziehung eine tatsächliche Auswirkung haben.[546] Dabei spielen der *materielle Tausch* und die *Reziprozität in der Sozialdimension* eine große Rolle und verflechten sich miteinander. Sie können aber einander *weder* ersetzen *noch* reduzieren.

So wie Yin/Yang zu den Codierungen der Funktionssysteme querstand, waren die persönlichen Beziehungen als ein Medium auch *orthogonal* zu den symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien der Funktionssysteme. Denn es handelte sich dabei immer um das *persönliche Vertrauen* und darum, mit dem traditionellen chinesischen Ausdruck formuliert, ob man miteinander geistesverwandt war oder aufgrund des ähnlichen bzw. passenden „Qi und Geruches" *miteinander gut auskommen* konnte (氣味相投, Qiwei-Xiangtou). Die „Renqing" als persönliche Beziehung hatte also eine *eigentümliche Logik und Eigendynamik* und gehörte nicht zu einem bestimmten Funktionssystem. Ihre Funktion konnte auch nicht durch irgendein Funktionssystem völlig übernommen oder ersetzt werden, obwohl sie als Medium doch auch den Funktionssystemen zur Verfügung stehen konnte. Das Schenken des persönlichen Vertrauens beruhte zwar oft auf der Vertrautheit mit jemandem aufgrund der mit ihm gemachten Erfahrungen. Aber Vertrauen war auf jeden Fall immer in die *Zukunft* gerichtet und *riskierte* deshalb eine Bestimmung der Zukunft.[547] Der Genuss des Vertrauens eines anderen Menschen erzeugte in der persönlichen Beziehung dann eine Art Zumutung der Pflicht zur Dankbarkeit, die *nicht* einfach durch eine materielle Gegenleistung gelöst werden konnte. Sie bildete eher den Kern des Druckes der „Renqing". Deshalb war das Gefühl des *Verrates*, das durch den *Missbrauch* des Vertrauens seitens der anderen an der persönlichen Beziehung Beteiligten – die in dieser Situation fast ohne Ausnahme als Freunde bezeichnet wurden – geweckt wurde, am schwersten zu ertragen und vor allem *nicht* durch materielle Interessen auszugleichen.[548]

Parallel dazu waren die Chinesen sehr besorgt um ihr „*Gesicht*" (面子, Mianzi). Es handelte sich dabei nicht nur um einen *externen* Aspekt, z. B. um das soziale Prestige und die Er-

---

[546] Hier kann es natürlich zu einer Divergenz zwischen den Definitionen der Beteiligten kommen, so wie es zu einer Divergenz in Bezug auf die Definition der Yin- bzw. der Yang-Seite unter den Beteiligten kommen kann.

[547] Zum Unterschied zwischen der Vertrautheit und dem Vertrauen vgl. Luhmann, 1989, S. 17ff..

[548] Diese Auffassung beruht auf einer Anregung von Kuei-Hsien Lu. In einem ähnlichen Sinne schreibt Misztal, 1998, S. 177, folgendes: „[P]eople see the *violation of confidentiality* as the main risk, while they appreciate the cognitive and affective support provided by friendship." (Hervorhebung von mir). In der täglichen Sprache wurde Yiqi (義氣, Kameradschaft oder Treue) als die wichtigste Sache unter Freunden betont. Vgl. auch Mayfair Mei-hui Yang, 1994, S. 119ff.. Unter dem Umstand, dass man die Unterscheidung Unsrige/Außenstehende immer berücksichtigte und der Kreis der Unsrigen eine Gruppe mit starker affektiver Solidarität war, könnten kleine Reibereien zwischen den einzelnen Mitgliedern der unterschiedlichen Personengruppen, unterschiedlichen Kreisen der Unsrigen, sich zum ernsten und schwer zu lösenden Konflikt entwickeln. Dabei kümmerte man sich oft primär um die Sozialdimension statt um die Sachdimension des Konfliktes, also darum, ob der Betroffene ein Mitglied des Kreises der Unsrigen war, statt darum, ob er schuldig war. Ohne Zweifel handelte es sich bei den bewaffneten Zusammenstößen von Personengruppen aus unterschiedlichen Herkunftsorten und bei der Entstehung der lokalen politischen Faktionen in Taiwan auch um einen solchen Aspekt. Siehe dazu unten.

rungenschaft des Einzelnen und „face work“ im Anschluss an Goffman,[549] sondern auch um einen *internen* Aspekt, die moralische Bewertung und vor allem die mannigfaltigen *Gefühle*, wie z. B. die Bejahung, die Zufriedenheit, die Ehre, das Sich-Nichtabfinden, die Verlegenheit und die Scham des Selbst. Der durch die persönlichen Beziehungen und die Wahrung des Gesichtes konstituierte Spielraum war ein Bereich, in dem das persönliche Vertrauen, der soziale Vergleich, der instrumentale Kalkül usw. miteinander verflochten waren. Die Chinesen schätzten deshalb nach wie vor die Sozialdimension hoch. Sie kümmerten sich aber mehr um ein gutes Auskommen als darum, ob man die gleichen Ideen teilte. Infolgedessen gab es in der traditionellen chinesischen Gesellschaft nur *Faktionen* oder *Cliquen* (朋黨, Pengdang), die hauptsächlich einem losen persönlichen Netzwerk gleichkamen, eine starke Eigenschaft der *Diffusität* aufwiesen und keine aufgrund eines bestimmten Programms organisierten Parteien im modernen Sinne waren.

Die aus dem Medium der persönlichen Beziehungen herauskristallisierten Formen waren aber mannigfaltig und *veränderten sich* auch mit der Zeit. Mit den Veränderungen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebensstile verlieren z. B. die alten politischen Lokalfaktionen, die seit dem Ende der japanischen Kolonialzeit aufgrund der lokalen Wahlen entstanden waren und sich später durch einen Tausch ihrer politischen Unterstützung für die „fremde“, autoritäre Nationalregierung gegen politische Vorteile und vor allem wirtschaftliche Privilegien von der Letzteren verstärkten,[550] im heutigen Taiwan entweder allmählich ihr Gewicht oder geraten unter den Druck der Umformung. Dagegen können sich die Konzerne als funktionsspezifische Unternehmen auch aufgrund der großen Zahl ihrer Arbeitnehmer zu Formen (und zwar mächtigen Formen) der persönlichen Netzwerke transformieren, die bei den Wahlen eine zunehmend wichtigere Rolle spielen – ihre große wirtschaftliche Macht trägt dazu natürlich viel bei. Zu erwähnen ist aber, dass das auf der Basis von *konditionierter Vertrauenswürdigkeit* gebildete persönliche Netzwerk immer *dezentralisiert* war. Nach dem Muster der differentialen Ordnung bildete jeder Einzelne zwar ein Zentrum. Auf der Ebene des Ganzen gab es aber dann kein Zentrum mehr. Es dürfte höchstens von multiplen Zentren die Rede sein. In dieser *relationsorientierten* Ordnung war alles eigentlich relativ. Reziprozität war die höchste Direktive. Selbst dann, wenn die Beziehung eher asymmetrisch war, wie z. B. in den Konzernen, hatten die „Unterlegenen“ auch Raum für eine Gegenstrategie. Zumindest ließ die Yin/Yang-Dualstruktur immer die Möglichkeit der Vortäuschung der Gefügigkeit zu.[551]

---

[549] Siehe ders., 1982, Kap. 1.

[550] Siehe dazu 3.2.4.

[551] Insofern kann die Patron/Klient-Theorie, die deutlich eine Asymmetrie impliziert und oft als theoretische Ressource in den Untersuchungen zum persönlichen Netzwerk zitiert wird, auf die Fälle in Taiwan angewandt werden. Das muss aber vorsichtig geschehen. Zur Patron/Klient-Beziehung als einem theoretischen Modell des sozialen Tausches vgl. z. B. Eisenstadt/Roniger, 1980; dies, 1984. Eisenstadt und Roniger bemerken in der Tat auch, dass etwas Paradoxes hinter der oberflächlichen Asymmetrie und dem Tausch in der Patron/Klient-Beziehung steckt: „The most important contradictions are first, a peculiar combination of inequality and asymmetry in power with seeming mutual solidarity expressed in terms of personal identity

Infolge der Yin/Yang-Dualstruktur verliert „Persönliches", vor allem die persönliche Beziehung, niemals, auch nicht nach der Modernisierung und der Vertiefung der funktionalen Differenzierung im heutigen Taiwan, an Bedeutung. Die eigentümliche Unterscheidung *öffentlich/privat* (公/私, gong/si) beim Muster der differentialen Ordnung trug auch zur Beachtung der persönlichen Beziehungen bei. In der chinesischen Tradition wurden das *private Interesse* und das *öffentliche Gemeinwohl* im Grunde genommen immer als Gegensatz betrachtet. Das moderne liberale ökonomische Denken, nach dem das größte Gemeinwohl mit Hilfe der „unsichtbaren Hand" verwirklicht werden könnte, wenn und nur wenn alle Menschen aus dem Motiv des Eigennutzes nach dem Profit jagen würden, war den traditionellen Chinesen völlig fremd. Stattdessen rechtfertigten sie das eigennützige Verhalten mit einer *Flexibilisierung* der Unterscheidung privat/öffentlich. Wenn sie für das „private" Interesse eines über das Individuum hinaus bestehenden „großen Selbst", wie z. B. der Familie, kämpften, konnten sie dieses Verhalten schon als ein Verhalten für das „öffentliche" Interesse dieses großen Selbst bezeichnen und seinen Widerspruch, wenn es einen solchen gab, zugunsten des Gemeinwohls des noch größeren „Selbst" vernachlässigen. Die moralische Sorge wegen des Eigennutzes konnte dadurch überwunden werden.[552] Offensichtlich kam diese Lösung gut mit dem Familismus und der Logik der „Renqing" aus.

Anhand der obigen Erörterungen mag deutlich geworden sein, dass die Yin/Yang-Dualstruktur, das Muster der differentialen Ordnung, der Familismus, die „Renqing" etc. gut miteinander verbunden waren und sich zu den eigentümlichen *Eigenwerten* der traditionellen chinesischen Gesellschaftsstruktur zusammenfügten. Mit der weiteren Entwicklung der funktionalen Differenzierung gibt es zwar oft eine Änderung in der Manifestation dieser Eigenwerte. Ihr Einfluss wird vielleicht sogar vermindert. Bis jetzt haben sie allerdings nicht den Status der Eigenwerte verloren und wirken weiter als wichtige und folgenreiche Erwartungsstrukturen.

### 2.6. Die Besonderheiten der Entwicklungen Taiwans

Für die Überwindung der Ultrastabilität der traditionellen chinesischen Gesellschaftsformation war es entscheidend, die dominante Stelle des politischen Systems mitsamt den Gelehrten-Beamten als Oberschicht zu unterminieren, *ohne* das Tabu der Nervenzentren des Herrschaftssystems zu berühren und ihre hyperkorrektive Reaktion auszulösen. Diesbezüglich war die Lage Taiwans als *übersehene Peripherie* günstig. Allein die Milderung der politischen Kontrolle reichte aber nicht aus, die gesellschaftliche Entwicklung in die Richtung der Verstärkung der funktionalen Differenzierung zu leiten. Im Vergleich mit den traditionellen

and interpersonal sentiments and obligations; second, a combination of potential coercion and exploitation with voluntary relations and compelling mutual obligations" (Zitat aus dies., 1980, S. 50f.).

[552] Vgl. Xiaotong Fei, 1992, Kap. 4; Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 96ff.. Zur Unterscheidung öffentlich/privat in China vgl. ferner auch Brook, 1993, S. 21f.; Tu-Ki Min, 1989, Kap. 4; Mizoguchi, 1994.

Gesellschaften gab es eher eine stärkere politische Kontrolle in der funktional differenzierten Gesellschaft. Zugleich musste aber auch die Autonomie der anderen Funktionssysteme erhöht werden. Für die weitere Entwicklung der funktionalen Differenzierung ging es also nicht um eine einseitige Veränderung, eine Stärkung oder Minderung der Autonomie in einem „Null-Summen-Spiel", sondern um eine *gleichzeitige* Erhöhung der *Unabhängigkeit* und *Interdependenz* der Funktionssysteme, eine Zunahme der gesellschaftlichen Komplexität im Ganzen. Dafür war es notwendig, dass sich die *Polykontexturalität*, oder anders formuliert, die Koexistenz der multiplen, je nach der Systemreferenz unterschiedlichen, hierarchischen Umkehrungen zwischen den Funktionssystemen, entwickelte. Gefragt waren also die durch operative Schließung erreichte Autonomie der Funktionssysteme, einschließlich des politischen Systems, und die diese unterstützende Semantik und pluralistischen Wertstandards. Auf der Grundlage des vorhandenen *Potenzials*, das in der Gesellschaftsformation seit der Song-Zeit latent vorhanden gewesen war, trugen die Situation der *Emigrantengesellschaft* und die in der Kolonialzeit eingeleitete, beschränkte *Modernisierung* dazu bei, dass die folgende gesellschaftliche Entwicklung in Taiwan vom traditionellen chinesischen Muster abwich und in die Richtung der vollkommenen funktionalen Differenzierung lief.

### *2.6.1. Die Emigrantengesellschaft an der übersehenen Grenze*

Vermutlich besuchten die Chinesen schon sehr früh die Insel Taiwan und ließen sich vereinzelt sogar dort nieder. Vor dem Hintergrund des Bevölkerungsdrucks seit der Südlichen Song-Zeit dürfte sie eine beliebte „*frontier of inclusion*" gewesen sein, weil sie nicht weit von der südöstlichen Küste des Festlands entfernt liegt und gute Bedingungen für die Landwirtschaft aufweist.[553] Tatsächlich wurde sie in den alten chinesischen Dokumenten aber selten erwähnt und blieb lange außerhalb des Territoriums des traditionellen chinesischen Reiches, auch wenn sie sich schon wegen des Überseehandels und der kolonialen Expansion der europäischen Länder im Blickfeld der Regierung der Ming-Dynastie befand.[554] Erst als die Nieder-

---

[553] Vgl. dazu Kang Chao, 1987, Kap. 2, 5, 9; Elvin, 1973, Kap. 14, 17; Knapp, 1995, S. XI, und 2.2.10. Bezüglich des Ausdrucks „frontier of inclusion" lehnen wir uns an Lattimore, 1962, S. 477, an.

[554] Dafür war die durch den Gründer der Ming-Dynastie, Taizu (太祖), initiierte und danach offiziell immer befolgte Politik des Verbotes der Seefahrt und vor allem des überseeischen Handels ein wichtiger Hintergrund. Die chinesischen Einwohner auf den Penghu-Inseln (澎湖) wurden deshalb sogar gezwungen, zurück zum Festland zu wandern. Diese konservative, regressive Politik war ein Moment der obigen Wende zur Introvertiertheit, zur Wiederholung der die Landwirtschaft als Standard ansehenden Tradition. Davor hatte die Yüan-Dynastie zweimal versucht, ihren Einflussbereich auf Taiwan zu erweitern. Das hatte aber keine Folgen, weil Taiwan unter den Umständen des damaligen internationalen Handels noch nicht die Bedeutung eines wichtigen strategischen Stützpunktes hatte. Während der Regierung des Kaisers Chengzu (成祖) (1403-1424) der Ming-Zeit gab es dann zwar aktive überseeische Abenteuer. Diese bildeten aber eine Ausnahme und waren nur auf die amtlichen Tätigkeiten beschränkt. Auch während seiner Regierungszeit wurde die Politik des Verbotes der Seefahrt für das Volk offiziell nicht außer Kraft gesetzt. Obwohl die wirkliche Entwicklung oft dazu führte, dass diese Politik nur dem Namen nach existierte, hatte die Ming-Regierung immer eine unterschiedliche Einstellung zu Penghu und zu Taiwan. Die Penghu-Inseln wurden als Teil des Territoriums betrachtet, obwohl sie nahe bei Taiwan liegen und recht klein sind. Die Ausländer

länder im 17. Jahrhundert eine Kolonie auf Taiwan gebildet und chinesische Arbeitskräfte entgegen dem Verbot der chinesischen Regierung angeworben hatten, kam es zu einer massiven Emigration der Chinesen nach Taiwan.[555] Durch die Eroberungen des von Zheng Cheng-Kong (鄭成功, auch als Koxinga lateinisiert und so im Westen bekannt geworden), einem General der untergegangenen Ming-Dynastie, der 1661 die Niederländer erfolgreich von Taiwan vertrieben hatte, gegründeten Regimes im Süden dieser Insel wurde Taiwan in der frühen Qing-Zeit erstmals offiziell zum Teil Chinas. Die Qing-Regierung hatte anfangs zwar keinen ausgeprägten Wunsch, Taiwan zu besetzen. Aus dem *defensiven* Grund, Taiwan nicht als Basis von Banditen, Rebellen bzw. Feinden bestehen zu lassen, setzte sie um 1683 zunächst nur ein Verwaltungsamt auf Taiwan ein. Taiwan befand sich seitdem in der verlegenen Position der *Grenze* – oder mit dem traditionellen chinesischen Ausdruck formuliert, des Schutzzauns (屏藩, Pingfan) –, die zwar tatsächlich zum System gehörte, aber oft durch das Zentrum als *nicht zivilisiertes, „fremdes" Land* diskriminiert wurde. Das als Territorium des Reiches angesehene Gebiet wurde auch primär auf die erschlossene Fläche an der Westküste Taiwans beschränkt. Die Qing-Regierung reagierte eher passiv und oft erst mit großer zeitlicher Verzögerung auf die Schritte der Erschließung durch die Emigranten, die entweder von der Sorge um den Unterhalt in die Enge getrieben oder waghalsige Abenteurer waren.[556]

Dieser historische Hintergrund führte dazu, dass die chinesische Emigrantengesellschaft auf Taiwan einige andere Eigenschaften als die traditionelle chinesische Gesellschaft auf dem

---

durften dann nicht die Penghu-Inseln betreten, selbst wenn sie sich nur mit dem Handel befassen wollten. Dagegen kümmerte die Ming-Regierung sich nicht darum, ob die Ausländer eine militärische Basis auf Taiwan bildeten. Siehe dazu Campbell, 1992, S. 26ff.; Elvin, 1973, S. 215ff.; Goddard, 1985, Kap. 2; Yung-ho Ts'ao, 1995, Kap. 1-4.

[555] Portugiesen und Spanier waren früher als die Niederländer nach Asien gekommen und hatten auch ein Interesse an der Besetzung Taiwans. Wegen des Problems der japanischen Seeräuber und des damit zusammenhängenden Verbotes des überseeischen Handels durch die Ming-Regierung spielten die Portugiesen sogar zeitweilig eine große Rolle im internationalen Handel zwischen China und Japan. Mit der Veränderung der Seeherrschaft wurden aber viele portugiesische und spanische Stützpunkte in Asien allmählich von der militärischen Allianz der Engländer und Niederländer erobert. 1604 erreichten die Niederländer Penghu. 1624 besetzten sie offiziell die Südwestküste von Taiwan. Dagegen besetzten die Spanier im Jahre 1626 die Nordwestküst von Taiwan. 1642 wurden die Spanier von den Niederländern aus Nordtaiwan vertrieben. Vgl. dazu Campbell, 1992, S. 25ff.; Goddard, 1985, Kap. 3; Wen-Hsiung Hsu, 1995, S. 12ff.; Ino, 1985, S. 56ff.; Ming Shi, 1980, S. 55ff.; Simkin, 1968, S. 149ff., 181ff.; Yung-ho Ts'ao, 1995, Kap. 2 & 3; von Glahn, 1997, S. 117ff..

[556] Die Qing-Regierung setzte einerseits strenge Bedingungen für die Hinfahrt nach Taiwan und errichtete andererseits üblicherweise einen so genannten Tuniu-Jie (土牛界, Erddamm bzw. Graben als Grenze), um ihr Territorium zu bezeichnen und die Landerschließung durch Emigranten zu beschränken. Für sie war die Stabilität des Regimes am wichtigsten. Sie betrachtete deshalb die Niederlassung von zu vielen Emigranten an der fernen Grenze und die Konflikte zwischen den chinesischen Emigranten und den taiwanesischen Ureinwohnern als die Instabilität fördernden und möglichst zu vermeidenden Faktor für ihre Regierung. Insofern verhielt sie sich eher rational. Gegenüber der durch den Bevölkerungsdruck vorangetriebenen Erschließung versagte ihre Verbotspolitik aber immer. Trotzdem blieben die Gebirgsgegenden Taiwans bis zur frühen japanischen Kolonialzeit noch außerhalb des wirklichen Herrschaftsgebietes der Regierung. Vgl. dazu Yan-Huin Dai, 1992, S. 101ff., 274ff., 533ff.; Goddard, 1985, S. 94ff.; Ino, 1985, S. 139ff.; ders., 1991, S. 409ff.; ders., 1991a, S. 136ff., 211ff., 389ff.; Jiong-Ren Jian, 1997, S. 61f., 83ff., 120ff.; Chih-Ming Ka, 2000; ders., 2001; Shepherd, 1995, Kap. 6 & 7; Ming Shi, 1980, S. 118ff., 128ff., 139ff.; Tian-Fu Shi, 1996; Wakabayashi, 1994, 48ff.; Shih-Ch'ing Wang, 1994, Kap. 9; Li-Ming Xia, 1996.

Festland entwickelte. Eine auffallende Eigenschaft war die starke Tradition des *Kommerzialismus*. Seit die chinesischen Emigranten in großer Zahl, zunächst angelockt durch den europäischen kommerziellen Kapitalismus, nach Taiwan kamen, war die *Marktwirtschaft* die dominante wirtschaftliche Form. Das Niveau der Kommerzialisierung der Landwirtschaftsprodukte war immer sehr hoch, so dass das Getreide zur Subsistenzkonsumption manchmal importiert werden musste.[557] Aufgrund der kolonialen Erfahrung und der Tatsache des kleinen Inlandsmarktes war der *Außenhandel* nach wie vor die Hauptorientierung der Wirtschaft. Zugleich diente Taiwan wegen seiner geographischen Lage als ein wichtiges Zentrum des Transithandels. Infolgedessen wurden die wirtschaftlichen Tätigkeiten in Taiwan gut in die *Weltwirtschaft* integriert. Mit den durch die internationale politisch-ökonomische Situation während des Kalten Krieges entstandenen Möglichkeiten kam es sogar seit den 1960er Jahren zu einem so genannten Wirtschaftswunder.[558]

Dagegen *fehlte* es an der starken chinesischen Tradition der *Gelehrtenschaft*. Sowohl die Regierung als auch die Gelehrten hatten während der Zeit des traditionellen Reiches auf

---

[557] Das implizierte aber nicht, dass die Subsistenzwirtschaft auf Taiwan keine Rolle gespielt hätte. Als die kapitalistische Produktionsweise in der japanischen Kolonialzeit tatkräftig vorangetrieben wurde, konnte die Familienfarm, die sich zwar an der Marktwirtschaft beteiligte und ihre Logik berücksichtigte, aber immer die Subsistenz der ganzen Familie als erste Aufgabe betrachtete, immer noch überleben. Eine Art von Mischung zwischen der Markt- und der Subsistenzwirtschaft – oder mit dem marxistischen Ausdruck formuliert, die „kleine Warenproduktion" – war eher der typische Fall, wie in Festlandchina. Zur Familienfarm, der Kommerzialisierung der Landwirtschaftsprodukte und der Artikulation der unterschiedlichen Produktionsweisen in der japanischen Kolonialzeit auf Taiwan vgl. Chih-Ming Ka, 1988; ders., 1989; ders., 1992; ders., 1996, insb. Kap. 3; Shu-jen Ye, 1991; Xiang-He Zhou, 1996. Zur chinesischen Tradition der Familienfarm bzw. des „kleinen Kapitalismus" vgl. ferner Gates, 1997; Philip C. C. Huang, 1980; ders., 1986; ders., 1992; Myers, 1974; ders., 1980, Kap. 3 & 4.

[558] Die primären Exportwaren Taiwans waren im 17. Jahrhundert das Hirschleder, der Zucker und der Reis. Der Exportmarkt schloss Festlandchina, Japan und z. B. sogar Persien ein. Beim damaligen Transithandel handelte es sich hauptsächlich um das japanische Silber, die chinesische Seide, den taiwanesischen Zucker und den Pfeffer aus Südostasien. Solche Waren zirkulierten unter der Vermittlung der niederländischen Seefahrer innerhalb der asiatischen Länder und zwischen Asien und Europa. Während der Zucker und der Reis schon lange wichtige exportierte Agrarprodukte waren, kamen der Tee und der Kampfer erst später hinzu. Obwohl die Wirtschaft Taiwans in der japanischen Kolonialzeit im Prinzip die Rolle der landwirtschaftlichen Unterstützung der industriellen Entwicklung im japanischen Mutterland übernahm, fing doch schon die Industrialisierung auch auf Taiwan an. Aber erst seit den 1960er Jahren, als die Industrieprodukte Taiwans wegen der historischen Konjunktion des Kalten Krieges nach dem Zweiten Weltkrieg und der Importsubstitutionspolitik der lateinamerikanischen Länder eine gute Nische in der Weltwirtschaft und vor allem einen großen Markt in den USA fanden, machten die Industrieprodukte einen Hauptanteil des Exports aus. Zu den frühen wirtschaftlichen Tätigkeiten und dem Außenhandel vgl. z. B. Higashi, 1954; ders., 1955, S. 5ff.; Ino, 1991a, S. 17ff.; Iwau, 1955; Man-Houng Lin, 1978; dies., 1979; Nakamura, 1959; Shepherd, 1995; Ming Shi, 1980, S. 75ff.; Yung-ho Ts'ao, 1995, S. 33ff., 56ff.; Shih-Ch'ing Wang, 1994, Kap. 3; Williams, 1995; Rui-Ming Zheng, 1983. Zur wirtschaftlichen Entwicklung in der japanischen Kolonialzeit vgl. Han-Yu Chang, 1955; Han-Yu Chang/R. Myers, 1963; Yu-hsi Chen, 1981, Kap. 3; Higashi, 1955, S. 22ff.; Samuel Pao-San Ho, 1975; ders., 1984; Chih-Ming Ka, 1996; Man-Houng Lin, 1979a; dies., 1995; Tou, o. J.; Yanaihara, 1985. Zum „Wirtschaftswunder" Taiwans nach dem Zweiten Weltkrieg vgl. z. B. Yu-Yuan Bian, 1972; Yu-hsi Chen, 1981; Clark, 1989; J. C. H. Fei/G. Ranis/S. W. Y. Kuo, 1979; Galenson, 1979; Gold, 1986; Haggard, 1990; H.-H. M. Hsiao/W.-Y. Cheng/H.-S. Chan, 1989; Chih-Ming Ka/M. Selden, 1988; Shirley W. Y. Kuo, 1983; Kuo-Ting Li, 1995; Zhong-Xiong Lin, 1987; Ranis, 1992; Ryu, 1995; Ryu/Tou/Sumiya, 1995; Taniura, 1995; S. C. Tsiang, 1995; Winckler/Greenhalgh, 1988. Zur Dimension der „politischen" Ökonomie in der wirtschaftlichen Entwicklung Taiwans vgl. z. B. Baldwin/Chen/Nelson, 1995; Xin-Ying Wen, 1990.

Taiwan eine geringere Macht. Die damaligen gesellschaftlichen Führer waren hauptsächlich reiche *Händler* und so genannte *Despoten* (豪強, Haoqiang), die oft von kolonisatorischen Abenteurern der Frühzeit abstammten.[559] Denn die Gelehrten auf dem Festland hatten weder ein Motiv noch die Bereitschaft, sich auf unkalkulierbare Risiken der Kolonisation auf der damals noch als unzivilisiert geltenden Insel einzulassen. Und nur jene Händlerund Despoten waren aufgrund ihres Reichtums und ihrer Macht in der Lage, in die Erschließung Taiwans zu investieren, weil es dabei nicht nur um genügend Kapital, sondern auch um den Umgang mit den Ämtern, die Organisation bzw. das Management der Arbeitskräfte und vor allem den Antagonismus mit den Ureinwohnern ging.[560] In Bezug auf die Gesellschaftsformation wich diese „*Grenzgesellschaft*“ deshalb weit vom Typ der Gentrygesellschaft ab, in der das politische System und die Gelehrten-Beamten jeweils als das Herrschaftszentrum und die leitende Elite fungierten.

Um die Unterstützung der Einwohner Taiwans zu erkaufen, bekamen sie von der Qing-Regierung sogar eine großzügige Quote hinsichtlich ihrer schulischen Ausbildung und des Bestehens der Staatsprüfungen zuerkannt. Das war aber in deren früher Regierungszeit praktisch nur für solche Gelehrten aus den anderen Provinzen von Vorteil, die sich bei den Staatsprüfungen als Bewohner Taiwans ausgaben, weil es auf Taiwan nur sehr wenige einheimische Gelehrte gab. Einen von den Einheimischen initiierten Protest dagegen gab es erst seit den *1750er* Jahren.[561] Das bedeutete ohne Zweifel ein beträchtliches Wachstum der Gemeinschaft der Gelehrten auf Taiwan. Ihr Einfluss darf aber nicht übertrieben und demjenigen ihrer Kollegen auf dem Festland gleichgesetzt werden. Nach der Vorschrift zur Vermeidung von Machtsteigerung konnten die Beamten in ihrer eigenen unmittelbaren Heimat kein Amt annehmen und wurden regelmäßig versetzt. Der Einfluss der Gelehrten-Beamten auf Taiwan war wegen des schwierigen Verkehrs über die Taiwan-Straße *relativ beschränkt*, weil sie entweder nur kurz verbleibende Fremde, die dort keine Wurzel schlagen wollten, oder alte, pensionierte Einheimische waren, die die meiste Zeit ihres Lebens auf dem Festland verbracht

---

[559] Zu dem Stand der gesellschaftlich leitenden Eliten und der entscheidenden Rolle der Händler, vor allem infolge ihrer Korporation, Jiao (郊), in den lokalen Gemeinschaften in der Qing-Zeit vgl. Yuan-Qie Cai, 1980; ders., 1986; Ke-Hua Zhuo, 1993, Kap. 5. An der Entwicklungsgeschichte einer von Meskill, 1979, untersuchten, berühmten taiwanesischen Gentryfamilie ist die schwächere Tradition der Gelehrten auf Taiwan auch leicht zu erkennen.

[560] Diese Situation der Erschließung führte zu komplizierten Beziehungen hinsichtlich des Grundbesitzes, weil es häufig noch eine Ebene des Grundbesitzers zwischen jenen, die eine amtliche Erlaubnis zur Erschließung besaßen, und den das Land wirklich bebauenden Pächtern gab. Das traf erst recht für das Land im Gebiet der Ureinwohner zu, weil die Qing-Regierung den chinesischen Emigranten nominell immer wieder verbot, es in Besitz zu nehmen, um eine Rebellion der Ureinwohner zu vermeiden. Die wirkliche Entwicklung zwang aber oft die Qing-Regierung dazu, die gesetzwidrigen Gegebenheiten zu tolerieren oder sogar anzuerkennen. Vgl. dazu Chi-nan Chen, 1980a; Chiu-kun Chen, 1994; ders., 1996; Yan-Hui Dai, 1992, S. 211ff., 549ff.; Chih-Ming Ka, 2000; ders., 2001; Shepherd, 1995, Kap. 5, 8 & 9; Ming Shi, 1980, S. 161ff.; Xue-Ming Wu, 1984. Mangels einer Tradition der staatlichen aktiven Gesetzgebung für das Privatrecht trugen aber solche komplizierten Beziehungen hinsichtlich des Grundbesitzes bzw. andere Transaktionskonventionen nicht zur weiteren Entwicklung des Rechtssystems bei.

[561] Vgl. Hsiung-huei Lee, 1995, Kap. 5; Zhang-Yi Yin, 1995, S. 533ff..

und daher wenig Anlass hatten, auf Taiwan lokale Beziehungen zu entwickeln.

Erst im Laufe der Zeit, etwa gegen *1850*, näherte sich diese Grenzgesellschaft mit der Entwicklung der Kultur und des Erziehungswesens langsam der *Gentrygesellschaft* Festlandchinas, wurde dieser aber niemals völlig gleich. Im Anschluss an die Entwicklung der Heterogenität der Gentry als Oberschicht seit der Song-Zeit hatte die *wirtschaftliche Elite* in Taiwan vor dem oben dargelegten Hintergrund in der Oberschicht ein größeres Gewicht und vor allem ein *höheres gesellschaftliches Ansehen*. Die Gelehrtenschaft wurde dort zwar noch sehr respektiert, galt aber nicht unbedingt als der beste Beruf und war auch nicht der einflussreichste Stand. Nach der Entstehung der Gentrygesellschaft wurde sie neben den Händlern und den „Despoten" auch nur zu einer von drei ebenbürtigen Faktoren.[562] Die Elite konzentrierte sich dort also nicht mehr nur im politischen System. Das trug nicht nur zur Erhöhung der Autonomie der *Elite*, sondern auch der *Funktionssysteme*, vor allem des Wirtschaftssystems, bei, weil die Händler in dieser sich hauptsächlich am Handel orientierenden Gesellschaft von selbst zu führenden gesellschaftlichen Kräften wurden. Taiwans Situation als übersehenes Grenzgebiet ermöglichte dann, dass solche Veränderungen stillschweigend abliefen, ohne einen Eingriff der weit entfernten Zentralregierung auszulösen.

Indem sich diese Grenzgesellschaft durch eine Nachahmung des konventionellen chinesischen Musters zur Gentrygesellschaft entwickelte, transformierte sie sich aber zugleich in eine so genannte „*einheimische Gesellschaft*". Diese Transformation spiegelte sich darin wider, dass die lokalen taiwanesischen Standards der Klassifikation der Personengruppen die bislang dominanten, auf den Herkunftsorten der Emigranten beruhenden Kriterien überlagerten.[563] Die chinesischen Emigranten ließen sich nicht nur einfach auf Taiwan nieder, sondern begannen auch, die Insel als „Heimat" zu betrachten. Der Gegenstand der Identität *verschob* sich also vom Festland auf Taiwan.

In den Prozessen dieser doppelgleisigen Transformation entstanden aus den realen Bedürfnissen der Anpassung an die Gegebenheiten einige nennenswerte Phänomene, die vom Muster der gesellschaftlichen Entwicklung auf dem Festland abwichen und der Vertiefung der funktionalen Differenzierung nützlich waren. Die nach wie vor einflussreiche Verwandtschaft hatte hier z. B. eine geringere Bedeutsamkeit. Vor der späten Regierungszeit der Qing-Dynastie spielten die organisierten Lineagen auf Taiwan fast keine Rolle. Die chinesischen Emigranten waren meist alleinstehende Männer, die nicht etwa mit ihrer Familie bzw. Lineage nach Taiwan gekommen waren. Das führte nicht nur zur häufigen Eheschließung zwischen Emigranten und Ureinwohnerinnen und dadurch zur *Vermischung von Konventionen* beider

---

[562] Siehe Yuan-Qie Cai, 1980; Wen-hsing Wu, 1995, S. 11. Zur Entwicklung der Erziehung im Allgemeinen und des Konfuzianismus im Besonderen in der Qing-Zeit auf Taiwan vgl. Zhao-Ying Chen, 2000; Hsiung-huei Lee, 1995; Chao-yang Pan, 1996.

[563] Vgl. dazu Chi-nan Chen, 1980; ders., 1987; ders., 1990, Kap. 2; ders., 1998, Kap. 9; Kong-Li Chen, 1998; Ying-Chang Chuang, 1987; ders., 1997, S. 193f.. Eine zu diesem Thema oft zitierte Untersuchung von Guo-Qi Li, 1978, war mir leider nicht zugänglich.

Seiten,[564] sondern trug auch zur Verbreitung der *freiwilligen Vergesellschaftungen* bei, die in der Zeit der mühsamen und gefährlichen Erschließung des Landes ohne Pflege der bisherigen Verwandtschaft unentbehrlich waren und in der Tat auch viele wesentliche Funktionen erfüllten.[565] Solche Vergesellschaftungen blieben zwar ohne Ausnahme noch multifunktionale Einheiten. Wegen der schwächeren Kraft und Solidarität der Primärgruppen auf Taiwan konnte aber dabei die *Rolle* stärker von der Person getrennt werden und es eine stärkere Orientierung an der *Funktion* im Vergleich zum Festland geben. Der Verein, der den Namen der Lineage führte, zwischen dessen Mitgliedern es aber keine echte Verwandtschaft gab, war ein bekanntes früheres Beispiel dafür. Ein anderes, diese Tendenz verkörperndes, wichtiges Beispiel dafür waren die Korporationen der Händler, Jiao (郊), die sich entweder nach den Handelsrouten, den Waren oder den Gewerben differenzierten und sich von der später dominanten Konvention der Differenzierung aufgrund der Landsmannschaften auf dem Festland unterschieden.[566] Selbstverständlich hatten sie ein höheres Niveau der funktionalen Spezifikation.

Außerdem führte die Lage an der Peripherie zusätzlich dazu, dass amtliche Religionen in Taiwan entsprechend der schwächeren Macht der Zentralregierung nicht verbreitet waren. Neben dem eine lange Tradition besitzenden Volksglauben waren die *Volksreligionen* seit der massiven Migration der Chinesen nach Taiwan die dort vorherrschenden religiösen Kräfte. Sie hatten oft die Tradition, *nicht mit dem bestehenden Regime zusammenzuarbeiten.*[567] Andererseits bildeten die ursprünglich fremden christlichen Presbyterianer auch eine „einheimische" Tradition auf Taiwan, die gegenüber der Realität mitsamt dem bestehenden Regime eine innovative und kompromisslose Einstellung vertrat.[568] Außer der Milderung der Position des politischen Systems als Herrschaftszentrum ermöglichte das vor allem die Verstärkung der Autonomie des Religionssystems.

### *2.6.2. Die Wende zur Modernisierung in der japanischen Kolonialzeit*

Im heutigen intellektuellen Milieu ist es ziemlich schwierig, die Folgen des Kolonialismus im Allgemeinen und Taiwans Erbe des japanischen Kolonialismus im Besonderen zu bewerten.[569] Hier haben wir nicht den Raum, uns auf die langwierigen Debatten zwischen den unterschiedlichen Auffassungen darüber einzulassen. Allerdings ist es notwendig, zunächst

[564] Jiong-Ren Jian, 1997, S. 119ff., 237ff., 424ff., 434ff..

[565] Vgl. dazu Shao-hsing Chen, 1992, Kap. 9 & 11.

[566] Vgl. Ino, 1991a, S. 1ff.; Ke-Hua Zhuo, 1993, Kap. 2. In Bezug auf die freiwilligen Vergesellschaftungen gab es eigentlich noch mannigfaltige, für Zwecke der Versicherung, der gegenseitigen Hilfe, des Darlehens, des Opfers usw. organisierte Vereine (會, Hui). Sie waren aber nicht anders als diejenigen auf dem Festland.

[567] Siehe dazu 4.3.5. & 4.5.3.

[568] Siehe dazu 4.6.3.

[569] In Hinsicht auf die Transformation von der traditionellen zur modernen Gesellschaft und die so genannte Begegnung der chinesischen und der westlichen Kultur wurde man ebenfalls, vor allem seit der Verbreitung der Begriffe des kulturellen Imperialismus und Orientalismus etc., mit ähnlichen Schwierigkeiten konfrontiert.

kurz eine allgemeine Erklärung unseres theoretischen Standpunktes zu geben, weil es im Folgenden nicht erlaubt sein wird, auf die Einzelheiten der Prozesse des jeweiligen Wandels in der Kolonialzeit einzugehen. Sonst könnten unsere folgenden vereinfachenden Formulierungen den *falschen Eindruck* bewirken, dass wir an eine Planmäßigkeit der gesellschaftlichen Evolution oder an die Existenz ewiger Eigenwerte der Gesellschaftsstrukturen glaubten.

Bei den Debatten über den Kolonialismus handelt es sich schließlich nicht selten um einen Streit zwischen den Positionen mit der jeweiligen „political correctness". Obwohl jede Repräsentation der Vergangenheit unvermeidlich eine Bewertung impliziert, wäre es aber weder hilfreich noch angemessen, vorschnell zu kritisieren und schließlich *nur* aus dem Blickwinkel der *Moral*, also nach dem Schema *gut/schlecht* (*bzw. böse*) zu beobachten. Solch ein Reduktionismus hatte häufig eine Affinität mit dem Essentialismus und konnte dann die konkrete, komplexe und sich ständig verändernde Gesellschaftsdynamik nicht ausreichend begreifen. Abgesehen von den krassen dichotomischen Bewertungen, dass der japanische Kolonialismus auf einer allseitigen Ausbeutung und Unterdrückung der „Taiwaner" beruht oder eine effiziente Reform im Sinne der Modernisierung in Taiwan in Gang gebracht habe und deshalb total kritisiert oder belobigt werden solle,[570] tendiert man z. B. oft dazu, *entweder* die Effektivität und die Wirkung der durch die Kolonialisten eingeführten modernen Institutionen *oder* die Fortsetzung der eigenen Tradition bzw. das Festhalten an der Identität und die Konstanz der Lebenswelt der Kolonialisierten zu betonen bzw. überzogen darzustellen. Man vernachlässigt also entweder, dass die Rezeption der neuen Institutionen keineswegs ein, z. B. durch die Gesetzgebung bewerkstelligter, einmaliger Akt ist, sondern *dauerhafte Prozesse* betrifft. Oder man schließt die zunächst zwar fremden und unvertrauten, aber doch zum Teil der gesellschaftlichen *Operationen* gehörenden und wirklich geltenden Institutionen

[570] Diese einfache und oft emotionale Dichotomie hing mit den unterschiedlichen Erfahrungen der verschiedenen ethnischen Gruppen auf Taiwan zusammen. Während des mühsamen Widerstandskrieges gegen die grausame japanische Aggression ab 1937 hatten die nach dem Zweiten Weltkriege nach Taiwan geflüchteten Festländer einen extrem schlechten Eindruck von den Japanern gewonnen und zusätzlich dann zunächst kein starkes Zutrauen zu den taiwanesischen Einwohnern als ehemaligen japanischen Untertanen. Vor dem Hintergrund der lange dauernden Fluchtbewegungen, die aus dem Zweiten Weltkrieg und dem chinesischen Bürgerkrieg resultierten, hatten sie ein starkes Gefühl der Unsicherheit und vor allem große Sorgen als fremde und ethnische Minderheit in Taiwan. Dagegen wurden die alt ansässigen taiwanesischen Einwohner in der späten Phase der japanischen Kolonialzeit, vor allem während der Zeit der so genannten Kominka-Bewegung, als Japaner ausgebildet und erlebten danach vor allem eine Transformation vom Traum des „Zurückkehrens ins Vaterland" zur Traumatisierung durch die ebenfalls diskriminierende, autoritäre und im Vergleich mit der japanischen Kolonialregierung korrupte, undisziplinierte, ineffiziente und irrationale Herrschaft der Nationalregierung nach dem Zweiten Weltkriege. Angesichts dieser vereinfachenden kurzen Erklärung ist aber nicht zu vergessen, dass diese Dichotomie ein Ergebnis von Konstruktionen war und ist. Sie wurde also mit dem Geschehen der bestimmten Ereignisse immer wieder umgedeutet und konnte sich deshalb verändern. Eine im Mai 2001 durch eine aus dem Japanischen übersetzte Karikatur mit dem Titel „Taiwanlun" (台灣論) ausgelöste heftige Debatte kann als ein jüngstes Beispiel dafür dienen. Auf die konkreten Prozesse der Konstruktionen dieser Dichotomie können wir hier nicht eingehen. Vgl. aber ferner Du-Jian Cai, 1996; Mau-Kuei Chang, 1993; ders., 1994, insb. S. 103ff.; Wen-chih Chang, 1994; Yi-Huah Jiang, 1998; Xiao-Feng Li, 1996; Chien Lung Lu, 1999; Schneider/Schuber, 1997; Xin Tian, 1996; Wachman, 1994; und 3.5.

völlig aus der täglichen Lebenswelt der Kolonialisierten aus.[571]

Solche einseitigen Annahmen rühren unserer Meinung nach daher, dass man die Eigenschaft der Gesellschaft als eines kommunikationsbasierten, *selbstkonstitutiven* und *selbstsubstitutiven* Systems und die *selbstreferentielle* Eigenschaft ihrer Operationen nicht ernst nimmt bzw. schlichtweg ignoriert. Der gesellschaftliche Wandel in der Kolonialzeit, bei dem es fast durchweg um eine *Kollision zweier unterschiedlicher Kulturen* mit jeweiligen Eigenwerten ging, kann deshalb erst dann angemessen begriffen werden, wenn er als Folge von selbstreferentiellen und selbstsubstitutiven Prozessen des Gesellschaftssystems verstanden wird. Er muss also in Bezug auf die nichttriviale Transformation der ständig in den Anschlüssen der Kommunikationen erzeugten gesellschaftlichen Konstruktionen untersucht und analysiert werden. Ein solches Verständnis widerlegt aber natürlich nicht die Ansicht, dass es eine *Dualstruktur* bzw. ein *Gefälle* zwischen den Bestimmungen der neu eingeführten Institutionen und den wirklichen täglichen Praxen gegeben habe. Zu ermitteln sind gerade die Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Kulturen bzw. Kontexten in einer gemeinsamen sozialen Welt, deren Ergebnisse viele mögliche Varianten darstellen konnten. Das wollen wir in einer kurzen Diskussion des allgemeineren Problems der Entstehung und Veränderung der Struktur der Lebenswelt erklären.

Bei der Lebenswelt handelt es sich um die Differenz von *vertraut/unvertraut.* Durch die bloße Wiederholung jeder Bezeichnung, die unvermeidlich eine Unterscheidung voraussetzt, entsteht zwangsläufig die Vertrautheit und kommt es deshalb zur Entstehung der Lebenswelt als *Kondensation der Vertrautheit*, wie immer man zunächst und mit welcher Unterscheidung man beginnt, die Welt zu beobachten. Aufgrund der Eigenschaft des Immer-schon-gegeben-Seins des Vertrauten kann die Lebenswelt dann als ein fester *Boden* und als das Insgesamt der in aller Thematisierung unthematisch vorausgesetzten Hintergrundsüberzeugungen gelten. Man darf aber nicht vergessen, dass zugleich immer ein *Horizont des Unvertrauten* mitgegeben ist. Es ist also unvermeidbar, „die Welthaftigkeit der Lebenswelt genau in, und nur in, der Form des Horizontes zu sehen. Es geht nicht um das Sammelsurium der vertrauten Gegenstände, um das Material der Lebenswelt; sondern Welt ist diese Welt nur insofern, als das Vertraute nur in Horizonten erfahren werden kann, die letztlich Unvertrautes einbeziehen."[572] Entsprechend ist das, was als „Boden" gelten kann, eigentlich nur ein Durchgangsmoment und nicht invariant, denn es gibt doch immer *Evolution.* Wenn die Transformationen des Gesellschaftssystems Unterscheidungen aus Unterscheidungen erzeugen, „und zwar so, dass eine *Kontextverschiebung* stattfindet, die es ermöglicht, weitere Operationen primär an der neuen Unterscheidung zu orientieren, obwohl die ursprünglichere vorausgesetzt bleibt," dann kommt es zu einer Evolution.

---

[571] Es wäre eine falsche Assoziation, dass wir hier den Usancen des Begriffsgebrauches von Habermas folgten und seine bekannte These von der Kolonisation der Lebenswelt durch die Systeme teilten. Als Lebenswelt bezeichnen wir dagegen im Anschluss an Luhmann, 1986a, S. 182, „den Verweisungszusammenhang aller vertrauten Sinnkondensate". Siehe unten.

[572] Dieses und das nächste Zitat nach Luhmann, 1986a, S. 183, 185 (Hervorhebung von mir).

Abgesehen von dem Fall der Evolution, bei dem die Kontextverschiebung erst mit Hilfe einer Operation der „Transjunktion“ verwirklicht werden kann, ist die *Koexistenz mehrerer Kontexte* ohnehin eine Normalität, weil „der Sinn aller Objekte polykontextural gegeben ist, also nicht auf einen einzigen Kontext projiziert werden kann.“[573] In Bezug auf die Relation zwischen den Kontexten kann es um *unterschiedliche Typen* vom Akzeptanzwert, Teilrejektionswert, differenzierten Rejektionswert bis zum total undifferenzierten Rejektionswert gehen. Z. B. „kann die Grenze zum Unvertrauten wie ein Welthorizont wirken, wenn die Lebenswelt, in der Vertrautes auf Vertrautes verweist, als Normalwelt genügt.“[574] In diesem Falle wird das Unvertraute für jeden Kontext in der Lebenswelt total undifferenziert rejektiert. Es kann aber auch zu einer Übersetzung zwischen den unterschiedlichen Kontexten kommen. Z. B. kann das sich ursprünglich außerhalb der Lebenswelt befindende Unvertraute ins Vertraute übersetzt und dadurch in einen Kontext der Lebenswelt eingebettet werden. Dabei geht es entweder um den Typ des Teilrejektionswertes oder um denjenigen des differenzierten Rejektionswertes.[575] Auf jeden Fall kann man ins Unvertraute überwechseln und, wenn man will, wieder zurück. Die *Lebenswelt selbst* kann sich also auch ändern oder erweitert werden. Aber je nach den betroffenen Typen führt die Interaktion zwischen den Kontexten zu unterschiedlichen Fällen, die man nur angesichts der *konkreten Situation* analysieren kann.

Dafür können wir die *Rezeption* der modernen rechtlichen Institutionen in der japanischen Kolonialzeit auf Taiwan als Beispiel nennen. Nachdem die japanische Regierung im Jahre 1895 damit begonnen hatte, Taiwan zu regieren, wurden damalige japanische rechtliche Institutionen, die während der Reform in der Meiji-Zeit (1868-1912) in Anlehnung an moderne europäische Muster gebildet worden waren, bald auch in Taiwan durchgesetzt. Aus einer Überlegung über die effiziente Beherrschung der neuen Kolonie verfolgte die japanische Regierung aber eine Politik der so genannten besonderen, nämlich von derjenigen im japanischen „Mutterland“ unterschiedenen, Gesetzgebung. Einerseits wurden dem Gouverneur Taiwans zugleich die Kompetenzen für Exekutive, Gesetzgebung und Rechtsprechung überlassen.[576] Andererseits wurden ursprünglich auf Taiwan geltende „rechtliche Normen“, ein-

[573] Zitiert nach Luhmann, 1986a, S. 179. Inzwischen begegnen das Thema „resistance“ und Ausdrücke wie „hybridity“, „mimicry“, „appropriation“ usw. in den „cultural studies“ zum (Post-)Kolonialismus auch sehr verbreitet. Siehe z. B. Bhabha, 1986; ders., 1992; Ya-chung Chuang, 1993; Ding-Tzann Lii, 1996; Hsien-hao Liao, 1999; Nandy, 1982; June Chun Yip, 1996. Dabei scheinen die Intentionen der Akteure allerdings oft eine implizite, aber notwendige Voraussetzung für ihre Begriffsgebräuche bzw. Annahmen zu sein. Obwohl sie bei der Analyse der Diskurse ansetzen, gehen solche Autoren nicht selten von der als gegeben und selbstverständlich angesehenen Unterscheidung Kolonialisten/Kolonialisierte aus und gründen ihre Argumentation auf ihre „Einbildungen“ bzw. „Einstellungen“ zu dieser Unterscheidung statt auf eine wirkliche Analyse der Diskurse. Sie schenken also oft den wirklichen gesellschaftlichen selbstsubstitutiven Prozessen keine hinreichende Aufmerksamkeit und achten zu wenig darauf, wie eigentlich eine und dieselbe Bezeichnung bzw. Unterscheidung je nach den Kontexten unterschiedlich verwendet wird.

[574] Zitiert nach Luhmann, 1986a, S. 183.

[575] Das schließt nicht aus, dass es eine „Inkommensurabilität“ zwischen den Kontexten gibt, so dass die Übersetzung eigentlich eine Umschreibung oder eine Verzerrung ist. Das ereignet sich besonders leicht im Falle des differenzierten Rejektionswertes, weil der ursprüngliche Wert dazu gezwungen wird, sich in einen der Werte des neuen Kontextes zu transformieren.

[576] Vgl. Jing-Jia Huang, 1960, insb. Kap. 3; Takekoshi, Kap. 2.

schließlich der Gesetze des traditionellen chinesischen Reiches und der verbreiteten volkstümlichen Konventionen, durch eine pauschale Anerkennung als *Gewohnheitsrecht* in das auf dem modernen Staatsapparat beruhende System der Gesetze aufgenommen.[577] Im letzteren Fall bemühte sich die japanische Kolonialregierung nicht nur darum, solche Konventionen zu untersuchen und zu sammeln, sondern sie auch *aus der modernen juristischen Sicht* zu ordnen, auszulegen und umzudeuten.[578] So wurde z. B. die Konvention „Dian*“ (典), die hauptsächlich eine Art des Verkaufs mit der Bedingung des eventuellen Zurückkaufens bezeichnete, zuerst als eine Art von Rechten identifiziert und dann weiter in ein Pfandrecht an unbeweglichen Sachen umgedeutet.[579] Dadurch entstand eine Kontextverschiebung mit dem Potenzial zur Evolution. Unter dem Umstand, dass die auf der modernen europäischen Jurisprudenz beruhenden Vorstellungen von Rechten/Pflichten immer noch als Leitdifferenz fungierten, wurden die umgedeuteten, vor allem die mit der Verwandtschaft und dem Erben zusammenhängenden, Konventionen als *sekundäre* bzw. ergänzende Differenzen ins System der Gesetze *eingeschlossen*. Das erzeugte dann einen *Intersektionspunkt* und führte nicht selten zu einer Kollision zwischen den zwei ursprünglich irrelevanten Kontexten. Nicht nur die nachgeahmte Institution, sondern auch die Lebenswelt der Kolonialisierten überhaupt wurde dadurch *geändert*, weil nun einerseits der Sinn des Vertrauten auf einen fremden Kontext projiziert wurde und andererseits das Unvertraute durch eine ständige Wiederholung in ihre Lebenswelt eindrang – gleichgültig, ob sie das früher Unvertraute mochten und akzeptierten oder nicht. Aber selbst ein solcher Fall der Aufnahme, der leichter einen *Anschluss* an die früheren gesellschaftlichen Operationen haben und einen Prozess der *Substitution* durch häufige Verwendung in Gang bringen konnte, brauchte eine gewisse Zeit, um die Veränderung der Orientierung und die durch die Kontextverschiebung entstehende Evolution zu bewerkstelligen und in die stabile kognitive Struktur der Lebenswelt der Kolonialisierten integriert zu werden.[580]

Obwohl die Schritte des gesellschaftlichen Strukturwandels in der japanischen Kolonial-

[577] Ob einzelne Normen wirklich als Recht identifiziert wurden, hing von der Entscheidung der Kolonialregierung ab. Seit 1922 wurde aber die Politik der besonderen Gesetzgebung durch diejenige der so genannten „Erstreckung des Inlands“, also eine Politik der Assimilierung, ersetzt. Seitdem wurden die Gesetze des japanischen „Mutterlandes“ im Prinzip direkt auf Taiwan angewandt. Vgl. dazu Jing-Jia Huang, 1960; Tay-sheng Wang, 1992, S. 128ff..

[578] Eine diesbezügliche umfangreiche und systematische Untersuchung fand aber erst während der Amtszeit des vierten japanischen Gouverneurs auf Taiwan (der 1898-1906 amtierte) statt. Diese Untersuchung zielte schließlich auf eine die alten Konventionen berücksichtigende Gesetzgebung. Deren Zweck wurde aber wegen der seit 1922 betriebenen Politik der Assimilierung nicht verwirklicht. Zu den originären Materialien vgl. Archivausschuss der Provinz Taiwan, 1990; ders., 1993; ders., 1993a. Als Untersuchungen der Prozesse dieser Rezeption vgl. Heng-Wen Liu, 1996; Tay-sheng Wang, 1992, Kap. 5; Jia-Hong Wei, 1996.

[579] Vgl. Heng-Wen Liu, 1996. Als ein anderes Beispiel, nämlich ein Fallstudium der Evolution von Ye* (業) zum „Eigentumsrecht“ an Immobilien, vgl. Jia-Hong Wei, 1996.

[580] Die Konvention „Dian“ war schon am Ende der japanischen Kolonialzeit nicht mehr populär. Dagegen kommt es sogar heutzutage noch zum Streit um Grundbesitz, der mit alten Konventionen zu tun hat. Der nochmalige Wechsel des Rechtssystems mit dem Regimewechsel nach dem Zweiten Weltkrieg machte die Lage komplizierter, obwohl das neu eingeführte Rechtssystem der Republik China auch in Anlehnung an moderne europäische Muster gebildet wurde. Siehe dazu Heng-Wen Liu, 1996, S. 175ff.; Jia-Hong Wei, 1996, S. 3f., 247ff..

zeit eher graduell und langsam waren, darf seine Bedeutung nicht unterschätzt werden. Im traditionellen bürokratischen Reich hatten sowohl der Grad der *Unabhängigkeit* als auch die *Interdependenz* der unterschiedlichen Funktionsbereiche *nicht ausgereicht*. Es fehlte an guten, komplexen Mechanismen der *strukturellen Koppelung*, die durch eine Verengung der Bandbreite der Resonanz der Funktionssysteme zugleich deren Unabhängigkeit und Interdependenz erhöhen konnte. Diesbezüglich kam es zu einer *wesentlichen Transformation*, indem die japanische Kolonialregierung einen modernen Staatsapparat bildete, der die Herrschaft gemäß den Gesetzen ausübte und dem effiziente Steuerungsmedien (einschließlich der Kommunikation, des Verkehrs, der Waffe usw.) zur Verfügung standen, und eine gleichwohl *begrenzte Modernisierung* in Taiwan vorantrieb. Trotz der strengeren politischen Kontrolle und der höheren politischen Zentralisierung[581] hatte die funktionale Differenzierung insgesamt eine *bessere Chance*, sich zu entwickeln und zu vertiefen, weil die frühere direkte operative Intervention nun im Grunde genommen durch eine Kontrolle der Zuweisung des Codewertes der Operation ersetzt wurde, ausgereifte Mechanismen der strukturellen Koppelung (etwa das Eigentum, der Vertrag, die Verfassung und die Finanzierung staatlicher Haushalte) verfügbar waren und die Funktionssysteme einander eher höhere strukturelle Komplexität zur Verfügung stellten.

Im Vergleich mit der oben dargelegten *Erscheinung* der Selbstverwaltung im traditionellen Reich wird die Bedeutung dieser Transformation sichtbar. Auf den ersten Blick ähnelte diese Erscheinung dem modernen juristischen Prinzip der *Privatautonomie*, das sich am deutlichsten in der Vertragsfreiheit verkörpert und zur Sicherung der Autonomie der Funktionssysteme beiträgt. In Wirklichkeit aber bedeutete sie einen *Rückzug* der Regierung aus dem Bereich der Aufgaben, die sie zur Verwirklichung der funktionalen Differenzierung hätte übernehmen sollen. Es gab z. B. keine hinreichend entwickeltes *Privatrecht*, das schnell und effizient eine endgültige Garantie der Sicherheit und der Stabilität der wirtschaftlichen Transaktionen hätte bieten können. Im traditionellen Reich gab es zwar auch ein Vermögens- und Familienrecht, das nach der heutigen Sicht der Kategorie der Privatrechte zugeordnet werden kann, es kümmerte sich aber primär nur um die Sicherung der allgemeinen gesellschaftlichen Ordnung und die Erhebung der Steuer.[582] Die Regulierung der im Laufe der Zeit immer

[581] Das beruhte auf einer doppelgleisigen Kontrolle durch die Polizei und das Hoko-System der Gemeinschaft mit der Kollektivhaftung. Siehe dazu unten mehr.

[582] Obwohl die Stabilität des Regimes zweifellos die Hauptsorge des traditionellen chinesischen Reiches war, ist die schon lange übliche typische Bezeichnung seiner Gesetze als „overwhelmingly penal in emphasis" (zitiert nach Bodde/Morris, 1967, S. 3) zu einseitig und nicht zutreffend. Nach der traditionellen chinesischen Klassifikation gab es bei den Zivilprozessen primär zwei große Prozessarten, nämlich Huhun (戶婚, Haushalt und Ehre) und Tiantu (田土, Grundbesitz). In die erste Kategorie wurden die Registrierung der Bevölkerung, das Erben, die Adoption, die Erhebung der Steuer, das Verlassen der Familie, die ungerechte Disposition über den Familienreichtum, die Ehre, die Verwandtschaft, die Scheidung etc. einbezogen. Bei der zweiten Kategorie ging es hauptsächlich um den Verkauf bzw. die Hypothek des Bodens, die Grundrente, den Pachtvertrag usw.. Obwohl es eine Kodifikation und eine Sammlung der Präzedenzfälle als Direktive gab, wurde die Jurisdiktion der Zivilprozesse völlig den lokalen Beamten überlassen, wenn es sich nicht in einem Fall zugleich um einen Aspekt des Strafprozesses handelte. Nach der amtlichen Ideolo-

komplizierter werdenden wirtschaftlichen Transaktionen, in welche sogar die basale Vereinheitlichung der Maße einbezogen wurde, waren dann auf die *Korporationen* der Händler, die in den späteren Zeiten hauptsächlich aufgrund der *Landsmannschaft* organisiert wurden, und die in ihnen befolgten Konventionen angewiesen.[583] Solche tatsächlich geltenden Konventionen waren aber nicht hinreichend, um als Recht gelten zu können, wenn wir unter Recht *kongruent generalisierte normative Verhaltenserwartung* verstehen,[584] weil es dabei noch zu große Unbestimmtheiten und regionale Varianten gab und die Bedingung der kongruenten Generalisierung deshalb nicht befriedigt werden konnte.

Ebenfalls musste das traditionelle Reich den Angehörigen der Gentry erlauben oder sie sogar darum bitten, als *Makler* zwischen der Regierung und dem einfachen Volk zu dienen. Erst durch die Kooperation mit ihnen war es dazu in der Lage, alle gesellschaftlichen Bereiche wirklich unter seine Kontrolle zu bringen. Es genoss sogar manchmal nur dem Namen nach das *Monopol der staatlichen Gewalt*. Angesichts dessen, dass es nur wenige und schwache stationierte Truppen, die dem effizienten Schutz des Lebens und des Eigentums der Bevölkerung nicht gerecht werden konnten, auf Taiwan als einem übersehenen Grenzgebiet gab, war das Problem besonders eindeutig und akut. Die *bewaffneten Zusammenstöße* zwischen Personengruppen, deren Unterscheidungskriterien zwar sehr variabel waren, aber primär nach der *Territorialität* oder der *Verwandtschaft* definiert wurden, waren wegen ihrer Häufigkeit in der taiwanesischen Geschichte sehr bekannt und spiegelten den Umstand wider, dass die Wirklichkeit gewissermaßen vom Gesetz des Dschungels beherrscht wurde, als ob es keine Regierung gäbe. Auch nach der Transformation von der Grenzgesellschaft zur so genannten „zivilisierten" Gentrygesellschaft hörten sie nicht auf.[585] Eine solche „Selbst-

gie wurden die Zivilprozesse gegenüber der Hauptsorge der Regierung und der in diesem Zusammenhang relevanten Strafen als Kleinigkeiten angesehen, und es wurde angenommen, dass diese Streitigkeiten durch das Volk selbst gelöst werden könnten. Zivilklagen wurden sogar während der Hauptsaison der Feldarbeit abgewiesen. Vgl. Alford, 1995, Kap. 2; Allee, 1997, insb. Kap. 7-9; Buxbaum, 1971, S. 261f.; Philip C. C. Huang, 1996, insb. S. 5ff.; Zhi-Ping Liang, 1995a, S. 317ff.; Linck, 1986.

[583] Das bedeutete aber nicht, dass die Beteiligten nicht hätten versuchen wollen, ihren Streit durch ein amtliches Urteil zu schlichten. Ohne Zweifel galt die Regierung immer noch als endgültige Autorität. In Taiwan, wo die Lineagen nicht so mächtig waren, betrachtete man die Erhebung der Klage bei den Ämtern vielleicht sogar nicht als letzte Wahl für die Lösung eines Streites. Die aufgrund der taiwanesischen juristischen Streitfälle im 19. Jahrhundert formulierte allgemeine Diagnose von Allee, 1997, dass die traditionelle chinesische Regierung aktiv versucht habe, die gesellschaftliche Evolution durch Gesetze und Urteile zu beeinflussen, und das auch verwirklicht habe, ist aber übertrieben. Seine Annahme, dass die traditionelle chinesische Regierung die Angehörigen der Gentry als Teil der formalen Struktur der Regierung integriert oder sogar unabhängig von ihrer Kooperation eine neue, effiziente lokale Herrschaftsstruktur gebildet habe, ist auch zu einseitig. Zur Kritik daran siehe Chiu-kun Chen, 1995; Tay-sheng Wang, et al., 1995.

[584] Zu diesem funktionalistischen Verständnis des Rechtes vgl. Luhmann, 1987b, Kap. 2, insb. S. 64ff..

[585] Von Anfang an hatten die chinesischen Emigranten die Gewohnheit, wegen der notwendigen Zusammenarbeit bei der Erschließung des Landes, zur Selbstverteidigung und gegenseitigen Hilfe etc. mit ihren Landsleuten zusammen zu wohnen und Vereine zu gründen. Insofern könnte es schon während der frühen Erschließungszeit sporadische Reibereien und Konflikte zwischen Personengruppen aus unterschiedlichen Herkunftsorten gegeben haben. Aber auf jeden Fall gab es, zumindest nach den amtlichen Aufzeichnungen, noch keine heftigen, massiven bewaffneten Zusammenstöße, die als „ethnische" Konflikte bezeichnet werden könnten, bevor das Verhältnis der Bevölkerungsgröße zum Ackerland sich verschlechterte. Der

verwaltung“ war selbstverständlich mit der Autonomie nicht gleichzusetzen, sondern ein Anzeichen der *Selbsthilfe* und der *Unzulänglichkeit der Regierungsfähigkeit*. Die Einführung der modernen, legalen Herrschaft durch die japanische Kolonialregierung bezeichnete deshalb nicht nur eine Reform des *Rechtssystems*, sondern auch die tatsächliche Verwirklichung der politischen Funktion der *kollektiv bindenden* Entscheidung[586] und die Schaffung einer vollkommenen Grundlage der *wirtschaftlichen Entwicklung*.

Im Hinblick auf die oben dargelegte Transformation ist auch der Beitrag der funktionsspezifischen *Organisationen*, etwa des modernen Staatsapparates, des Gerichtes, der Bank, der Schule, des Handelsvereins und des Unternehmens (obwohl das Familienunternehmen und die Teilhaberschaft deswegen nicht ganz an Bedeutung verloren haben) unbedingt zu nennen,[587] weil es für die weitere Entwicklung der funktionalen Differenzierung entscheidend war, dass die Organisation als *eigenständiger* Typ der Systembildung entstanden und wichtiger geworden ist als je zuvor. Indem die Mitgliedschaft bei den Organisationen als Systemgrenze fungierte, konnten sie die Fessel der Multifunktionalität bei den Primärgruppen abschütteln und deshalb als wesentliche Träger von *Interdependenzunterbrechungen* gelten. Erst mit dem Zusammenwirken der Organisationen, die von *Exklusion* ausgingen und damit ihre eigene Autonomie einrichteten, konnte die funktional differenzierte Gesellschaft, die in

---

erste amtlich festgehaltene bewaffnete Zusammenstoß zwischen den Personengruppen, der zugleich das Ende der ersten massiven Rebellion bedeutete und sich aus einem ethnischen Konflikt unter den Rebellen ergab, ereignete sich im Jahre 1721 in Südtaiwan. Danach folgten die Zusammenstöße dem Verlauf der Erschließung vom Süden nach Norden. Bei den frühen Konflikten ging es normalerweise um reale Interessen, z. B. um den Besitz oder den Gebrauch von Boden und Wasserquellen. Aber mit dem häufigen Vorkommen dieser Konflikte formierten sich die Personengruppen aus den unterschiedlichen Herkunftsorten allmählich als ethnische Gruppen, die einander feindlich gesinnt waren. Dann reichte ein trivialer Streit oder einfach ein Gerücht dazu aus, einen heftigen, nicht auf ein bestimmtes Gebiet beschränkten Zusammenstoß herbeizuführen. Entsprechend ergaben sich solche Zusammenstöße zwar zunächst oft aus Kleinigkeiten oder Zufällen. Was den Kern dieser Zusammenstöße betraf, handelte es sich aber öfter um einen jeweils gut vorbereiteten, erwartbaren oder sogar vereinbarten Kampf bzw. eine gegenseitige Plünderung zur Vergeltung. Indem sie sich nach dieser Lage richtete, verfolgte die Qing-Regierung die für eine Regierung typische Strategie des Teilens und Herrschens. Das verfestigte weiter die Unterschiede der ethnischen Herkunft als gesellschaftlich wirkende Differenz. Außerdem hatten die Zusammenstöße oft eine Wechselwirkung mit der Rebellion gegen die Ämter und mit dem Kampf der Pächter gegen die Grundherren. Vgl. dazu Chi-nan Chen, 1980; Wen-Hsiung Hsu, 1995a; ders., 1996; Ino, 1985, S. 499ff., 517ff.; Jiong-Ren Jian, 1997, Kap. 3 & 8; Lamley, 1977; ders., 1981; Wei-Sheng Lin, 1993. Eine ähnliche Politik des Teilens und Herrschens ist auch in der Disposition der Qing-Regierung über die ethnischen Beziehungen zwischen den Chinesen, den etwa zivilisierten und den nichtzivilisierten Barbaren zu sehen. Vgl. dazu Chih-Ming Ka, 2001, insb. Kap. 7.

[586] Nachdem die Japaner Taiwan von der Qing-Regierung übernommen hatten, kam es nach dem kurzen Widerstand der „Republik Taiwan“ noch vereinzelt, aber immer wieder einmal zu bewaffnetem Widerstand gegen die japanische Herrschaft auf Taiwan. Erst 1903 bewerkstelligte die japanische Kolonialregierung die Pazifizierung des flachen Küstenlandes der Insel im Großen und Ganzen. Im Jahre 1919 erreichte sie auch eine wirkliche Kontrolle über das Gebirgsgebiet. Der letzte bewaffnete Aufstand gegen die japanische Regierung hatte sich im Jahre 1915 ereignet. An die Stelle der Rebellionen traten danach die vielartigen sozialen Bewegungen, die sich unter der Voraussetzung der Anerkennung des bestehenden Kolonialregimes primär mit der Selbstbestimmung, der Gleichberechtigung und der kulturellen Aufklärung beschäftigten. Vgl. dazu Su-Jei Own, 1994; Shio, 1954.

[587] Vgl. dazu z. B. Zhi-Xiong Chen, 1996, Kap. 4-7; Qiong-Yao Huang, 1991; Tay-sheng Wang, 1992, Kap. 3; You-Zhi Zhao, 1995.

ihren Funktionssystemen für die *Inklusion* aller optierte, wirklich operieren. Unter dem Umstand, dass die operative Geschlossenheit der Funktionssysteme zur Steigerung der Abhängigkeit und der Unabhängigkeit führte, waren Organisationen für die Gesellschaft unentbehrlich, um sich mit hinreichend lokaler Fähigkeit zur Absorption von Irritationen zu versorgen.[588] Was das Wirtschaftssystem betrifft, so existierte zwar schon früher eine komplizierte Vernetzung der Operationen von Zahlung/Nichtzahlung in Taiwan. Aber erst mit der Entstehung der Institution Bank in der Kolonialzeit konnte es selbstreferentiell die Zahlungsfähigkeit und die Zahlungsunfähigkeit miteinander verbinden, dadurch die Paradoxie von Überfluss und Knappheit entparadoxieren und seine Ausdifferenzierung als autopoietisches System bewerkstelligen.[589]

Der teils durch die Kolonialisten, teils durch die Kolonialisierten vorangetriebene Modernisierungsversuch in der japanischen Kolonialzeit betraf sowohl den *materiellen Aufbau* und die *institutionelle Reform* als auch die *Veränderungen der Kognition und der Verhaltensweisen*. Neben der Bildung der so genannten kapitalistischen Infrastruktur kam es früher oder später zur Ermittlung des Grundeigentums, der Reform des Währungssystems, dem Aufbau des Gerichtswesens, der Gründung der Bank, der Übernahme der „Greenwich Mean Time" und der Institution der Zeitansage durch Kanonenschüsse, der Einrichtung des modernen öffentlichen Schulsystems, der Veranstaltung der lokalen Wahl usw..[590] Die Vorstellungen von der Hygiene, der Zeit, der Befolgung des Gesetzes und der Regierung durch das Gesetz, die Abschaffung der Konvention des Füßebindens und das Abschneiden des Zopfes etc. wurden befürwortet.[591] Solche Begriffe wie Selbstverwaltung, Nationalismus, Sozialismus, Kapitalismus, Demokratie, Parlamentarismus, Verfassung, Fortschritt, Aufklärung, Wissenschaft wurden auch mit dem Aufkommen und der Verbreitung der Zeitungen zum Kulturgut, insbesondere dadurch, dass die in den 1920er Jahren lebendigen sozialen Bewegungen solche Ideen propagierten.[592] Manche von ihnen, z. B. die der Selbstverwaltung, wurden sogar zur weit verbreiteten Semantik, an der sich die normative Erwartung von Menschen orientierte. Angesichts dessen, dass die Gesellschaft ein kommunikationsbasiertes System ist und es beim gesellschaftlichen Wandel in der Kolonialzeit um einen Fall des Lernens ging, dürfte die Evolution der *Semantik* nicht unwichtiger als der zur Umwelt des Gesellschaftssystems gehörende materielle Aufbau und als die gesellschaftsstrukturellen Veränderungen gewesen sein. Auf die Einzelheiten dieser Evolution können wir hier nicht eingehen. Es ist aber sicher, dass die Operationen des Funktionssystems dann gestört wurden, wenn es an einer Unterstützung der

---

[588] Vgl. Luhmann, 2000b, S. 392ff..

[589] Vgl. Luhmann, 1994a, S. 144f..

[590] Vgl. dazu z. B. Qiong-Yao Huang, 1991, S. 34ff.; Ishutsu, 1977; Shao-Li Lu, 1998, Kap. 3; Ming Shi, 1980, S. 330ff.; Wen-hsing Wu, 1995, S. 221ff.; Yanaihara, 1985, Kap. 2.

[591] Vgl. z. B. Shao-Li Lu, 1998; Takekoshi, 1996, Kap. 18; Hui-Yu Ts'ai, 1990, S. 278ff.; Wen-hsing Wu, 1995, Kap. 5.

[592] Vgl. dazu z. B. Edward I-te Chen, 1972; Wan-Yao Chou, 1989; Keimukyoku, 1989; ders., 1989a; ders., 1989b; ders., 1989c; ders., 1989d; Xiu-Yi Lu, 1989; Kun-Liang Qiu, 1995, Kap. 6; Ming Shi, 1980, S. 450ff.; Mi-Cha Wu/Rui-Yun Wu, 1992; Du Yang, 1994.

entsprechenden Semantik fehlte, z. B. wenn der Staat nicht an die Stelle der früheren Vorstellung von „Tianxia“ als Formel der Selbstbeobachtung des politischen Systems trat.[593]

Der relative Erfolg des Modernisierungsversuches in der japanischen Kolonialzeit auf Taiwan kann auf jedenfalls nicht als von Anfang an wahrscheinlich betrachtet werden. Er setzte nämlich eine *fundamentale Veränderung der gesellschaftlichen Struktur* voraus. Z. B. ist der Versuch der Bildung des modernen Staates in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Festlandchina eher misslungen. Wir sehen diese Erfahrung in Anlehnung an Duara als eine Art von *Involution*.[594] Es kam also zu einer quantitativen, aber zu keiner qualitativen Erhöhung der Regierungsfähigkeit des Staatsapparates, die immer noch aufgrund des alten Musters der Existenz des Maklers zwischen der Regierung und dem Volk zustande kam, obwohl die alte Gentry inzwischen mehr und mehr dem Untergang entgegenging. Dagegen erfuhren das politische System im Besonderen und die Gesellschaft im Allgemeinen in Taiwan eine strukturelle Transformation. Als fremde Regierung richtete die japanische Kolonialregierung immer ihre Aufmerksamkeit darauf, die Angehörigen der taiwanesischen Gentry, vor allem die Magnaten, durch die Begünstigung ihrer realen Interessen, die Ernennung zu ehrenamtlichen Beratern des Gouverneurs bzw. zu nominellen Abgeordneten der unterschiedlichen Ebenen oder die Verleihung des Ordens der Gentry zu *kooptieren* bzw. sich *gefügig* zu machen.[595] In Bezug auf die Konstitution der gesellschaftlichen Eliten, vor allem der mit der Kolonialregierung kollaborierenden Eliten, gab es auch eine große *Kontinuität*.[596] Trotzdem konnte die japanische Kolonialregierung ihre Herrschaft einerseits mit dem bürokratischen Verwaltungssystem, vor allem der *Polizei*,[597] und andererseits mit dem so genannten *Hoko-System*, das aufgrund einer Reform des ehemaligen chinesischen Baojia-Systems (保甲) die taiwanesischen Einwohner Ebene für Ebene in Einheiten mit Kollektivhaftung organisierte,[598] direkt in

---

[593] Vgl. dazu Kap. 3.

[594] Siehe Duara, 1987; ders., 1988a. Vgl. ferner Eastman, 1990; Thompson, 1988.

[595] Das hing einerseits mit der Tradition des großen Anteils der Magnaten an der taiwanesischen Gentry und andererseits mit der Einstellung der angesehenen traditionellen Gelehrten, nicht aktiv mit der japanischen Regierung kooperieren zu wollen, zusammen. Zu dem Rückzug der Gelehrten aus dem öffentlichen Leben am Anfang der japanischen Kolonialzeit vgl. Lamley, 1964, S. 256ff.; Wen-hsing Wu, 1995, S. 24ff..

[596] Vgl. Wen-hsing Wu, 1995, Kap. 3, insb. S. 151ff..

[597] Die Pazifizierung des Territoriums, außerhalb des Hochgebirges, ist schon 1903 gelungen. Aber die japanischen Polizisten dienten auch danach immer noch als die primären lokalen Beamten. Mit den Worten des damaligen Gouverneurs von Taiwan, Takekoshi: „[T]he police system of Formosa differs from the ordinary system because the police attend to half of the business of the civil administration. The special beauty of the Formosan system is that the whole body moves freely at the slightest impulse from headquarters.“ (Zitiert nach ders., 1996, S. 148). Vgl. ferner Ching-Chih Chen, 1984; Ishutsu, 1977; Kublin, 1973, S. 323ff.; Shio, 1954; Takekoshi, 1996, Kap. 7; Hui-Yu Caroline Ts'ai, 1990, S. 28ff..

[598] In der traditionellen chinesischen Gesellschaftsformation hatte das Baojia-System entweder keine Wirkung, oder wurde von den Angehörigen der Gentry beherrscht und stand somit außerhalb der direkten Kontrolle der Regierung. Dagegen hatte die japanische Regierung von Anfang an eine umfassende Kontrolle über das Hoko-System. Im Laufe der Zeit und mit der Wiederherstellung der äußerlichen Ordnung verlor dieses aber allmählich sein früheres Merkmal als Kotrollmechanismus und wurde seit 1904 zur lokalen Quasi-Administration. Mit der Veränderung der Situation fungierte es seit 1931 dann langsam hauptsächlich als Mobilisierungsmechanismus zur Kriegsvorbereitung. Vgl. dazu Ching-Chih Chen, 1975; Hui-Yu Caroline Ts'ai, 1990.

allen Lebensbereichen des Volkes durchsetzen und war nicht auf irgendeine Art von Maklern angewiesen.[599]

Indem die Kolonialregierung die Magnaten bestach und sie zu lokalen Administratoren oder nominellen Abgeordneten designierte, gewannen die Händler einen größeren *politischen Einfluss* als früher. Außer der mit der Kolonialregierung kollaborierenden Elite entstand aber auch eine *oppositionelle Elite*. Sie stammte primär aus der vom Aufschwung der kommerzialisierten Reisproduktion profitierenden Klasse der Grundbesitzer und ermöglichte seit den 1920er Jahren moderne politische und soziale Bewegungen gegen den Kolonialismus. Parallel dazu traten die durch das moderne Erziehungswesen ausgebildeten, neu aufkommenden Intellektuellen bzw. *Professionellen*, vor allem diejenigen, die einmal in Japan studiert hatten, allmählich an die Stelle der früheren Gentry als Haupttyp der gesellschaftlich leitenden Elite. Darunter waren auch Nachkommen der ehemaligen Angehörigen der Gentry. Angesichts der Kriegsvorbereitung änderte die Kolonialregierung im Jahre 1935 ihre frühere Maßnahme der kompletten Designation der lokalen Administratoren bzw. nominellen Abgeordneten und betrieb eine Politik der hinsichtlich der Quote der frei zu wählenden Abgeordneten und der Qualifikation der Wähler beschränkten *lokalen Wahlen*, um die taiwanesischen Eliten mit unterschiedlichem gesellschaftlichen Status und unterschiedlichen Meinungen weiter zu spalten und den politischen Dissens durch diese Arten der Inklusion so weit wie möglich aufzulösen.[600] Mit der Veränderung der *Typen* und *Rekrutierungskanäle* der politischen Eliten kam es zu der wesentlichen Folge, dass die frühere, durch die Überschneidung von Gelehrten und Beamten als leitende Eliten ermöglichte, Gesellschaftsformation, die trotz der beträchtlichen funktionalen Differenzierung eine einheitlichere, hierarchische Stratifikation und eine monokontexturale Ordnung hatte aufrechterhalten können, *nicht mehr weiterbestehen* konnte, obwohl das politische System nun noch als Herrschaftszentrum galt. Denn eine Oberschicht, die

---

[599] Nur während der turbulenten Anfangsphase der japanischen Kolonialzeit haben die Angehörigen der taiwanesischen Gentry einmal eine solche Rolle übernommen. In Anlehnung an eine Konvention der Qing-Zeit wurde die probeweise Einrichtung des so genannten „Büros zum Schutz des guten Volkes" (保良局, Bao-liang-Ju), das ohne Ausnahme von Angehörigen der Gentry geleitet wurde, nach einer Petition von Angehörigen der Gentry durch die Kolonialregierung erlaubt. Sie erzwang aber die Schließung dieses Büros, als sie die Situation in Taiwan unter ihre Kontrolle bringen konnte. Die Angehörigen der Gentry bzw. ihre Nachkommen waren später zwar oft als lokale Administratoren oder nominelle Abgeordnete tätig und spielten eine wichtige Rolle im Hoko-System. Von Maklern konnte aber nicht mehr die Rede sein, weil sie in beiden Fällen eher in den Staatsapparat integriert oder, wenn man so will, „kooptiert" wurden. Das schließt allerdings nicht aus, dass die oppositionelle Elite durch eine Teilnahme an diesen formalen staatlichen Institutionen umgekehrt einen Spielraum und einen Widerstandsraum finden bzw. erzeugen konnte. Vgl. Ching-Chih Chen, 1988; Lamley, 1964; Hui-Yu Caroline Ts'ai, 1990, insb. S. 514ff.; Wen-hsing Wu, 1995, insb. S. 53ff., 197ff..

[600] Vgl. dazu Ching-Chih Chen, 1988; Edward I-te Chen, 1972, S. 483ff.; Ming-Tong Chen/Jih-Wen Lin, 1998, S. 27ff.; Jih-Wen Lin, 1991, Kap. 3; Hui-Yu Caroline Ts'ai, 1990, S. 179ff., 514ff.; Wen-hsing Wu, 1995, Kap. 3 & 4. Der Zugang zur modernen Hochschulbildung stand den Taiwanern nur sehr bedingt offen. Neben der allgemeinen ethnischen Diskriminierung durften nur Hochschulen, die mit der Ausbildung von Lehrern, Landwirten oder Medizinern zu tun hatten, in Taiwan errichtet werden. Infolgedessen spielten die Ärzte seit der japanischen Kolonialzeit eine wichtige Rolle in der Öffentlichkeit und genießen noch heutzutage ein hohes gesellschaftliches Ansehen. Zum Erziehungswesen in der japanischen Kolonialzeit vgl. ferner Ishutsu, 1977; Takekoshi, 1996, S. 293ff.; Tsurumi, 1984, S. 279ff..

selbstverständlich den Anspruch auf die Repräsentation der Gesellschaft erheben konnte, auch wenn eine große Heterogenität bei ihr wie im Falle der Gentry festzustellen sein mochte, existierte nicht mehr.

Neben der Erfolgserfahrung der Japaner selbst dürften die vorangegangene Entwicklung auf der Insel Taiwan, ihr kleines Territorium und der Status der Japaner als *Fremde*, die wenig in die individuellen Interessen der Einheimischen involviert waren und gründliche Reformen rücksichtslos durchsetzen konnten, nützliche Faktoren dafür gewesen sein. Was die vorangegangene Entwicklung betrifft, so war schon ein Modernisierungsversuch unternommen worden, als der Status Taiwans 1885 wegen der immer akuteren imperialistischen Bedrohung von der Qing-Regierung zu dem einer offiziellen Provinz erhöht worden war. Der dabei unternommene Versuch einer Reform des Grundeigentums, bei dem es um die Abschaffung der mehrfachen Verpachtung und Unterpachtung ein und desselben Ackerlandes ging, stieß aber auf starken Widerstand und konnte daher nicht vollzogen werden.[601]

Der gesellschaftliche Wandel in der japanischen Kolonialzeit war zwar umfassend und folgenreich. Aber *nicht alle* alten gesellschaftlichen Strukturen und Verhaltensweisen verloren deshalb an Bedeutung, obwohl das, was noch festgehalten wurde, mit der Veränderung des Möglichkeitshorizontes unvermeidlich auch mehr oder weniger verändert wurde, zumindest in Bezug auf die Anschlussmöglichkeit. Z. B. wirkten die Yin/Yang-Dualstruktur und die persönlichen Beziehungen immer noch. Gegenüber der neu eingeführten kapitalistischen Produktionsweise konnte die *„kleine Warenproduktion“*, die hauptsächlich auf der Familienfarm und dem Familienunternehmen beruhte und in China eine jahrtausendelange Tradition hatte, in einer Artikulation mit ihr nicht nur hartnäckig überleben, sondern auch eine geeignete Nische finden und Erfolg haben. Obwohl diese Produktionsweise weiter fortgesetzt wurde, konnte die wirtschaftliche Entwicklung auf Taiwan *vom Muster der Involution loskommen* und unterschied sich deshalb wieder von der Erfahrung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Festlandchina.[602]

### *2.6.3. Das schnelle Vergessen und das rasche Tempo des gesellschaftlichen Wandels in der Emigrantengesellschaft*

Zum Schluss wollen wir noch die Faktoren der Zeitdimension, die einen rascheren gesellschaftlichen Wechsel auf Taiwan und seine Abweichung vom traditionellen chinesischen Muster der Entwicklung ermöglicht haben, erwähnen. Die legalistischen Philosophen vertraten zwar schon in der Östlichen Zhou-Zeit die Auffassung, dass die Geschichte verschiedene Phasen durchlaufe, sich mit der Zeit ändere und zum Fortschritt tendiere, indem sie die Notwendigkeit der Reform und die Legitimität der Veränderung der Tradition angesichts der

---

[601] Vgl. Goddard, 1985, Kap. 7; Ino, 1985, S. 215ff.; ders., 1991, S. 314ff., 423ff.; Ming Shi, 1980, S. 216ff..

[602] Vgl. dazu Gates, 1997, Philip C. C. Huang, 1980; ders., 1986; ders., 1992; Chih-Ming Ka, 1988; ders., 1993; ders., 1996; Myers, 1980; Shu-jen Ye, 1991.

zeitlichen Unterschiede befürworteten.[603] Auch in der Han-Zeit war die Bewertung, dass das gegenwärtige Zeitalter besser als das frühere sei, nicht selten zu hören.[604] Aber die *regressive* Auffassung, dass nur das von den legendären Heiligen Königen regierte Altertum bzw. die als Vorbild verklärte, pauschal als Zeit der Drei Dynastien (Xia-, Shang- und Zhou-Zeit) bezeichnete Epoche ein goldenes Zeitalter der Verwirklichung des Dao gewesen seien, war seit dem Aufstieg des Konfuzianismus im Grunde immer die vorherrschende Meinung in der traditionellen chinesischen Gesellschaft, unabhängig davon, dass man doch die Evolution der Tradition, die Verbesserung der materiellen Bedingungen und die Vorteile des vereinheitlichten, bürokratischen Reiches gegenüber dem Feudalreich zur Kenntnis nahm.[605] Denn es handelte sich schließlich immer um eine *moralische Bewertung*, um die Unterscheidung *Wang/Ba* (王/霸, wörtlich: König/Hegemon). Gelobt wurde eine humane, harmonische Ordnung, in der die Regierten durch die Wirkung der „rituellen" Belehrung spontan von ganzem Herzen mit dem als moralisches Vorbild dienenden Herrscher übereinstimmten. Ein sich bloß auf die Gewalt stützendes Regime wurde dagegen, auch dann, wenn es große militärische Erfolge errungen und materiellen Fortschritt geschaffen hatte, missachtet.[606]

Mit dem *Vorrang des Alten* vor dem Gegenwärtigen schätzte man die *Geschichte*, vor allem die *Geschichtsschreibung* hoch. Die chinesische Zivilisation gilt oft als eine mit ungewöhnlichem „sense of history" und besitzt tatsächlich auch die längste, ununterbrochene historiographische Tradition.[607] In dieser langen Tradition stand die mit der Metapher des Spiegels verbundene *Warnungsfunktion* der Geschichte, Jian* (鑑), ohne Zweifel im Vordergrund. Daneben und damit eng zusammenhängend wurde die Geschichte als ein besonderer und erhabener *Wertbereich* angesehen. Angesichts dessen, dass ein anthropomorpher omnipotenter Gott, der das letzte, transzendente Urteil über den Menschen fällte, im alten China fehlte, wurde nicht nur die historische Bewertung als *endgültiges Urteil* über den Menschen

[603] Vgl. Duyvendak, 1963, S. 167ff., 237f.; Han Fei Tzu, 1959a, S. 275ff.; Cho-yun Hsu, 1965, S. 154ff.. Die Gründung der Qin-Dynastie symbolisierte sogar einen Sieg der Kräfte, die für Innovation eintraten. Das berüchtigte, aber oft übertriebene Vorkommnis der Bücherverbrennung, unter denen die Sammlung der Gedichte bzw. geschichtlichen Gespräche und die Annalen der anderen Staaten die Hauptgegenstände waren, die der Begründer der Qin-Dynastie angeordnet hatte, zielte neben der Vereinheitlichung des Denkens deutlich auf die Unterbindung der aufgrund der Aufzeichnungen in den Büchern, dem gesellschaftlichen Gedächtnis, ausgeübten Kritik an der gegenwärtigen Politik, also auf die Schwächung der Bindungskraft der Vergangenheit. Vgl. dazu Bodde, 1938, S. 80ff., 162ff.; Ryckmans, 1989, S. 7.

[604] Siehe z. B. Jing Zhao, 1995, S. 58, 63f..

[605] Vgl. dazu z. B. Demieville, 1961, S. 179ff.; Chün-chieh Huang, 1996, S. 24ff.; Nivison, 1966, Kap. 6; Schwartz, 1996, S. 27ff.; Gang Xu, 1996, S. 4.

[606] Vgl. dazu auch 3.1.1., 3.2.1., und 4.5.1. In der Song-Zeit kam es noch einmal zur sich mehr am Utilitarismus orientierenden Annahme, dass die so genannte hegemoniale Politik, vor allem diejenige der wirklich in der Vergangheit regierenden Dynastien, eine ihrerseits gerechte Anerkennung verdiene. Diese utilitaristische und pragmatische Annahme konnte aber nicht beibehalten werden. Vgl. Kung-ch'üan Hsiao, 1985a, Kap. 14; Winston Wan Lo, 1974; Tillman, 1982, insb. Kap. 4 & 5.

[607] Siehe z. B. Pulleyblank, 1961, S. 1; ders., 1961a, S. 135; Ryckmans, 1989, S. 7. Zur Entstehung der Historiographie und der amtlichen Geschichtsschreibung und zum System der so genannten „orthodoxen bzw. maßgebenden Geschichte" (正史, Zhengshi) in China vgl. z. B. Wei-Yun Du, 1993; ders., 1998; Franke, 1925; Gardner, 1970; Yu-Shan Han, 1955, Kap. 1-4, 12, Appendix I; Fu-kuan Hsü, 1984, Kap. 4; Twitchett, 1992; Lien-Sheng Yang, 1961.

betrachtet.[608] Sondern auch die Hinterlassung des eigenen Namens und zwar eines im guten Sinne im historischen Gedächtnis ruhmreichen wurde als Weg zur *Unsterblichkeit* hochgeschätzt, wobei schon ein Zeitgenosse der Östlichen Zhou-Zeit die Etablierung der Vorbilder für Tugend, Verdienst und Gespräch in dieser Reihenfolge als drei Quellen der Unsterblichkeit deklarierte.[609]

Entsprechend wurden der Geschichte (oder genauer: der Geschichtsschreibung), vor allem unter den Konfuzianern, die *Aufgaben von Loben und Tadeln* (褒貶, Baobian) und dadurch die *Funktion der Orientierung für die Wirklichkeit* zugewiesen.[610] Das in der Östlichen Han-Zeit erschienene, älteste erhaltene chinesische Wörterbuch, „Shuowen" (說文), erklärte das heute üblicherweise als Synonym der Historie bzw. Geschichte angesehene Schriftzeichen „Shi**" (史), als „eine Hand, die die Mitte hält." Gemeint und betont wurde also eine *unparteiische Aufzeichnung*. Die objektive Forderung wurde durch das Zeichen „Mitte", das hier die derivative Bedeutung der „Geradheit" (正, Zheng) hatte, symbolisiert.[611] Allerdings war die unter dem Einfluss dieser Tradition entstehende chinesische Geschichtsschreibung häufig *„überobjektiv"*, weil die Geradheit neben der Authentizität zugleich noch eine bewusste Bewertung und zwar eine moralische verlangte, die selbstverständlich durch die Subjektivität der Geschichtsschreiber oder zumindest durch die anscheinend objektiv gegebene jeweilige bestimmte Tradition bedingt war. Der Schwerpunkt der Geschichtsschreibung lag dann oft auf den Taten und Gesprächen der historischen Persönlichkeiten, im Gebrauch besonders ausgewählter Formulierungen und in der feinen, prägnanten Erzählung, statt in der sachlichen Erklärung der Kausalität der Ereignisse, geschweige denn in der Bemühung, „historische Gegenwartsfolgen als Selektionsketten mit wechselnden Zukünften und Vergangenheiten zu begreifen."[612]

---

[608] Vgl. auch Franke, 1961, S. 120; Gang Xu, 1996, S. 233f..

[609] Siehe Legge, 1970b, S. 507; Ryckmans,1989, S. 8, 15, Anm. 15.

[610] Dafür sind die jeweiligen Bewertungen von Menzius und im Kommentar „Gongyang" (公羊) zum „Chunqiu" (春秋, oft als „Frühling und Herbst (Annalen)" übersetzt) ein anschauliches Beispiel. Bei Menzius heißt es: „Confucius completed the "Spring and Autumn," and rebellious ministers and villainous sons were struck with terror." (zitiert nach Legge, 1970, S. 283f.). Und im genannten Kommentar lesen wir: „To set to right things which have been thrown into chaos and to restore the world to order, there is none better than the *Spring and Autumn Annals*." (zitiert nach Rüsen, 1996, S. 12). Hinter einer solchen Einstellung zur Geschichtsschreibung gab es natürlich einen Versuch, wie Rüsen meint, „to develop a concept of the course of time, of temporal change and development, which makes the contingent occurrences meaningful with respect to everyday human activities and a group's stable order of change." Gemeint war aber eine noch stärkere, wirkliche „Intervention" in die Wirklichkeit durch die Geschichtsschreibung. Vgl. dazu ferner Freeman, 1972; Chün-chieh Huang, 1995; ders., 1996.

[611] Siehe Franke, 1925, S. 277f.; Fu-kuan Hsü, 1984, S. 217ff..

[612] Zitiert nach Luhmann, 1991a, S. 113. Wenn man in der Geschichtsschreibung den Nachdruck auf die zeitlose Moralität legte und versuchte, dadurch einen ewigen Wert zu suchen und zu verwirklichen, vertrat man eher eine *ahistorische* Auffassung. Zu dieser Neigung der chinesischen Geschichtsschreibung vgl. z. B. Freeman, 1972; Yu-Shan Han, 1955, S. 23ff.; Gang Xu, 1996, insb. S. 86ff., 163ff.; Zimmerman, 1972. Die Art und Weise, wie General Yue Fei (岳飛) in der Geschichtsschreibung behandelt und bewertet worden ist, nämlich jener General, der durch seinen entschlossenen und erfolgreichen Widerstand gegen den Einfall des Fremdvolkes der Jin* (金) bekannt geworden, aber später wegen der Friedenspolitik der Südlichen Song-Regierung zum Sündenbock gemacht und getötet worden war, ist ein interessantes Beispiel

Weil die alten Chinesen eine solche große und starke Erwartung darauf setzten, die *künftigen Möglichkeiten durch die Geschichte* (nämlich: die *Gegenwart der Vergangenheit*)[613] *zu beschränken*, spielten die Geschichte bzw. die Geschichtsschreibung eine unentbehrliche Rolle in der *politischen Legitimation*, deren Kern in der Begründung bzw. Erklärung des Verlustes und des Gewinns des Himmelsmandates lag. Diesbezüglich war die oft auf die Lehre vom Kreislauf des Himmelsmandates abgestimmte, erdichtete Legende des Begründers der Dynastie seit der Han-Zeit zwar ein kaum jemals fehlender Teil, wurde aber später eher zum Klischee und unwesentlich. Wichtiger ist, dass die Lage der politischen Aufspaltung seit dem Ende der Östlichen Han-Zeit zur Frage führte, welches Regime im Anschluss an die politische Semantik in der Geschichtsschreibung erst die Bezeichnung der *Orthodoxie* (正統, Zhengtong) verdiene, also als die repräsentative, legitime Autorität für ganz China und als echter Erbe der chinesischen Tradition und der vorangegangenen einheitlichen Dynastie bezeichnet werden dürfe.[614] Parallel dazu wurde unter der Nördlichen Wei-Dynastie erstmals ein *Geschichtsamt* eingerichtet, das dann von späteren Dynastien übernommen und seit der Tang-Zeit institutionalisiert wurde. Inzwischen entwickelte sich die Vorstellung von der „*Zhengshi*" (正史), also der authentischen, orthodoxen Geschichte bzw. der staatlich anerkannten, maßgebenden Geschichtsschreibung im Unterschied zu der Geschichte eines unorthodoxen bzw. Marionettenregimes, einer falschen, parteiischen oder privaten Geschichtsschreibung. Danach wurde

---

dafür, wie die kausale Erklärung der komplizierten Fakten unter dem Einfluss der moralischen Vorstellungen vereinfacht wurde. Vgl. dazu James T. C. Liu, 1972; ders., 1997, Kap. 10-12; Wilhelm, 1975. Es ist deshalb zwar fragwürdig, ob es die Historie im modernen Verständnis in der traditionellen chinesischen Gesellschaft überhaupt gegeben hat. Vorstellungen von der irreversiblen bzw. fortschrittlichen Entwicklung, von der „wissenschaftlichen" Forschung, von dem historischen Determinismus bzw. davon, dass die Geschichte eine eigene Dynamik habe und ein autonomer, unpersönlicher Prozess sei, waren den alten Chinesen eher fremd. Es wäre aber m. E. nicht zutreffend, die ganze traditionelle chinesische Geschichtsschreibung einfach als Zusammenstellung von Dokumenten unter einem voreingenommenen ethischen Gesichtspunkt anzusehen, und nicht plausibel zu behaupten, dass die alten Chinesen nur die Geschichtsschreibung kannten, sie nicht von den wirklichen geschichtlichen Prozessen unterschieden und keinen allgemeinen Begriff der „Geschichte" bzw. „Historie" gehabt hätten. Vgl. dazu z. B. Wei-Yun Du, 1993, Kap. 1-3; Dubs, 1946; Harbsmeier, 1995; Yi-Hua Jiang et al., 1996, S. 6ff.; Pulleyblank, 1961; Rüsen, 1996; Schwartz, 1996.

[613] Siehe Luhmann, 1991a, S. 112.

[614] Für die Geschichtsschreibung war dies ein konkretes, unvermeidbares Problem. Angesichts der Klassifikation im „Shiji" und im „Hanshu", die danach als Vorbild angesehen wurde, durfte z. B. die Geschichte eines nicht als orthodox betrachteten Staates nur ins Kapitel „Shijia" (世家), also in die Biographien der Fürsten, und nicht ins Kapitel „"Benji" (本紀), also in die grundlegenden Annalen des Reiches bzw. der Kaiser, hineingeschrieben werden. Das Problem der Orthodoxie trat besonders während der Zeit der Aufspaltung und zum Zeitpunkt der politischen Wiedervereinigung auf. Wenn ein Fremdvolk auf dem traditionellen Gebiet des chinesischen Reiches eine Dynastie bildete, war es für diese oft auch ein schwer zu entscheidendes Problem, ob sie sich selbst als Erbin der chinesischen orthodoxen Linie darstellen sollte. In der Südlichen Song-Zeit, als das chinesische Regime erstmals mit einer ebenbürtigen Dynastie eines Fremdvolkes um die Orthodoxie konkurrieren musste, erregte das Problem der Orthodoxie besonders große Aufmerksamkeit unter den chinesischen Gelehrten. Die Schreibung der „maßgebenden Geschichte" wurde manchmal wegen des Streites darüber, welcher Linie zu folgen sei, säumig bewerkstelligt. Vgl. dazu z. B. Hok-lam Chan, 1981; ders., 1984, Kap. 2; Fang-ming Ch'en, 1971; ders., 1972; Wei-Yun Du, 1998, S. 85ff.; Schmidt-Glintzer, 1997, S. 27f.. Zum Thema der Orthodoxie in der Geschichtsschreibung soll das Buch von Zong-Yi Rao, 1977, einen wichtigen Beitrag bilden. Leider ist es mir nicht verfügbar.

die Zusammenstellung von Berichten zur Geschichte des ersetzten Regimes zum Recht und zur Pflicht der neu an die Macht gekommenen Dynastie. Sie konnte damit nicht nur seine Geschichte komplett bewerten und dadurch hervorheben, dass ihr Aufstieg von allen erwartet wurde, sondern der *Akt der Geschichtsschreibung selbst* galt schon als ein Symbol dafür, dass sie die vorherige Dynastie beerbt und das Himmelsmandat erhalten hatte und nun die chinesische Orthodoxie vertrat. Weil die Geschichte eng mit der Herrschaftslegitimation zusammenhing, war es kaum zu vermeiden, dass die Geschichtsschreibung trotz des Ideals des unabhängigen Historikers durch die politische Macht verzerrt oder sogar zu äußeren Zwecken manipuliert wurde.[615]

Dieser Darlegung ist leicht zu entnehmen, dass die alten Chinesen zwar der Vergangenheit und also der Geschichte viel Aufmerksamkeit schenkten, sich aber eigentlich dabei um die *Sozialdimension* kümmerten. Parallel dazu war die Vergangenheit in China „both *spiritually active* and *physically invisible*."[616] Man versuchte nicht, das Vergehen der Zeit z. B. mit schwer zerstörbaren Monumenten zu überwinden, sondern war eher damit zufrieden, die Existenz bzw. Kontinuität der Vergangenheit in der *schriftlichen* Überlieferung zu finden. Die erwähnte eigentümliche Einstellung zur Geschichte im Besonderen und zur Vergangenheit im Allgemeinen hatte ein *langsameres Tempo* des gesellschaftlichen Wandels und eine *größere Schwierigkeit* mit dem Problem der Erneuerung zur Folge, insbesondere in der Zeit, seitdem die Doktrin des „Zurück zum Alten" in der Song-Zeit besonders deswegen weit verbreitet worden war, weil das chinesische Reich erstmals durch die ebenbürtige politische Souveränität eines Fremdvolkes herausgefordert worden war und seine kulturelle Identität deshalb auch bedroht war.[617]

Die *Vergangenheit* und die *Tradition* wurden in den gesellschaftlichen Operationen zu

---

[615] Vgl. Hok-lam Chan, 1984; Fang-ming Ch'en, 1972; Wei-Yun Du, 1998, S. 89ff.; Qing-Lian Huang, 1998, Kap. 4, 6 & 7; Quirin, 1987, Kap. 2; Schmidt-Glintzer, 1995; Lien-Sheng Yang, 1961, S. 46ff.. Zu erwähnen ist noch, dass der Konfuzianismus in den gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen eine umfassende Dominanz hatte. Erstens wurden überlieferte Klassiker nicht nur als zu ihm gehörende Texte angesehen, sondern auch als Kanons (經, Jing*) im Unterschied zu den anderen drei Arten von Genres, nämlich Shi/Zi/Ji (史/子/集, Geschichtswerk/Werk von Philosophen/enzyklopädische Sammlung), verehrt. Zweitens galt das angeblich von Konfuzius verfasste und eine kanonische Position einnehmende Geschichtswerk „Chunqiu" nicht nur als Paradigma der Geschichtsschreibung. Sondern die konfuzianischen Gelehrten monopolisierten tatsächlich auch die Hegemonie der Schreibung der „maßgebenden Geschichte". Drittens hatten die alten Chinesen gar keine Ahnung von dem, was heute der Patentschutz für Ideen und Texte ist, oder waren sogar implizit dagegen. Man war eher daran gewöhnt und betrachtete es als für die Überlieferung und die Innovation von Wissen gut, auf der Grundlage der Zusammenfassung und Auslese aus vorhandenen Texten ein sowohl synthetisches und prägnantes als auch verbessertes und erneuerndes Werk zu verfassen. Dabei wurden aber die zitierten bzw. verglichenen Quellen oft nicht deutlich angegeben. Noch folgenreicher war, dass das häufig dazu führte, dass nur ein einziges, als bestes Paradigma betrachtetes, Werk über ein bestimmtes Thema oder sogar über einen bestimmten Bereich (z. B.: Kräutermedizin) in den späteren Zeiten überliefert wurde, obwohl es manchmal verschiedene Versionen geben konnte. Die als Paradigma verehrten kanonischen Werke und die „maßgebende Geschichte" hatten deshalb einen unvergleichlichen Einfluss. Vgl. dazu Alford, 1995, Kap. 2; Yu-Shan Han, 1955, S. 22f.; Harbsmeier, 1995, S. 52ff.; Quirin, 1987, Kap. 2; Tsuen-Hsuin Tsien, 1952.

[616] Vgl. dazu Ryckmans, 1989. Zitat von S. 3 (Hervorhebung von mir).

[617] Vgl. dazu Bol, 1992; de Bary, 1959, S. 34ff.; Rossabi, 1983, Einführung; Ryckmans, 1989, S. 4f..

einem dominanten Bezugspunkt. Sie wurden nicht nur als Ressourcen der Legitimation zitiert, sondern galten auch als Richtlinien für das Handeln. Die schwierige physische Zugänglichkeit der vergangenen Kulturschätze, die besonders aus dem Dynastiewechsel resultierende periodische Zerstörung der historischen Kulturzeugnisse, die strukturelle Amnesie und die Umschreibung des gesellschaftlichen Gedächtnisses erzeugten zwar sozusagen ein Loch der Vergessenheit und ließen einen Raum für Schöpfung und Veränderung. Das alles führt aber in der Tat nicht zu einem Schwanken, sondern *wieder* zu einer *Bestätigung* der Autorität der Vergangenheit und der Tradition.

Ebenfalls boten die Vorstellung vom verlorenen goldenen Altertum und die Tradition der hohen Schätzung der schriftlichen Überlieferung zwar die Möglichkeiten der Interpretation, der Wiedererfindung und der Variation, determinierten aber zugleich die Durchsetzung aller Reformen nur *im Namen der alten Autorität bzw. der Restauration.*[618] Die durch die physische Unsichtbarkeit und die schriftliche Interpretation erzeugte *Flexibilität* gab der Vergangenheit und der Tradition gerade umgekehrt einen *allgegenwärtigen*, fast tödlichen Einfluss, wie im Falle der Yin/Yang-Dualstruktur. Man kümmerte sich natürlich auch um die Zukunft, nämlich um sie als zukünftige *Gegenwart*, aber immer nur durch eine indirekte, simulierende Projektion in die gegenwärtige Zukunft aus dem Gesichtspunkt der *nachträglichen* Bewertung gemäß dem vergangenen Standard. Es war nach wie vor die *vergangene*, nicht die künftige Selektivität, auf die bei der gegenwärtigen Verhaltenswahl hauptsächlich geachtet wurde. Die Interpretation und die „kontrafaktische" Konstruktion der Vergangenheit änderten daran wenig und konnten nur eine begrenzt emanzipative Wirkung haben.[619] Folglich waren das Reflexivwerden der Zeitdimension, die Vorstellung von der offenen Zukunft und vor allem die starke Zukunftsorientierung, die eine ausgezeichnete Eigenschaft der Moderne war und ist und zur Beschleunigung der Schritte der gesellschaftlichen Entwicklung beitrug,[620] für die alten Chinesen nicht nur relativ fremd, sondern auch nicht attraktiv.[621]

Im Hinblick auf die Befreiung von der Steuerung durch die Vergangenheit als Zeithori-

---

[618] Die Reform von Wang An-Shi (王安石) in der Nördlichen Song-Zeit war ein bekanntes und auffallendes Beispiel. Eine solche Neigung dürfte aber schon seit der Zeit des Konfuzius gewissermaßen bestimmend gewesen sein, wenn dieser sagte: „I have 'transmitted what was taught to me without making up anything of my own.' I have been faithful to and loved to the Ancients." (Zitiert nach Waley, 1988, S. 123).

[619] Gang Xu, 1996, vertritt eine noch extremere Auffassung und bezeichnet die chinesische Tradition als „panhistoricism": „The past is eternal. History is for ever relevant and applicable to the present and future." (Zitat nach S. 232).

[620] Vgl. dazu Koselleck, 1984, Kap. 1 & 13; Luhmann, 1991a, Kap. 6. Entsprechend liegt die Eigenart des modernen Geschichtsbewusstseins nicht in einer besonderen Bemühung um ein *Erkennen* der Vergangenheit, sondern in der aus einem besonderen Interesse an der Zukunft folgenden *Verzeitlichung* der Vergangenheit. Siehe Luhmann, a. a. O., S. 112f..

[621] Dafür können die Zeitauffassungen des „Sanzi-Jing" (三字經), das seit Ende der Südlichen Song-Zeit überall als Anfängerbuch in Gebrauch war, als ein Beispiel dienen. Erstens gibt es eine in der zeitlosen Moral und dem konstanten Wissen implizierte Zeitauffassung, die eher keine Zeitlichkeit hat. Dann gibt es eine durch die wichtigen politischen Ereignisse, vor allem die Dynastiewechsel, konstituierte, unilinear fließende Zeitauffassung. In ihr wird aber nur die Vergangenheit thematisiert und keine Aussicht auf die Zukunft eröffnet. Erst auf der Ebene der einzelnen Familie bzw. Person kommt drittens eine sich an der Zukunft orientierende Zeitauffassung ins Blickfeld. Vgl. dazu Angela Ki-che Leung, 1999.

zont über die Selektivität der Gegenwart war die *periphere Lage* Taiwans zwar hilfreich, aber nicht so selbstverständlich. Z. B. lautet eine angeblich von Konfuzius geäußerte traditionelle chinesische Redewendung so: „Wenn die Riten verloren gehen, sind sie in den entlegenen Gegenden zu suchen" (禮失而求諸野).[622] Dieses Diktum impliziert, dass die im zivilisierten Zentrum als gewöhnlich und normal betrachtete und sich deshalb ständig mit der Zeit ändernde Tradition oft in Gebieten an der rückständigen Peripherie quasi als Schatz gut erhalten bleibt und deswegen dort noch zu finden sein kann, wenn sie im Zentrum den Menschen nicht mehr vertraut ist. Diese Situation war z. B. in den Fällen von Korea bzw. Japan zu konstatieren.

Erst unter dem Zusammenwirken der Eigenschaften der *Emigrantengesellschaft* gewann der gesellschaftliche Wandel in Taiwan ein schnelleres Tempo. Erstens stammten die Emigranten *aus* Festlandchina als *Zentrum* und waren schon mit dessen Traditionen vertraut. Von daher war schon anzunehmen, dass sie diese Traditionen deshalb nicht besonders hochschätzen bzw. absichtlich aufrechterhalten und sich selbst für rückständig halten würden, weil sie sich nun an der Peripherie befanden. Zweitens waren sie meist Angehörige der unteren Schichten. Die „*great tradition*" im Anschluss an Redfield[623] war unter ihnen deshalb *nicht stark*. Z. B. hatten die Gelehrten und die Lineagen, wie gesagt, einen geringeren Einfluss auf Taiwan. Drittens mussten die Emigranten sich der unvertrauten und von der Heimat unterschiedenen Umwelt *anpassen* und deshalb oft sowohl ihre Gewohnheiten modifizieren als auch ihre Mentalität *ändern*.

In der befremdenden Situation verlangten die Konkurrenz, die rapiden Veränderungen und die Orientierung am Außenhandel in der Emigrantengesellschaft vom Einzelnen eine *rasche Lernfähigkeit*. Sie setzte ihrerseits aber ein *entsprechend schnelles Vergessen* voraus, denn wenn es kein Vergessen gegeben hätte, dann auch kein Erinnern.[624] Die ehemalige, sich an der Agrarwirtschaft orientierende, introvertierte, autarke und eingebildete, kontinentale Mentalität wurde durch eine sich am Handel orientierende, extravertierte, abenteuerliche, maritime Mentalität substituiert. Im Gegensatz zur konservativen, sich auf kein Risiko einlassenden Gewohnheit wurde das Verhalten aus *risikobereitem Unternehmergeist* zur geschätzten bzw. nachgeahmten Verhaltensweise.[625] Zugleich kam den Emigranten in Taiwan gerade die sich an der offenen Zukunft orientierende, sich schnell ändernde *Moderne* entgegen, als ihre Tätigkeiten im Außenhandel in die Weltwirtschaft integriert wurden. Das trug natürlich auch zur Auflösung der Dominanz der Vergangenheit in der Zeitdimension bei. Erst im Jahre 1920 erschien in der Tat die erste Geschichtsdarstellung, die Taiwan im Ganzen als Gegen-

[622] Zitat aus dem Kapitel „Yiwenzhi" (藝文志) des „Hanshu" (漢書) (eigene Übersetzung).
[623] Siehe Redfield, 1962, insb. S. 70ff..
[624] Man muss also vorsichtig zwischen Gedächtnis und Erinnern unterscheiden. Das Gedächtnis hat die Doppelfunktion des Erinnerns (Bewahrens) und Vergessens (Unterbrechens). Und Vergessen ist eher seine primäre Funktion. Vgl. dazu Luhmann, 1996b.
[625] Vgl. Xin-Liang Xu, 1995, insb. Kap. 8; Zhen-Hua Wen, 1996.

stand thematisierte und als eine Einheit behandelte.[626] Fehlte es an einem *schriftlichen Medium*, konnte die Vergangenheit nur eine begrenzte Wirkung haben. Noch wesentlicher war, dass seit der Bewegung der kulturellen Aufklärung in den 1920er Jahren allmählich eine Affinität zwischen den *Schemata* neu/alt, gut/schlecht, fortschrittlich/rückständig, modern/ traditionell etc. entstand.[627] Das Neue wurde nicht nur nicht mehr verdrängt, sondern aktiv gesucht. Dadurch erschien die Zukunft an Stelle der Vergangenheit als der Zeithorizont, der die Selektivität der Gegenwart primär steuerte. Nachdem die Nationalregierung den chinesischen Bürgerkrieg verloren hatte und nach Taiwan geflohen war, kam eine noch verbreitetere und stärkere Sorge um die *Modernisierung* auf. Die Erniedrigung durch den Imperialismus seit dem Ende der Qing-Zeit, der Misserfolg der Reformversuche danach auf dem Festland und die gegenwärtige gefährliche politische Lage verstärkten die Entschlossenheit zur Modernisierung und den Eindruck, dass Taiwan sonst nicht überleben könnte. Infolgedessen kam es zu sowohl einem schnelleren als auch einem erfolgreicheren gesellschaftlichen Strukturwandel auf Taiwan im Vergleich mit der Situation auf dem Festland.

---

[626] Nämlich das Werk von Ya-Tang Lian, 1985. Davor gab es zwar auch amtliche lokale Geschichtsschreibung und private Reiseberichte. Sie gingen aber ohne Ausnahme vom Gesichtspunkt des Zentrums aus, behandelten Taiwan selten als eine Einheit und waren für die Einwohner Taiwans meist nicht leicht zugänglich.

[627] Siehe z. B. Keimukyoku, 1989, S. 189, 201f., 256, 268; Mi-Cha Wu/Rui-Yun Wu, 1992, S. 3, 35f., 40, 42, 79, 103f., 255f..

## 3. Der Staat, die Macht, die Demokratie und die nationale Identität

Die Fragen, wie man in China traditionell die wichtigen politischen *Begriffe* wie Politik, Macht, Staat und Nation verstanden hat, wie die *Aus-* und *Innendifferenzierung* des politischen Systems in den gesellschaftlichen Entwicklungen Chinas und Taiwans verlaufen sind und welche Einflüsse jenes Verständnis und diese Differenzierungsprozesse auf die Demokratisierung in Taiwan hatte, die zur umfassenden Tendenz der weiteren Entwicklung einer funktionalen Differenzierung gehörte, bilden den Fokus unserer Überlegungen in diesem Kapitel.

Im Unterschied zum religiösen Bereich, der den tiefverwurzelten Glauben betrifft und dessen Veränderung deshalb normalerweise langsamer und schwieriger ist, scheint man bezüglich des politischen Bereiches in Taiwan seit der japanischen Kolonialzeit *mehr* dazu *bereit* zu sein, die amerikanisch-westlichen Erfahrungen als *moderne* Muster anzunehmen und nachzuahmen. Eine solche Einführung betrifft selbstverständlich sowohl den Aspekt der *Institution*, als auch denjenigen der *Ideen*. Z. B. setzt eine erfolgreiche Durchsetzung der Parteipolitik nicht nur die Parteien als Organisationen, sondern auch eine entsprechende demokratische „politische Kultur" voraus.[1] Aber selbst im Hinblick auf die Ebene der Vorstellungen, deren Innovation im Vergleich zur sichtbaren Reform institutioneller Vorschriften relativ schwer ist, wird das Lernen im politischen Bereich auch reibungsloser akzeptiert und ist besser gelungen. Z. B. erscheint die Politik im Westen heute häufig als ein schmutziges Geschäft. „Macht, und speziell politische Macht, hat einen schlechten Ruf."[2] Solch eine Vorstellung ist nun auch in Taiwan sehr verbreitet. Und die Demokratie gilt umso mehr als ein zu erstrebender universaler Wert und ein unantastbares politisches Prinzip, denn als eine bloß verbreitete Idee.

Allerdings wirken die *chinesischen Traditionen*, z. B. die Sicht der Politik als ein

---

[1] Mit der entsprechenden politischen Kultur meinen wir die *Erwartungsstrukturen*, welche mit dem Design wirklicher Institutionen koordinierbar sind. Die eine Zeit lang gefragten Untersuchungen der politischen Kultur in den Entwicklungsländern schenkten zwar diesem Problem schon Aufmerksamkeit, wandelten aber oft unsorgfältig auf den ausgetretenen nomothetischen Pfaden des Ethnozentrismus bzw. folgten der Auffassung von der unilinearen Evolution, statt tatsächliche evolutionäre Prozesse, die konkrete Autopoiesis der Gesellschaft zu beobachten. Man behauptete z. B., dass die traditionelle politische Kultur dort von autoritärer Art sei und die Entwicklung der Demokratie verhindert habe. Die Kultur, mit der der so genannte nationale Geist und die übliche Definition der Gesellschaft oft im engen Zusammenhang standen, wurde dabei etwas „essentialisiert" und nicht als „eine Art Vorrat möglicher Themen, die für rasche und rasch verständliche Aufnahme in konkreten kommunikativen Prozessen bereitstehen", angesehen. Man kannte also zwar die Funktion der Kultur als Gedächtnis sozialer Systeme, bemerkte aber nicht, dass es eigentlich darauf beruht, „daß operative Kapazitäten riesigen Umfangs ständig freigemacht und neu imprägniert werden." (Zitat aus Luhmann, 1988a, S. 224; ders., 1995, S. 45). Zur Reflexion des Kulturbegriffs vgl. ferner Stichweh, 1999. In den je nach der Bezugsachse als Diffusion oder Einführung bezeichneten Fällen ist es völlig logisch zu erwarten, dass es ein Gefälle zwischen neuen Institutionen und alten Erwartungsstrukturen gibt. Die wirklichen gesellschaftlichen Operationen produzieren sich selbst aber ständig und warten nicht darauf, dass die mit neuen Institutionen komplettierenden Vorstellungen Wurzeln schlagen. Zu untersuchen ist deshalb eher dieser nichttriviale Prozess der Wechselwirkung des Neuen und des Alten, der immer einzigartig und nicht zu wiederholen ist.

[2] So Luhmann, 2000a, S. 18.

erhabenes Geschäft und als Wertstandard des weltlichen Lebens, in der Tat immer noch nach. Aus der Verflechtung der eingeführten neuen Institutionen und Ideen mit den „eigenen" chinesischen Vorstellungen und Erwartungsstrukturen ergeben sich dann nicht wenige Eigentümlichkeiten, die sowohl auf der *semantischen* Ebene als auch für die *tatsächlichen Operationen* wichtige Konsequenzen haben und während der Demokratisierung nicht selten zu Verwechslungen, Störungen und sogar zu Problemen führen. Aber die durch diese Verflechtung herbeigeführte Komplexität und die ausgelösten Probleme werden in den gegenwärtigen populären Thematisierungen im Wissenschaftssystem und in den Massenmedien meist *verdeckt*, weil man nun unter dem Umstand des aktiven und „kompletten" Lernens durchwegs daran gewöhnt ist, von den zunächst zwar fremd gewesenen, aber nun schon gewöhnlichen, eingeführten Vorstellungen und Institutionen auszugehen, diese als das Ganze der Wirklichkeit anzusehen und die Einflüsse der Tradition gar nicht in Betracht zu ziehen. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass viele der gegenwärtigen politischen Phänomene in Taiwan, wie z. B. die Verleumdung einer Koalitionsregierung als Teilung der Beute, die Befürwortung einer so genannten „Regierung des ganzen Volkes", die Lokalfaktionen als Klientelismus und der heftige Streit über die nationale Identität und die Staatlichkeit Taiwans, nur dann vollständig begriffen werden können, wenn diese Phänomene zugleich auch auf Traditionen der symbolischen, moralischen Politik, der gesellschaftlichen Repräsentanz der Gelehrten-Beamten, der Rolle der Gentry als Vermittler zwischen Regierung und Volk sowie der mehr an der Kultur orientierten Identität von Chinesen usw. zurückgeführt werden.

### 3.1. Der Staat

Es scheint eine unvermeidbare Aufgabe zu sein, zunächst die schwierige Frage kurz zu erklären, was gemeint ist, wenn wir von „Staat" sprechen, weil der Staat als Begriff fast undefinierbar ist und es bis jetzt auch keine Übereinstimmung darüber gibt, auf was dieser sich überhaupt bezieht. Nach der systemtheoretischen Ansicht von Luhmann ist der Staat die *„Formel für die Selbstbeschreibung des politischen Systems der Gesellschaft"*.[3] Wir halten diese Ansicht zwar für völlig richtig, einsichtsvoll und besonders zutreffend hinsichtlich der polyzentrischen, funktional differenzierten Gesellschaft, aber meinen zugleich, dass noch *etwas fehlt*, wenn man behauptet, dass der Staat *nur* ein semantisches Artefakt sei. Selbst Luhmann konzediert dies auch mehr oder weniger, wenn er z. B. erwähnt, dass die bisherigen Reflexionstheorien einschließlich der Staatstheorien, welche die Transformation zur funktional differenzierten Gesellschaft begleitet und ermöglicht haben, als Theorien, aber *nicht* als *Rechtsformen* und als *Institutionen*, historisch überholt seien, oder dass der Wohlfahrtsstaat eine Überforderung des Staates durch die Politik sei und die Selbstbeschreibung im politischen System ein *organisatorisches* und *rechtliches Substrat* voraussetze.[4] Insofern ist es

[3] Luhmann, 1994, S. 78 (Hervorhebung von mir).
[4] Siehe dazu Luhmann, 1981a, S. 16; ders., 1994, S. 95; ders., 2000a, S. 228ff.. Luhmann, 2000a, S. 243ff.,

unserer Meinung nach doch falsch, den Staat dem politischen *Funktionssystem* gleichzusetzen, und die Auffassung problematisch, dass die Gesellschaft dem Staat „gegenüber stehe" oder sogar von ihm „beherrscht" werde.[5] Aber umgekehrt ist die Eigenschaft des Staates als *handlungsfähige Organisation* deswegen nicht zu vernachlässigen oder gar zu leugnen.

Abgesehen von seiner Rolle als internes Modell des politischen Systems ist der Staat unzweifelhaft auch eine Einheit, ein Organisationssystem, das eine deutliche, exklusive Mitgliedschaft hat: die Staatsangehörigkeit. Aber das Bild der Mitgliederorganisation ist, obwohl es tatsächlich eine Facette des Staates ist, etwas irreführend, weil die so genannten Staatsbürger meist keine Rolle bezüglich der Aktivitäten des Staates spielen können. Als Organisation darf der Staat trotzdem *nicht* mit der *Regierung* identifiziert werden. Abgesehen von der Teilbedeutung des politisch beherrschten Territoriums ist er jedenfalls mehr als die Entscheidungsorganisation der Bürokratie. Er ist eher eine für die Definition, Herstellung und Durchsetzung von *kollektiv bindenden Entscheidungen* zuständige (Macht-)Organisation, die diese Funktionen durchweg im Namen des *Gemeinwohls* ausübt. Unter diesem Blickwinkel können z. B. die Gentry und das Patriarchat zeitweilig als Momente des Mechanismus staatlicher Herrschaft dienen.[6] Angesichts dessen verwenden wir in dieser Arbeit manchmal auch den eher marxistischen Ausdruck „*Staatsapparat*",[7] um den Staat als Machtorganisation im umfassenden Sinne bezeichnen zu können. Diese Darlegung erschöpft allerdings noch nicht die *Mehrdeutigkeit* des Staates. Diese ergibt sich außerdem noch daraus, dass der Staat einerseits keine vorgegebene Substanz hat, sondern ein Produkt der ständigen politischen *Konstruktion* und andererseits auf der Ebene der Organisation oft auch nur ein *lose gekoppeltes* System ist und interne Widersprüche und Konflikte aufweisen kann.[8] Mit anderen Worten war und ist

---

betont aber, den Staat nicht als eine unter vielen politischen Organisationen zu begreifen, sondern als die einzige Zentralorganisation innerhalb eines Territoriums, die als Orientierungszentrum aller politischen Organisationen und zwar einschließlich der Staatsorganisation selbst dient.

5 Die in den 1980er Jahren unter dem Slogan „Bring the state back in" sich versammelnden, neu aufkommenden wissenschaftlichen Interessen am Staat hoben zwar die klassische marxistische Vorstellung vom Staat als Instrument auf und trugen dazu bei, den Staat als Akteur mit eigenständigen Initiativen zu betrachten, gingen aber im Grunde immer noch von der fragwürdigen alten Dichotomie von Staat und Gesellschaft aus. Als repräsentative Beiträge dieser Bewegung vgl. Evan/Rueschemeyer/Skocpol, 1985.

6 Trotz der Ähnlichkeit gab es wesentliche Unterschiede zwischen dem chinesischen und dem westlichen Patriarchat. Anders als es den üblichen europäischen Erfahrungen entsprochen hätte, konstituierten das „Patriarchat" und die Staatsmacht in China nicht die Art Beziehung, bei der die Verringerung einer Seite die Verstärkung der anderen Seite voraussetzte und umgekehrt. Z. B. wurde die patriarchalische Ethik erst in der Song-Zeit kodifiziert. Das bedeutete aber nicht, dass der Patriarch seiner Herrschaftsrechte innerhalb der Familie durch den Staat beraubt worden wäre, sondern eine bessere Integration des Patriarchats in den Mechanismus staatlicher Herrschaft und war ein Zeichen für die paradoxe Tendenz zur Verstärkung der Zentralisierung und der Autokratie gegenüber der weiteren Entwicklung funktionaler Differenzierung. Zu Details vgl. Hamilton, 1984; ders., 1990. Als Ergänzung über die Rolle der Pietät im alten China vgl. Holzman, 1998.

7 Als Hauptvertreter des Begriffs des „ideologischen Staatsapparats" vgl. z. B. Althusser, 1971.

8 Vgl. dazu auch Jessop, 1990, insb. S. 320ff., 341ff.. Obwohl wir seine Auffassung über den Staat nicht ganz teilen und vor allem sein selektives Zitieren von systemtheoretischen Ansichten problematisch finden, sind wir dafür, die zwei Seiten des Staates als *Diskurs* und als *Institution* zugleich zu beachten, und zu berücksichtigen, dass es Aspekte von unterschiedlichen konkurrierenden, in seinen Worten, „state projects" und „strategic selectivity" gibt. Zur Anwendung des Begriffs „lose Koppelung" in Organisationsuntersuchungen

die Definition des Staates selbst häufig ein politischer Kampf und kann nur konkret und historisch ermittelt werden.

Schließlich ist zu erwähnen, dass wir den Ausdruck Staat nicht auf den Fall des modernen Territorialstaates beschränken, sondern die Territorialherrschaft bzw. den Herrschaftsapparat *vor* dem Aufkommen der Staats-Semantik *auch* als Staat bezeichnen, sofern jene kollektiv bindende Entscheidungen herstellen konnte und Institutionen wie z. B. Administration, Gerichtsbarkeit, Steuerwesen und Heerwesen entwickelte. Die Entstehung des modernen Staates bezeichnet zweifellos einen wichtigen gesellschaftlichen Strukturwandel und setzt viele wichtige Entwicklungen, z. B. informationelle Erfassung, Kontrolle und Überwachung der Bürger durch die staatliche Bürokratie, Pazifizierung der Gesellschaft, Industrialisierung und kapitalistische Wirtschaft, voraus.[9] Hinsichtlich des Wesens der Herrschaft dürfte aber von großer Diskontinuität zwischen ihm und dem traditionellen „Staat" keine Rede sein.[10] Es gibt zwar Unterschiede. Aber sie sind zumeist quantitativer Art und ergeben sich primär aus der Innovation der *Steuerungsmedien* und der dadurch ermöglichten Verbesserung der Effizienz der *Informationsverarbeitung* und nicht aus der Veränderung von Ideen. Der wesentliche Unterschied liegt eher im *Verlust* des politischen Systems im Allgemeinen und des Staates im Besonderen als Herrschaftszentrum der Gesellschaft, die ein Nebenprodukt der funktionalen Differenzierung ist.[11]

### *3.1.1. Die Politik*

Was die Politik betrifft, gab es einen bemerkenswerten Unterschied zwischen der chinesischen und der westlichen Tradition. Dieser Unterschied ergab sich *nicht* etwa daraus, dass die Politik in den zwei verschiedenen Traditionen eine unterschiedliche *Funktion* gehabt hätte, sonst wäre ein Vergleich zwischen ihnen unsinnig, wenn nicht unmöglich. Er lag vielmehr in der unterschiedlichen Einstellung zu der Frage, *wie* die politische Funktion, nämlich das *„Bereithalten der Kapazität zu kollektiv bindendem Entscheiden"*,[12] erfüllt wird, und daher in der unterschiedlichen *Bewertung* der Politik.[13]

Dazu lohnt es sich zunächst, eine Passage von Gary G. Hamilton zu zitieren: „In the West, at both ideal and material levels, political philosophy is concerned with *power*, with the willed capacity of one person to determine the actions of another person. (...) Equally, this

---

vgl. z. B. Weick, 1976; Orton/Weick, 1990.

[9] Vgl. dazu z. B. Giddens, 1985.

[10] Auch Luhmann gibt zu, dass es eine „tiefliegende Kontinuität politischer Machtpraxis" zwischen dem Staat und der bisherigen Territorialherrschaft gab, obwohl er es bevorzugt, erst dann von Staat zu sprechen, „wenn dieser Begriff zur Selbstbezeichnung einer politischen Ordnung tatsächlich gebraucht wird", nämlich diesen Begriff für den Fall seit der frühen Neuzeit zu reservieren. Siehe ders., 1993b, S, 144; ders., 2000a, S. 190.

[11] Vgl. dazu z. B. Luhmann, 1990, Kap. 13; Willke, 1996; Wimmer, 1996, S. 289ff..

[12] Luhmann, 2000a, S. 84 (Hervorhebung von mir).

[13] Diesbezüglich bildet die demokratische Tradition der Polis im antiken Griechentum aber eine Ausnahme.

overwhelming concern with commands and domination draws out the dialectical emphasis on freedom, contract, and individualism - all concepts that have been used to *counterbalance* the legitimacy and authority of hierarchical command structures./In China, however, the emphasis is not on the *exercise of will*, but rather upon its opposite, upon "subduing *self-willed* actions and conforming to *social expectations*" (*ke ji fu li*). (...) [O]bedience (*xiao*) called for each person to submit to the duties of one's own *human roles* (...) Submission is a required aspect of each role and submission is certainly directed to a specific person, thus requiring some elements of personal loyalty. But, nonetheless, the act of submission is rule-bound, is rigidly normative. *Different* rules of submission, implying a distinctive content to action, apply to different relationships, and hence, the duty to obey is only located in specific social relationships, and is not a function of social locations, as would be implied by the territorial organizations (e.g., households, manors, cities and kingdoms) in the West. In this sense, obedience is embedded within *relationships* and not within jurisdictions."[14]

Im Westen erstrebte man die kollektive Bindungskraft der politischen Entscheidungen also typischerweise dadurch, dass der *Befehl* bzw. der *Wille* des Herrschers *durchgesetzt* wurde.[15] Eine solche Durchsetzung beruhte dann durchweg auf einer *Unterstützung der negativen Sanktionen durch physische Gewalt*, obwohl sie über eine implizite *Drohung* kommuniziert oder schlicht *antizipiert* werden konnten, so dass es einer expliziten Drohung eigentlich *nicht* immer bedurfte.[16] Gegenüber einer solchen Durchsetzung „von oben nach unten" galt in China als der beste Weg zur Verwirklichung der politischen Funktion und daher zur Sicherung der Ordnung, dass die Regierten unter der Wirkung der *moralischen Belehrung* sowohl durch die Riten als auch durch den Regierenden als Vorbild die von diesem auf sie gesetzten legitimen Erwartungen *internalisierten* und ihm *spontan* gehorsam waren. In diesem Sinne sind z. B. die folgenden Äußerungen von Konfuzius zu lesen: „Regieren (Zheng*, 政 - Ch.-Ch. T.) heißt recht machen (Zheng, 正 - Ch.-Ch. T.). Wenn Eure Hoheit die Führung übernimmt im Rechtsein, wer sollte es wagen, nicht recht zu sein?"[17] Und: „If one is orderly

---

[14] Hamilton, 1989, S. 149f. (Hervorhebung von mir). Vgl. ferner auch ders., 1984, S. 404ff.; ders., 1990, S. 92ff..

[15] Man braucht nur an die klassische Definition der Macht von Weber, 1980, S. 28, zu denken: „M a c h t bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht."

[16] Vgl. dazu Luhmann, 2000a, S. 45f. Entgegen dem üblichen, alltäglichen Eindruck ist die Macht als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium auf die *Nichtbenutzung* der negativen Sanktionen angewiesen, wie Luhmann, 1994, S. 119, formuliert: „Die Macht ergibt sich dann daraus, daß der Machthaber die Ausführung der negativen Sanktion eher in Kauf nehmen könnte als der Machtunterworfene. Gerade weil sie nicht benutzt wird und nur solange sie nicht benutzt wird, gibt die Möglichkeit der Verhängung negativer Sanktion Macht." Es ist so, weil die Macht nur dann, wenn *sowohl* der Machthaber *als auch* der Machtunterworfene *anders* handeln können, die Leistung der Weitergabe der Selektivität bzw. der Komplexitätsreduktion gewinnen und als Kommunikationsmedium gelten kann.

[17] Dieses und das nächste Zitat jeweils nach Wilhelm, 1974, S. 126, und Hall/Ames, 1987, S. 158. Aber anhand einer neueren Untersuchung der Orakelinschriften stand das Zeichen *Zheng* (正), das eine fundamentale Komponente des Wortes *Zheng** (政) war, vermutlich zunächst mit der erfolgreichen Militäraktion und dem Gewinn der Kriegsbeute (Tribut bzw. Steuer) im Zusammenhang. Dementsprechend könnte dieser Satz des Konfuzius folgendes bedeuten: „To govern is to coerce with force or authority." Vgl. dazu Chi-yun

(*cheng*, 正 - Ch.-Ch. T.) in his own person, what problem would he have in administering sociopolitical order (*cheng**, 政 - Ch.-Ch. T.)? But if he is unable to order himself, how can he bring order to others?"

Die alten Chinesen betrachteten das Gesetz und die Strafe zwar als *Auxiliar-* statt als Hauptmittel der Regierung, waren aber nicht so naiv zu glauben, dass die physische Gewalt für die Aufrechterhaltung der Ordnung entbehrlich sei.[18] Insofern berücksichtigt Hamilton den Aspekt der (wenn man will: potenziellen) negativen Sanktionen nicht ausreichend und *verengt* das chinesische Verständnis von Politik und Macht, wenn er schreibt: „In the West, power is embedded in command structures and is defined in relation to administrative jurisdictions and to individuals who have command responsibilities within those jurisdictions. Accordingly, individuals in positions of power have the right to transmit their will (as qualified by a particular post) to others within their jurisdictions. In China, in contrast, only *correction of inappropriate behavior* is allowed."[19] Trotz dieser Nachlässigkeit weist Hamilton doch mit Recht deutlich auf die chinesische Besonderheit hin, dass der Gewinn und die Ausübung der Autorität bzw. der Macht mit den legitimen *sozialen Erwartungen* bezüglich der *Rollen*, die sich je nach den sozialen Beziehungen veränderten, und schließlich mit den Positionen in der Statushierarchie zusammenhingen,[20] und dass die primäre Aufgabe des Regierens und der Machtausübung in der *Korrektur* und der *vorbeugenden Vermeidung* der Fehler bestand, die sich meist aus einer Überschreitung der entsprechenden Verhaltensweise der Status bzw. Rollen ergaben.[21]

Um diese Besonderheiten genauer zu begreifen, müssen wir ausführlicher auf das traditionelle chinesische Verständnis von Politik und ihre Rolle in der Gesellschaft eingehen.

---

Chen, 1994, S. 28ff. (das Zitat auf S. 30). Trotz der großen Plausibilität des etymologischen Zusammenhangs der Wörter *Zheng* und *Zheng** mit der Gewalt ist es unwiderlegbar, dass beide Wörter sich im konfuzianischen Kontext eher eine Distanzierung von der Gewalt implizierten.

[18] Vgl. dazu z. B. Lewis, 1990a; Turner, 1993. Eigentlich waren die meisten Gelehrten-Beamten ziemlich realistisch und gingen nicht oft vom Gegensatz zwischen dem Regieren durch das Gesetz und demjenigen durch den moralischen Einfluss aus, wenn sie die wirklichen Staatsangelegenheiten behandelten. In Bezug auf die Praxen war es eher häufig ihre Sorge, dass die Regierung durch das Gesetz bereits zusammenzubrechen begann, bevor die Regierung durch den moralischen Einfluss möglicherweise effektiv werden konnte. Ein Grund dafür lag gerade in der unaufhörlichen Vermehrung der Gesetze und der ständigen Routinisierung der Ausnahme als Präzedenzfall. Vgl. dazu James T. C. Liu, 1967a, S. 458ff..

[19] Hamilton, 1989, S. 162.

[20] Manche würden vielleicht den Einwand erheben, dass das oben dargelegte Phänomen nach der modernen soziologischen Terminologie mit dem Einfluss und nicht mit der Macht zu tun gehabt habe, wenn es dabei an einer Drohung mit negativen Sanktionen fehlte. Wir wollen nicht darüber streiten und möchten nur darauf hinweisen, dass dies gerade ein wesentlicher Unterschied zwischen der chinesischen und der westlichen politischen Tradition war. Vgl. aber Knoke, 1990, S. 3ff.. Davon ausgehend, die Macht als Kombination von Herrschaft und Einfluss zu betrachten, nennt er neben dem üblichen Typ der zwingenden Macht auch die autoritative und die überredende Macht. Zur Unterscheidung von Einfluss und Macht vgl. ferner Espositio, 1999; Luhmann, 1976, S. 515ff.; ders., 1988f; Parsons, 1963; ders., 1963a. Es ist außerdem daran zu erinnern, dass die physische Gewalt als symbiotischer Mechanismus für die Macht zwar unentbehrlich, aber nicht mit ihr gleichzusetzen ist. Die direkte Ausübung der physischen Gewalt bedeutet eher meist das Scheitern der Macht. Vgl. dazu z. B. Luhmann, 1994, S. 119.

[21] Zu Details siehe Hamilton, 1984; ders., 1989. Vgl. auch Xiaotong Fei, 1992, Kap. 8-11; Ben-Ray Jai, 1999a, Kap. 1.

Die Politik, nämlich als solche im Sinne der alten chinesischen Bezeichnung *Zhengzhi* (政治), die nun überall als Synonym oder mindestens als vereinbarte Übersetzung des westlichen Begriffs der Politik verwendet wird, hatte im traditionellen China eher eine *umfangreichere* Bedeutung als im Westen. Das Wort Zheng* 政 stammte von Zheng 正 (aufrecht, positiv, korrekt usw.) ab und bekam dadurch seine grundlegende Bedeutung: *in Ordnung bringen bzw. halten.*[22] „Thus, *cheng** 政 is better understood as "effecting sociopolitical order" (interpersonal order in its broadest sense), rather than the more politically specific "administering government"",[23] behaupten Hall und Ames. Anhand einer Analyse der Bedeutungen dieses Wortes im „Lunyü" (論語, Gespräche des Konfuzius) unterscheiden sie ferner seine *positive* von seiner *negativen* Bedeutung: „The former refers to an aesthetic order that involves the participation of both rulers and people in an emergent harmony defined by the personal display of meaning and value in the performance of ritual action. Ideally, this order is effected by a modeling process in which personal cultivation above inspires emulation below. (...) The negative sense of *cheng** arises because personal cultivation requires commitment and effort. (...) This then is the second, derived meaning of *cheng**: articulated (and hence formal) social and political measures taken to insure a minimum degree of compliance with the prevailing sense of order. This second, ancillary, order is negative in that it does not require "signification" (*yi****, 義 - Ch.-Ch. T.) from those whom it most immediately affects. The assumption is that these persons have failed to participate voluntarily, and hence must be compelled."

Im alten China konnte also *alles Soziale* in die Politik im weiteren Sinne einbezogen werden, denn sie wurde unter dem Blickwinkel der Ordnungsbildung und -aufrechterhaltung als *für alles zuständig* verstanden. Im Anschluss an die Tradition der „Heiligen Könige" und des „Denkens des Einen" wurde die Politik zugleich verehrt als ein *erhabenes* und *großartiges* Geschäft, die Welt in Ordnung zu bringen und für das Volk zu sorgen.[24] Die auf dem Feudalismus der Zhou-Zeit beruhende Auffassung der *konsequenten* Ordnung von der Person, über die Familie und den Staat bis zur Welt (Tianxia),[25] zeigte daneben, dass sich die persönliche, die politische und die soziale Ordnung in einer wechselseitigen *Deckung* miteinander

---

[22] Das Wort Zhi (治) bedeutet dann Heilung, Kurieren, Regierung, Ordnung etc.. Zur Diskussion der Bedeutung des Ausdruckes Zhengzhi vgl. auch Chi-yun Chen, 1994; Franke, 1953, S. 235f.; Hall/Ames, 1987, S. 156ff.; Hamilton, 1989, S. 162f.; Schram, 1985, S. xxxi. In den Bedeutungen der beiden Wörter Zheng und Zhi kam schon der Primat der politischen Ordnung in China zum Ausdruck. Vgl. dazu ferner Schwartz, 1987.

[23] Dieses und das nächste Zitat nach Hall/Ames, 1987, S. 157f

[24] Siehe dazu 2.1.3. und 2.2.8. Beim Konfuzianismus kam es aber zu einem so genannten „Durchbruch" der Achsenzeit im Anschluss an Jasper. Der klassische Konfuzianismus befürwortete zwar noch eine der früheren Homologie von sozialer und kosmischer Ordnung ähnliche Vorstellung von der Einheit von Himmel und Menschen, nahm aber primär einen immanenten, moralischen Ansatz und betrachtete diese Einheit weniger von dem Gesichtspunkt der „Interaktion" zwischen Himmel und Menschen aus. Dadurch wurde eine moralische und kulturelle Autorität ermöglicht, die sich von der bestehenden politischen Autorität distanzierte und die Letztere kritisieren konnte. Vgl. dazu Hao Chang, 1990; ders., 1992, Kap. 2.

[25] Im Allgemeinen bedeutete das Wort „Tianxia" die bekannte und vor allem die zivilisierte Welt. Im Anschluss an die christliche Tradition wird es manchmal auch als „Ökumene" übersetzt. Siehe z. B. Franke, 1953, S. 232; Schmidt-Glintzer, 1997, S. 16; Weber-Schäfer, 1963, S. 9, 22.

befanden.[26] Insofern wurde die Politik als dem *öffentlichen Zusammenleben* und das politische System daher, aus heutiger Sicht gesehen, als der *Gesellschaft* (im Sinne des umfassenden Sozialsystems) gleich angesehen, obwohl in der Tat im alten China keine Bezeichnung für die „Gesellschaft" erfunden worden ist.[27] Diese Vorstellung spiegelte sich vor allem in der üblicherweise als *„Heiligkeit im Inneren und Königtum in der Außenwelt"* (內聖外王, Neisheng-Waiwang) bezeichneten konfuzianischen Lehre, die aufgrund jener Auffassung von konsequenter Ordnung einen Zusammenhang von persönlicher und gesellschaftlicher Perfektion und den Primat der *Moral* betonte, wie Schwartz schreibt: „The superior man can achieve complete self-realization only in his public vocation. (...) Conversely, society can be harmonized and set in order only when men who have approached the ideal of self-realization are in public office."[28]

Offensichtlich hatte die Politik im positiven Sinne nach Hall und Ames, die ideale Regierungsweise durch die transformierende Wirkung der Kultur, einen großen Spielraum und übernahm auch eine besonders wichtige Rolle im Bereich der Politik im weiteren Sinne. Diese Regierungsweise konnte deshalb ihre Geltung haben, weil die Gesellschaft in einer Form der *Statushierarchie* und zwar nach dem „beziehungsbasierten" Muster der *differentialen Ordnung* „Chaxu-Geju" organisiert war. Dabei war eine *relativistische*, an der *Reziprozität* orientierte Ethik die vorherrschende Verhaltensnorm,[29] denn es kam erst dann zu einer stabilen Hierarchie, wenn jeder sich dem eigenen Status in dieser Hierarchie entsprechend, angemessen verhielt.[30] Infolgedessen wurde es in China dem Ideal nach vom Menschen, vor allem dem Regierenden, gefordert, *zuerst sich selbst* bezüglich der Frage zu prüfen, ob die eigene Verhaltensweise mit den allgemein als angemessen akzeptierten sozialen Erwartungen konform war, statt stets anderen Menschen Befehle zu erteilen und ihnen also die Ausführung eines fremden Willens zuzumuten. Aufgrund dieser Selbstreflexion sollten die erfolgreiche

---

[26] Vgl. dazu z. B. Geldsetzer/Hong, 1998, S. 26ff., und 2.2.5. Die Vorstellung von dieser konsequenten Ordnung spiegelt sich am deutlichsten in der folgenden Passage aus dem Buch „Große Lehre" (大學, Daxue), das ursprünglich ein Teil des Ritenbuches „Liji" und seit der Südlichen Song-Zeit infolge der Förderung durch Zhu Xi (朱熹) mit den anderen drei konfuzianischen Texten, nämlich den „Gesprächen des Konfuzius", „Menzius" und „Zhongyong" (中庸, Doktrin der Mitte), zusammen als die „Vier Bücher" (四書, Sishu*) berühmt war, wider: „Ehe die Alten die ganze Welt darüber aufklären wollten, was die reine Tugend (oder die politische korrekte Gesinnung) ist (Ming Ming De 明明德), brachten sie erst einmal ihren eigenen Staat in Ordnung (Zhi Guo 治國). Ehe sie Ordnung im Staat machen wollten, sorgten sie erst einmal für ihre Familie (Qi Jia 齊家). Ehe sie Ordnung in ihre Familienverhältnisse bringen wollten, arbeiteten sie erst einmal an sich selbst (Xiu Shen 修身)." Zitiert nach Geldsetzer/Hong, a. a. O., S. 35. Zu einer vollkommenen Übersetzung von „Daxue" siehe Wilhelm, 1997, Kap. 2.

[27] Bis zur modernen Zeit hatten die Chinesen eigentlich gar keinen dem der Gesellschaft ähnlichen Begriff, vor allem nicht einen solchen, der durch die Unterscheidung Staat/Gesellschaft definiert worden wäre. Vgl. dazu Chi-nan Chen, 1998, Kap. 6 & 7.

[28] Schwartz, 1975, S. 5.

[29] Vgl. dazu 2.2.6.

[30] Wie Dumont, 1976, andeutet, beruht eine stabile Hierarchie nicht darauf, dass die Spitze der Hierarchie eine umfassende, zügellose Herrschaft in allen Bereichen hätte, sondern auf einer hierarchischen Umkehrung. Außerdem ist die Hierarchie ein allgemeines Phänomen in der traditionellen Gesellschaft. Die Gleichheit ist eher eine moderne Ideologie.

Regierung und die Machtausübung grundsätzlich auf der persönlichen Selbstbildung beruhen.[31] Man dachte, dass die Wirkung des vorbildlichen Verhaltens so natürlich sei, „wie der Wind über das Gras hinfährt, dass es sich unbedingt beugen muss“.[32]

Im oben dargelegten politischen Denken Chinas, das ein Korrelat im Feudalismus der Zhou-Zeit fand, durch die Bemühungen des Konfuzianismus konsolidiert wurde und nach der Entstehung des bürokratischen Reiches – wenn auch nur mit Modifikationen – weiter als herrschender politischer Diskurs galt, ist eine ähnlich *hohe Schätzung* der Politik wie in der griechischen, vor allem der aristotelischen, Tradition zu erkennen. Diese Tradition impliziert, dass der Mensch die Vervollkommnung seines Wesens nur in der Form der politischen Gemeinschaft erreichen könne, und definiert die Gesellschaft, von der Unterscheidung *polis/ oikos* ausgehend, als *koinonia politike* bzw. *societas civilis.*[33] Diese Koinzidenz dürfte kein reiner Zufall sein. Indem die Gesellschaft sich von der auf der Gleichheit beruhenden, segmentären Form der Systemdifferenzierung zu den auf Ungleichheit der Teilsysteme gegründeten Formen, sei es Stratifikation, sei es Zentrum/Peripherie-Differenzierung, transformierte, ergaben sich Dauerprobleme erst mit dem *Fortbestehen der Ungleichheit*, zu deren Bewältigung man auf eine politisch konsolidierte Macht rekurrieren musste, was zum politischen Zentralismus, zur *Ausdifferenzierung* eines ständig zur Verfügung stehenden politischen Apparates beitragen konnte.[34] Die hohe Schätzung der Politik und die Hervorhebung der ethischen bzw. der idealen Komponente dabei dürften auf die im Vergleich mit anderen Funktionssystemen *frühere* Ausdifferenzierung des politischen Systems und seine Position als *Integrationszentrum* der Gesellschaft hinweisen.[35]

Die chinesische Tradition zeigte aber natürlich auch von der griechischen unterschiedene Eigenschaften, die eine bedeutende Konsequenz für die spätere Entwicklung hatten. Im alten China entstand zwar ein *über* die familialen Verhaltensgrundlagen wie Reziprozität, Vertrautheit und Zusammengehörigkeit *hinausgehender* politischer Zentralismus, der eigene Machtgrundlagen entwickelte: der Staat. Die Verwandtschaft galt aber immer noch als eine wichtige *Basis,*[36] so dass die Familie in der erwähnten konsequenten Ordnung von der persönlichen Selbstbildung bis zur Regierung des Staates als ein wichtiges Verbindungsmoment fungierte. Dementsprechend war die politische Ethik nichts anderes als eine Wiederholung bzw. Erweiterung der *familiären Ethik.*[37] In dieser Ordnung kam es zu keiner nennenswerten weiteren

---

[31] Siehe oben Anm. 21. Als Beispiel dient auch die folgende Äußerung von Konfuzius: „Sich selbst überwinden und sich nach den Sitten (Li 禮) richten, dadurch schafft man Ren 仁 (Menschlichkeit – Ch.-Ch. Tang). Einen Tag (schon) sich selbst überwinden und sich nach den Sitten richten, und schon würde die ganze Welt menschlich Ren 仁. Ren zu bewirken, das hängt von einem selber ab. Sollen es (immer nur) die anderen Menschen bringen?“ Zitiert nach Geldsetzer/Hong, 1998, S. 31.

[32] Zur originalen Ausdrucksweise des Konfuzius vgl. Wilhelm, 1974, S. 127.

[33] Vgl. dazu z. B. Luhmann, 1990e, S. 7ff.; ders., 2000a, S. 10.

[34] Vgl. dazu Luhmann 1997a, S. 681f.; ders., 2000a, S. 70ff., 413ff..

[35] Im Falle des vormodernen Staates ist der Staat eher oft die gesellschaftsstrukturelle Spitze und das institutionelle Zentrum der Gesellschaft gewesen. Vgl. Wimmer, 1996, S. 291.

[36] Vgl. dazu Lewis, 1990a, Kap. 1, und 2.1.3., 2.1.4. und 2.2.5.

[37] In Anlehnung an den Slogan der Antitraditionalisten der 4. Mai-Bewegung kann man so formulieren: „*Xiao*

Differenzierung. So wurde z. B. die Unterscheidung *öffentlich/privat* dabei nicht berücksichtigt, weil man davon ausging, dass ein durchgängiges Prinzip konsequent den öffentlichen und den privaten Bereich durchdrang. Die andere Seite der Unterscheidung, mit der die Politik bezeichnet werden könnte, blieb auch immer ein „unmarked state". Es entstand also keine Differenz, in der die Politik etwas anderem, z. B. der Wirtschaft, wie im Griechentum anhand der Unterscheidung polis/oikos, gegenübergestellt worden wäre. Die Politik war somit die *einzige* Art und Weise der Beschreibung der Welt und genoss deshalb den Status, die Repräsentanz der Gesellschaft zu sein.

Indem der Staat aufgrund der familiären Metapher gebildet wurde, war die Reziprozität nach wie vor eine starke politische Wertorientierung, auch wenn sich der feudale Zusammenhang zwischen der Verwandtschaft (vor allem: der Lineage) und dem Regime seit dem Beginn der Dominanz der zentralisierten Bürokratie als primäre Verwaltungsweise in der Zhanguo-Periode verlor. Der Staat musste deshalb eine *redistributive* Aufgabe leisten, denn der Monarch als der Patriarch der Großfamilie des Staates trug die *Verantwortung der Fürsorge* für das Volk, statt sich allein mit den sachlichen politischen Problemen zu befassen. Eine solche umfassende Pflicht entsprach eben dem Politikverständnis im weiteren Sinne und verlieh ihr eine erhabene Bedeutung. Gegenüber dem Ideal der durch die vorbildliche Erziehung spontan entstehenden Ordnung bot das dann paradoxerweise einen *legitimen Anlass* für die Politik, direkt in andere Funktionsbereiche *einzugreifen.* Vor diesem Hintergrund konnte z. B. die Marktwirtschaft sich nicht ohne Behinderung entwickeln. Wie schon im 2. Kapitel erwähnt, wurde die freie Verfügung über den Boden zeitweise durch den Anspruch gestört, dem Volk einen Grundbesitz zu sichern. Noch schlimmer war, dass es zu einer stärkeren *autokratischen* politischen Herrschaft kam, als das bürokratische Reich, in dem eine *absolute* Oben/Unten-Beziehung verlangt wurde, an die Stelle des an reziproken Beziehungen orientierten Feudalismus trat. Nun wurde sowohl in der familiären Ethik (Pietät) als auch in der in Analogie zu ihr gebildeten politischen Ethik (Loyalität) nur der einseitige Gehorsam betont.[38]

(Pietät – Ch.-Ch. Tang) ist der Einstieg zur Tugend *zhong*, der Loyalität zum Herrscher, und so wird »das Sippensystem die Basis des Despotismus.«" Die zwei Tugenden waren aber selbstverständlich nicht immer völlig kompatibel. Vgl. Roetz, 1992, S. 87ff. (Zitat von S. 87.).

[38] Vgl. Fu-kuan Hsü, 1985, Kap. 2; Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 244ff., und 2.3.5. In der frühen Westlichen Han-Zeit entstand noch keine vereinheitlichte „Werthierarchie", und die Tugend der Loyalität war auch noch nicht so dominant. Nicht nur die nach wie vor hoch geschätzte Pietät, sondern auch die Freundschaft wurde noch als sich mit der Loyalität messende Tugend angesehen. Z. B. wurde ein Mann von vielen Zeitgenossen als Verräter seines Freundes kritisiert, weil er mit dem höchsten für das Militär zuständigen Beamten zusammengearbeitet und seinem Freund, einem damals die kaiserliche Garde kontrollierenden Verwandten der Kaiserinmutter, eine Falle gestellt und ihn von jenem Beamten hatte festnehmenlassen, um die sich seit langer Zeit die Souveränität anmaßenden Verwandten der Kaiserinmutter zu unterdrücken und die kaiserliche Garde unter die Kontrolle der Zentralregierung zu bringen. Dabei kamen sein Verdienst um den Kaiserhof und seine Verlegenheit ob der Tatsache, dass der erwähnte Beamte schon vorher einmal seinen Vater eingesperrt hatte, um ihn zu bedrohen, gar nicht in Betracht. Während der Östlichen Han-Zeit fand Ban Gu (班固), der Verfasser des maßgebenden Geschichtswerkes „Hanshu", die frühere Bewertung jenes als verräterisch angesehenen Verhaltens ungerecht und bejahte es als loyal und pietätvoll. Diese Rehabilitation bestätigte einen Wandel des Wertstandards und den Ansatz der Konsolidierung der Loyalität als primäre Tugend. Vgl. dazu Jian-Wen Wang, 1995, S. 263f..

Als die Bemühung um die Steigerung des Reichtums und der militärischen Stärke des Staates seit dem Ende der Chunqiu-Periode zum Zeitgeist wurde und die legalistische Lehre eine immer größere Resonanz erhielt, konnte die Lehre von der idealen Regierung unter Verzicht auf aktive Eingriffe wegen der Bemühungen des Konfuzianismus auch noch als politische Direktive überleben. Mit dem Aufstieg des Konfuzianismus in der Han-Zeit wurde sie allmählich wieder zum offiziell gelobten Regierungsmodell. Die Notwendigkeit der Gewaltanwendung als Mittel des Regierens wurde zwar von dieser politischen Lehre nicht geleugnet, die eine spontane Ordnungsbildung hochschätzte und vielleicht auf eine Beschränkung der Macht des Monarchen und eine Stärkung der Beamten abzielen mochte. Dennoch galt Politik im engeren Sinne, nämlich die Politik einer sich auf die Gewalt stützenden Regierung, den Autoren Hall und Ames zufolge als Ergebnis einer *Degeneration* und ein notwendiges Übel, nachdem das goldene Altertum der großen Gemeinsamkeit verschwunden war.[39] Eine mit Hilfe der Gewalt erfolgreiche Regierung wurde, auch wenn sie viele ausgezeichnete Verdienste hatte, üblicherweise einfach als Hegemonie negativ bewertet.[40] Man schenkte der Komplexität der Praxen der Regierung keine hinreichende Beachtung. Die Politik im engeren Sinne bekam auch keine ihrerseits verdiente positive Bewertung. Es kam unvermeidlich zu einem großen und schwer zu koordinierenden *Gefälle* zwischen dem offiziellen politischen Ideal, der Politik im weiteren Sinne und den tatsächlichen Praxen der Regierung, der Politik im engeren Sinne.[41] Das versprach eine Entkoppelung der Yin/Yang-Seiten, die wir in 2.5. schon ausführlich erörtert haben. Während die Politik im weiteren Sinne durch diese Entkoppelung nominell weiter als Ideal festgehalten werden konnte, entzog sich die Regierung im Laufe der Zeit nach und nach vielen praktischen politischen Aufgaben (z. B.: der Fürsorge für das arme Volk), die nicht einfach unter die Politik im negativen Sinne subsumiert werden konnten. Infolgedessen konnte man nur zwischen den zwei Auffassungen von Politik schwanken, deren Beziehung sich von einer gewissen Komplementarität zu einem Gegensatz wandelte, und entwickelte kein angebrachtes, sowohl hinreichend komplexes und einen Universalitätsanspruch erhebendes, als auch spezifiziertes Verständnis der Politik, das zur funktionalen Selbstverständigung des politischen Systems gepasst hätte. Darin dürfte der Ursprung des gegenwärtig verbreiteten

---

[39] Vgl. Ben-Ray Jai, 1999a, S. 19, und 2.1.2.

[40] Schon Konfuzius sagte: „Da nun dies so ist, so muß man, wenn die Menschen aus fernen Gegenden nicht gefügig sind, Kunst und Moral pflegen, um sie zum Kommen zu bewegen." (Zitiert nach Wilhelm, 1974, S. 165). Aber erst von Menzius wurde die Unterscheidung Wang/Ba (王/霸, Königtum/Hegemonie) deutlich getroffen. Dazu behauptete Menzius z. B.: „He who, using force, makes a pretence to benevolence is the leader of the princes (Ba – Ch.-Ch. Tang). A leader *of the* princes requires a large kingdom. He who, using virtue, practises benevolence is the sovereign of the kingdom (Wang – Ch.-Ch. Tang). To become the sovereign of the kingdom, *a prince* need not wait for a large *kingdom.*" Zitiert nach Legge, 1970, S. 196. Vgl. ferner Franke, 1953, S. 238.

[41] Z. B. war das Phänomen, dass die Regierung mit dem Leben des Menschen wie mit Unkraut verfuhr, trotz des strengen Tadels von Gewalt unaufhörlich zu sehen. Selbst heute ist die Wahrung der Menschenrechte in China noch ein großes Problem. Abgesehen von anderen komplexen Faktoren dürften der Umstand, dass die Staatsgewalt in der chinesischen Tradition nie zutreffend behandelt worden ist, und das längst existierende Gefälle zwischen Ideal und Praxis wichtige Ursachen dafür sein.

Phänomens der „übermäßigen Politisierung“ zu suchen sein, die einerseits die Politik überlastet, andererseits gegebene Probleme nicht nur nicht löst, sondern neue Probleme erzeugt.

### *3.1.2. „Tianxia“ versus Staat*

Im alten China kam es einmal zu einer ähnlichen Situation wie im modernen System von Territorialstaaten. Parallel dazu entwickelte sich auch die den Staat bezeichnende Semantik „Guo“ (國). Indem die politische Macht sich im Staat und auf den Staat konzentrierte und er sich strukturell als Zentrum des politischen Systems bildete, diente diese Semantik aber *nicht* entsprechend als Formel der Selbstbeobachtung des politischen Systems, denn es gab darüber hinaus noch die umfassende, diffuse und leitende Semantik „*Tianxia*“ (天下), die eine höhere, nämlich eigentümliche, Welt-Ebene bezeichnete und gerade gut zur obigen Politik im weiteren Sinne passte. Nachdem verschiedene Territorialstaaten zu einem Einheitsreich vereinigt worden waren, war es wegen des Mangels an politischer Segmentation noch schwieriger, einen die Autonomie anderer Funktionsbereiche respektierenden, sich selbst beschränkenden Staat und eine funktional hinreichend spezifizierte Staats-Semantik zu entwickeln.

In der Zhanguo-Periode, also in der Zeit der streitenden Territorialstaaten, sagte Menzius: „Man spricht beständig von *Welt* (Tianxia), *Staat* (Guo) und *Familie* (家, Jia). Die Wurzeln des Weltreiches sind im Einzelstaat, die Wurzeln des Staates sind in der Familie. Die Wurzeln der Familie sind in der einzelnen *Person*.“[42] Vier Ebenen von der Person bis zur bekannten Welt werden in dieser Rede benannt. Die bezeichneten Domänen dieser Ebenen können wir des Weiteren an den folgenden konkreten Metaphern mit abstrakter Bedeutung[43] in einer Äußerung von Menzius erkennen: „Wenn der Himmelssohn (天子, Tianzi) nicht wohlwollend ist, kann er die *vier Meere* (四海, Sihai: als Symbol für die ganze Welt)[44] nicht schützen; wenn der Fürst eines Staates nicht wohlwollend ist, kann er die *Tempel für den Erdgott und den Ackergott* (社稷, Sheji: als Symbol für den Staat) nicht schützen; wenn ein Minister oder

---

[42] Zitiert nach Franke, 1953, S. 234. Die Hervorhebung sowie die ergänzten chinesischen Zeichen und ihre entsprechende Latinisierung sind von mir.

[43] Es war eine verbreitete chinesische Gewohnheit, das Abstrakte durch eine konkrete Metapher, und zwar oft eine Zusammensetzung der leicht damit zu assoziierenden Wörter, zu bezeichnen. Wenn man den abstrakten Begriff der Zeit zum Ausdruck bringen wollte, verwendete man z. B. die Bezeichnung „Riyue“ (日月, Sonne und Mond, oder: Tag und Monat). Insofern ist das Stereotyp, dass es in China völlig an abstraktem Denken gefehlt habe, falsch. Jüngere Untersuchungen über die späten Texte der Mo-Schule (墨家) und den Philosophen Gongsun Long (公孫龍) zeigen auch, dass die Zeitgenossen der Zhanguo-Periode bereits abstrakt, und zwar in einer anderen Weise als in der oben dargelegten Anlehnung an eine konkrete Metapher, denken konnten. Allerdings setzten sich die zuletzt genannten Tendenzen nicht fort. Folglich konnten die Chinesen zwar über das Abstrakte sprechen, aber immer nur in einer konkreten, metaphorischen und deshalb von der europäischen Tradition unterschiedenen Weise. Vgl. dazu z. B. Zhiming Bao, 1987; Rong-Zhuo Chen, 1996; ders., 1996a; Chung-ying Cheng, 1970; ders., 1983; ders., 1987; Graham, 1978; Harbsmeier, 1995; Moser, 1996; Kuang-ming Wu, 1995.

[44] Das ergab sich aus der alten sinozentrischen Weltanschauung, dass das chinesische Reich, der „Mittelstaat“ (中國, Zhong-guo), in der Mitte der Welt liege und in allen vier Himmelsrichtungen von Meeren umgeben werde. Dementsprechend war der Ausdruck „(die Welt) innerhalb der Meere“ (海內, Hainei) mindestens seit der Han-Zeit ein Synonym für Tianxia. Vgl. dazu Franke, 1953, S. 232; Weber-Schäfer, S. 9.

ein hoher Beamter nicht wohlwollend ist, kann er den *Ahnentempel* (宗廟, Zongmiao: als Symbol für Lineage bzw. Familie) nicht schützen; wenn ein Gelehrter oder ein Angehöriger des einfachen Volkes nicht wohlwollend ist, kann er seine *vier Gliedmaßen* (四體, Siti: als Symbol für das persönliche Leben) nicht schützen."[45] Diese Ebene für Ebene ordentlich gebildete Ordnung wurde aber schon zur Zeit von Menzius erschüttert und galt eigentlich nur in der Blütezeit des Feudalismus, also weder davor noch danach. Trotzdem fungierte sie einerseits als wichtiges Kettenglied in der Entwicklung von der Entstehung des Stadtstaates zur Bildung des bürokratischen Reiches und nahm andererseits einen wesentlichen Einfluss auf das nachkommende Verständnis der politischen Semantik des Staates in China.[46]

Als die sanktionsgedeckte Macht sich auskristallisierte und weiter zur Entstehung des Stadtstaates in China führte, stützte sich diese neue politische Ordnung zwar nicht länger nur auf die Verwandtschaftsbeziehungen, sondern entwickelte auch einen eigenen Machtmechanismus der öffentlichen Gewalt. Aber die „*Jia*" (Familie, oder mit dem heutigen Begriff genauer formuliert: die *Lineage*) diente zweifellos noch als eine unentbehrliche Grundlage des Staates und bedeutete selbst sogar auch eine Art des Regimes, wie es das obige Zitat von Menzius bzw. unsere Darlegungen in 2.1.3. und 2.2.5. zeigen. Indem das Zeichen „Jia" für die Bezeichnung des Ahnentempels, der Verwandtengruppen (Lineage bzw. Familie) und dadurch des Regimes zur Verfügung stand, ist ein Hervortreten seines Zusammenhangs mit dem Herrscher nicht zu sehen. Das impliziert aber nicht, dass man primär einem *über die Person des Herrschers hinausgehenden*, aber von ihr repräsentierten abstrakten Ganzen in Treue ergeben gewesen wäre. Plausibler ist eher, dass es nach wie vor eine starke persönliche Solidarität gegeben hat, so dass eine solche Hervorhebung nicht nötig gewesen ist. Jedenfalls war die Jia als eine politische Einheit von ihrem Oberhaupt *trennbar*. Das Oberhaupt „besaß" zwar die Jia, konnte aber vom Fürsten oder von ihren Angehörigen ausgewechselt werden.

Eine ähnliche Situation ist im Falle der in späteren Zeiten am meisten verbreiteten Bezeichnung für den Staat, „*Guo*", zu finden. Obwohl das Wort „Guo" vielleicht zunächst nur die Stadt und erst mit der weiteren Entwicklung der politischen Struktur dann den *Stadtstaat* bezeichnete, ist die grundlegende Bedeutung des Guo als ein geschütztes „*umgrenztes Territorium*" auf den ersten Blick an einem früher dafür geltenden Zeichen 或 zu erkennen: Der konstitutive Teil 口 symbolisierte eben die Stadtmauer und der weitere Teil 戈 die Streitaxt. Die spätere Schriftform 國 spiegelte dann den Aufbau der äußeren Stadtmauer und eine Expansion sowohl der Stadt als Wohnraum als auch des Staates als Machtorganisation wider.[47] Der Guo als eine politische Entität konnte ebenfalls von seinem Herrscher *unterschieden* werden. In vieler Hinsicht war der Herrscher eines Guo nichts anderes als ein *Vertreter* der in

---

[45] Eigene Übersetzung. Als englische Übersetzung vgl. Legge, 1970, S. 294. Dabei werden aber diese Metaphern nach ihrer Bedeutung übersetzt.

[46] Vgl. dazu auch Jian-Wen Wang, 1995, S. 164ff..

[47] Vgl. dazu Kwang-Chih Chang, 1978, Kap. 4; Dematte, 1996, S. 230-234; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 159-168, 225-229; Franke, 1953, S. 233f.; Wheatley, 1971, S. 100, Anm. 193, 185-189.

diesem Guo regierenden Lineagen.[48] Allerdings beruhte der Guo, der eine auf der Grundlage einer geographischen Differenzierung entstandene Zentrum/Peripherie-Differenzierung darstellte, natürlich nicht nur auf der Verwandtschaftsbeziehung und war von Anfang an offensichtlich ein *territorialer* Begriff, obwohl die Stadtmauer, die physische Grenze der Stadt, eigentlich nicht mit der politisch-sozialen Grenze des Staates konvergierte und der damalige Staat deswegen auch noch nicht als Territorialstaat zu bezeichnen ist.[49]

Für die Entstehung und vor allem die Konsolidierung der Territorialherrschaft des Staates, „Guo", samt der Herausbildung der ihm entsprechenden politischen Semantik fungierte die Koexistenz von zahlreichen Guo, ein *Staatensystem*, als mitlaufender Hintergrund.[50] Das trifft allgemein zu. In diesem Sinne konstatiert Tilly: „Since states always grow out of competition for control of territory and population, they invariably appear in clusters, and usually form systems."[51] Es ist dann zu antizipieren, dass die „internationale" Anerkennung, oder präziser und angemessener formuliert, die *Anerkennung* durch die anderen ebenbürtigen politischen Einheiten im Staatensystem dabei eine ausschlaggebende Rolle spielte. Die Anerkennung hing aber praktisch durchwegs von der *faktischen Durchsetzung der Staatsgewalt* auf einem bestimmten Territorium und kaum von der so genannten Legitimität ab.[52] Dementsprechend konstituierten militärische bzw. diplomatische Aspekte neben der Innenpolitik, die meist auch mit der Erschließung von Ressourcen für die Administration und die Vorbereitung von potenziellen Kriegen zu tun hatte, den Kern des Politischen im Staatensystem.[53] Vor diesem Hintergrund wurde der *Friede* unvermeidlich zum aktuellen Problem und zum Gegenstand der allgemeinen Sehnsucht. Die Erwartung, dass die Einsetzung einer konditionierten Staatsgewalt die ungewissen Gewalttätigkeiten anderer Provenienz unterbinden könne, also der Staat sowohl zur *Sicherung der internen Pazifizierung* als auch zum *Schutz vor der externen Aggression* im Stande sei, dürfte eine wichtige, vorantreibende Kraft für die Staatsentstehung gewesen sein.[54]

Obwohl diese strukturellen Bedingungen für die Entwicklung von Staaten ähnlich denen in Europa waren, entwickelten die Chinesen eine Tradition der *politischen Semantik*, die bedeutsame Unterschiede von der europäischen Erfahrung zeigte. Anders als der aus dem Wort *status* (Zustand) stammende, europäische Staatsbegriff, der sich erst in einer komplizierten

---

[48] Siehe Jian-Wen Wang, 1995, S. 170, und 2.2.6. Der Herrscher und der Guo hatten auch jeweils einen eigenen Tempel für den Erdgott. Siehe Tjoe Som Tjan, 1952, S. 381.

[49] Vgl. 2.2.4.

[50] Siehe 2.1.6.

[51] Tilly, 1990, S. 4. Vgl. ferner z. B. Giddens, 1985, S. 79ff., 103ff.; Tilly, 1975; Wimmer, 1996, S. 377ff..

[52] Vgl. auch Luhmann, 2000, S. 225. Die chinesische Eigentümlichkeit liegt darin, dass es *über* dem Staatensystem noch einen Himmelssohn, den Zhou-König, gab, von dem die Anerkennung eines neu an die Macht gekommenen Monarchen eines Staates abhing. Nachdem der Zhou-König seine Autorität verloren hatte, verschob sich der Mechanismus der Anerkennung auf das Bündnistreffen von Fürsten.

[53] Zur bekannten These über den Zusammenhang der Staatenentstehung mit dem Krieg vgl. z. B. Tilly, 1985. Zum Fall des chinesischen Altertums siehe 2.1.5.

[54] Zur Staatsgewalt, die einen paradoxen Fall der Einschließung des Ausschließens bezeichnet, vgl. ferner Baecker, 1996; Luhmann, 2000a, S. 192ff..

Entwicklung aus dem persönlichen Zusammenhang mit dem Herrscher löste,[55] bezeichneten sowohl der Guo und die Jia als auch der sich aus beiden zusammensetzende Ausdruck „Guojia“[56] nach wie vor eine *unpersönliche* politische Entität,[57] wie wir dies oben schon erwähnt, aber in diesem Zusammenhang noch nicht deutlich thematisiert haben. Eine solche Gewohnheit ermöglichte es allerdings *nicht*, die persönliche Verbindung des Herrschers mit der unpersönlichen politischen Entität zu lockern, die Sozial- von der Sachdimension bezüglich der Regierung zu trennen,[58] denn die Person wurde im Denkmuster der schon mehrmals erwähnten konsequenten Ordnung als Grundlage für die Verwirklichung der guten Ordnung betrachtet. Und das traf erst recht für den Herrscher zu. Parallel dazu gab es die Traditionen des Misstrauens gegen die Institution und der hohen Schätzung der Wirkung des Menschen, sei es unter dem Gesichtspunkt der moralischen Belehrung, sei es unter demjenigen der Abwägungsfähigkeit.[59] Die spätere Entwicklung zum *bürokratischen Reich*, das die Redewendung „There are not two suns in the sky, nor two sovereigns over the people“[60] tatsächlich realisierte, machte die Trennung der Person des Herrschers vom „Staat“ *noch schwieriger* und ermöglichte vor allem eine umfassende *monistische* Ordnung, deren Kern und Hauptstütze die politische Herrschaft des „universalen Kaisertums“ war.[61]: „For the gauge of the *t'ien-hsia*'s

---

[55] Vgl. dazu Luhmann, 2000a, S. 198ff.; Skinner, 1995a, S. 91ff.. Dieser enge persönliche Zusammenhang in Europa dürfte mit der Situation, die in China nicht aufgekommenen war, zu tun gehabt haben, dass es zugleich viele separate, territoriale, unterschiedliche Jurisdiktionen gab, die einander oft überschnitten.

[56] Nach der oben dargelegten chinesischen Gewohnheit der Wortbildung qualifizierte eine solche Zusammensetzung diesen in der Zhanguo-Periode verbreiteten Ausdruck als einen allgemeinen und abstrakten Begriff. Trotz der Verallgemeinerung und Abstraktion wurde mit ihm normalerweise nur das Regime eines Fürsten gemeint, das in der Zhanguo-Periode bereits zur Herrschaft über einen Territorialstaat wurde, insbesondere dann, wenn es um eine konkrete Referenz ging.

[57] Diese Einstellung scheint in der folgenden berühmten Behauptung von Menzius Resonanz zu finden: „The people are the most important element *in a nation*; the spirits of the land and grain (Sheji, also der Staat, hier vor allem das Territorium – Ch.-Ch. Tang) are the next; the sovereign is the lightest“ (zitiert nach Legge, 1970, S. 483). In der heutigen politischen und intellektuellen Atmosphäre zitieren manche chinesische Nationalisten gerne diesen Satz als Beweis für die Existenz einer alten chinesischen demokratischen Vorstellung und nehmen die dadurch entstehende Kontextverschiebung nicht ernst. Die hohe Beachtung des Volkes hing nicht mit einer angeblich gegebenen Demokratie, mit der paradoxen Herrschaftsausübung durch die Beherrschten, die „eigentlich“ nicht gelingen kann, sondern mit dem Verständnis der Politik im weiteren Sinne, mit der Verantwortung und Sorge des Herrschers für das Volk, zusammen. Dass der Staat eine vom Herrscher unabhängige und gegenüber dem Letzteren wichtigere politische Entität war, ist auch der folgenden Erklärung des „Gongyang“ über die Rhetorik im „Chunqiu“ zu entnehmen: „Warum wird nicht gesagt, daß der Fürst von Lai durch die Flucht entkam? - Wenn der Staat vernichtet ist, dann ist es das Rechte, daß der Fürst stirbt.“ Zitiert nach Franke, 1920, S. 299, Anm. 2.

[58] Deshalb gab es die Idee, den Staat und den Herrscher als eine Einheit (一體, Yiti, wörtlich: ein Körper) anzusehen, wie die folgende Erzählung im „Gongyang“ zeigt: „Der Fürst des Staates sieht den Staat als seinen Körper an, und zwar durch alle Generationen der Lehensträgerschaft hindurch, darum bilden Fürst und Staat einen einheitlichen Körper.“ Zitiert nach Franke, 1920, S. 284, Anm. 1. Vgl. ferner Jian-Wen Wang, 1995, Kap. 4.

[59] Vgl. 2.5.3.

[60] Zitiert nach Legge, 1970, S. 352.

[61] Angeregt von dem Begriff „universal kingship“, der z. B. von Yü-sheng Lin, 1979, S. 12ff., und Schwartz, 1970; ders., 1987, befürwortet wird, und dem in der deutschen Sinologie üblichen Begriff „Universalismus“, der z. B. ein Hauptbegriff bei Franke, 1965, ist, verwenden wir den Ausdruck „universales Kaisertum“, um unseren Standpunkt davon etwas zu distanzieren. Wie in 2.2.8. und 2.2.9. erwähnt, war die Auffassung, dass der Monarch als Schlüssel der Ordnungsbildung fungiere, auf die Shang-Zeit zurückzuführen,

(Tianxia - Ch.-Ch. Tang) peace or chaos is the joy or sorrow of its myriad people, not the rise or fall of its ruling house“[62], heißt es im 17. Jahrhundert bei Huang Zong-Xi (黃宗羲). Unter Bezugnahme auf die politische Auffassung, die in diesem Satz formuliert ist, kritisierte er die Erbdynastien seit der Entstehung des bürokratischen Reiches im Anschluss an die Lehre von den „Heiligen Königen“ zutreffend als „*jia Tianxia*“ (家天下), was bedeutet, die Welt zum Familieneigentum werden zu lassen. Unter der Privatisierung der ursprünglich als öffentliche Aufgabe erachteten Regierung wich diese vom Ideal der Politik im weiteren Sinne ab und wurde von einer verantwortungsvollen Aufgabe zu einer Tätigkeit, für die eine Belohnung erwartet wurde.[63] Das Wesen der Staatsform „Dynastie“ löste sich also eigentlich nicht von der Kategorie der „Familie“[64] – nun aber auf eine einzige Familie an der Spitze der Hierarchie bezogen –, obwohl man die Welt, den Staat und die Familie als unterschiedliche Ebenen betrachtete und die Zeit des Feudalismus, in der die Lineage die basale Einheit der politischen Herrschaft war und als die Grundlage der Feudalordnung gegolten hatte, schon vergangen war.

So erschütternd sich Huangs Anklage anhörte, so wenig vermochte er über die traditionelle politische Semantik zu reflektieren und das sich aus dem Gefälle zwischen der Politik im weiteren und derjenigen im engeren Sinne ergebende Problem zu sehen. Im Vergleich mit der Relevanz des Friedens für den europäischen Staatsbegriff – „[d]er Staat als Frieden verlangt den Staat als dominium und potestas“[65] – wurde die Regierung (und in diesem Zusammenhang deshalb auch der Staat) nach dem chinesischen traditionellen Verständnis der Politik im weiteren Sinne zwar auch als Vehikel zur Verwirklichung des Friedens und der Ordnung angesehen, aber *nicht* unter dem Blickwinkel des *Monopols der Gewalt* zur Verhinderung anderer, nicht konditionierter, Gewaltausübung thematisiert. Die Gewalt wurde so missachtet und vernachlässigt, als ob sie mit der Regierung, mit dem Staat gar nicht zu tun hätte. In dem

---

und auch eine homologe Vorstellung von kosmischer und sozialer Ordnung war in der Zhou-Zeit gereift. Allerdings stand eine solche monistische Ordnung unserer Meinung nach im vollständigen Einklang mit der damaligen stratifizierten Ordnung und ihre Bedeutsamkeit wurde erst nach der Entstehung des bürokratischen Reiches, nachdem sich nämlich unterschiedliche Funktionsbereiche gegeneinander deutlicher differenziert hatten, eklatant. Außerdem betrachten wir den chinesischen Kaiser nicht als so etwas wie einen *pontifex maximus* und sind dagegen, das chinesische bürokratische Reich als Cäsaropapismus bzw. politische Theokratie zu bezeichnen. Vgl. dazu 4.1.4.

[62] Zitiert nach Levenson, 1965, S. 101.

[63] Vgl. dazu de Bary, 1957, S. 170ff.; Levenson, 1965, S. 100f. Obwohl die Herrschaftskompetenz zu privatem Eigentum geworden ist, ist es nicht angebracht, das traditionelle chinesische Staatswesen als einen „patrimonialen“ Staat zu charakterisieren, wie Büngers, 1977, Analyse zeigt. Außerdem war dieses Eigentum keines des einzelnen Kaisers, sondern gehörte der ganzen Familie, die in China eine Opfergemeinschaft einschließlich der vergangenen und künftigen Generationen bedeutete. Parallel dazu genoss der Begründer der Dynastie einen besonders erhabenen Status und Respekt. Die so genannte, von den Vorfahren vorgeschriebene, Familienzucht (祖宗家法, Zuzong-Jiafa), in die auch frühere Gesetze bzw. Konventionen einbezogen werden konnten, hatte deshalb eine tatsächliche Kraft, an den Kaiser zu binden. Vgl. dazu Ray Huang, 1981; Jian-Wen Wang, 1995, S. 171.

[64] Mit Recht, vor allem bezüglich des Feudalismus, interpretierte O. Franke den „Guojia“ als „staatstragende“ Familie der Würdenträger. Zitiert nach H. Franke, 1953, S. 235.

[65] Vgl. Luhmann, 1993b, S. 82ff. (Zitat aus S. 84).

vom Uralter handelnden und von de Bary als *Gründungsmythos* des Konfuzianismus bezeichneten Text im Kapitel „Yaodian" des „Shangshu" ist z. B. keinerlei Anzeichen von Wettbewerb, Auseinandersetzungen oder Konflikten, geschweige denn Kriegen, zu erkennen.[66] Gelobt und hervorgehoben wurde immer die durch die moralische Autorität bewirkte Überzeugung.

Noch wesentlicher ist, dass es eine höhere Ebene der *Tianxia* über derjenigen des Guo gab. Und sie wurde primär nach dem *kulturellen* Kriterium, nach dem damals als universal (aber aus heutiger Sicht unvermeidlich als ethnozentrisch) erachteten Kriterium der Menschlichkeit definiert, dadurch der ganzen Welt gleichgesetzt und als ein *Wertbereich* angesehen, der über die lokale Staatsgewalt, nämlich den Guo als *Machtbereich*, hinausging und dessen Anspruch nicht durch die Veränderungen des Letzteren gestört werden sollte.[67] Dazu schreibt Levenson mit Recht: „*T'ien-hsia* contrasts with *kuo* (Guo - Ch.-Ch. Tang) ('country', 'nation'). The latter connotes not only land and people but protection by *military force*. But *t'ien-hsia* is a conception of *civilized society*; it means far more than just a political unit held by *de facto* power."[68] Die Tianxia war also ein Welt- und ein Horizontbegriff. Sie tendierte dazu, alle Menschen zu inkludieren, hatte keine feste Grenze und wurde mit Zunahme der Erkenntnis immer stärker erweitert.[69]

Infolgedessen behielt man immer die *ganze Welt*, die Tianxia, im Auge, wenn man vom *Frieden* sprechen wollte. Einerseits ging es erst auf der Ebene der Tianxia um die *Werte*, die mit dem Menschen als solchem zusammenhingen, eine absolute Geltung beanspruchen konnten und deshalb möglichst gut geschützt werden mussten. Das können wir an der von Gu Yan-Wu (顧炎武) im 17. Jahrhundert in der Konfrontation mit der neuen Regierung, als China also vom Fremdvolk der Mandschu regiert wurde, getroffenen Unterscheidung zwischen dem Untergang des Guo und einem solchen der Tianxia deutlich erkennen: „'Change the surname, alter the style' (*i-hsing kai-hao* 易姓改號) – this is a description of the destruction of *kuo*. The widespread dominion of benevolence and righteousness (*jen* 仁 und *i* 義) decayed into the rule of beast-eat-man, men, leaders, eating each other – this is a description of the destruction of *t'ien-hsia*."[70]

Andererseits hielt man dafür, dass der Guo als lokale politische Einheit *nicht* dazu

---

[66] Siehe dazu de Bary, 1991, Kap. 1, und 2.1.3. Es gab aber doch eine andere Version über das Uralter, nämlich die Legende von Huangdi als einem kriegerischen Helden. Sie wurde aber erst in der späten Chunqiu-Periode aufgeschrieben. Vgl. dazu Le Blanc, 1985-86; Chih-Chieh Tang, 2001, S. 38ff..

[67] Dementsprechend wies Menzius darauf hin: „There are instances of individuals without benevolence, who have got possession of a *single* State, but there has been no instance of the throne's (Tianxia - Ch.-Ch. Tang) being got by one without benevolence." Zitiert nach Legge, 1970, S. 483. Zur Unterscheidung zwischen der Tianxia und dem Guo vgl. ferner Franke, 1953; Levenson, 1952; Weber-Schäfer, 1963, S. 8ff..

[68] Zitiert nach Levenson, 1965, S. 101. (Hervorhebung von mir – Ch.-Ch. Tang). Vgl. ferner auch ders., 1971a.

[69] Allerdings schien sich die Tianxia nicht auf die soziale Welt zu beschränken, weil sie das, was „unter dem Himmel" existiert, bedeutete und auch die Natur einbeziehen sollte. Dafür spielte die traditionelle Vorstellung von der Homologie der sozialen und der kosmischen Ordnung natürlich eine Rolle. Zu dieser Homologie vgl. 2.2.9.

[70] Zitiert nach Levenson, 1952, S. 449. Oder siehe ders., 1965, S. 101.

bestimmt sei, als *geeigneter Träger* des Friedens zu dienen, weil er sich unbedingt auf die Gewalt stützte, von anderen, ebenbürtigen politischen Einheiten umgeben war und deshalb oft in einen blutigen Krieg verwickelt wurde. Dafür gab es einen wichtigen historischen Hintergrund: Es kam gerade in der Zhanguo-Periode, in der so genannten Zeit der „*streitenden Staaten*", zur reifen Entwicklung der Semantik des Staates, „Guo" bzw. „Guojia". Obwohl es mit dem Feudalismus in dieser Zeit für immer vorbei war, konnte man noch an diese ehemalige, über den einzelnen lokalen Staat hinausgehende, universale „*Reichsordnung*", oder – wenn man so sagen darf – „Weltordnung" erinnern, die vor allem Stabilität und Frieden sicherte. Dass der Friede im Ausmaß der umfassenden Tianxia gelang und das Einheitsreich statt des vereinzelten Guo als Träger bzw. Garant des Friedens diente, war also eine einmal vorhandene *Realität* und nicht nur ein Ideal, eine regulative Idee. Durch eine solche nostalgische Wirkung wurde die durch den Guo verkörperte Ordnung, die *Ordnung des Staatensystems*, vor dem Hintergrunde der unaufhörlichen Kriege in der Zhanguo-Periode vor allem als *Unordnung* geringgeschätzt. Unter diesen Umständen konnte eine Entwertung des aus zwei konkreten Bezeichnungen zusammengesetzten allgemeinen, aber metaphorischen Begriffes „Guojia" vermutlich nicht vermieden werden.

Unter diesen Umständen kam es auch zur Vorstellung von der Ordnung, „*Yitong*" bzw. „*Tongyi*" (一统, 统一, Einheitlichkeit bzw. Vereinigung), die seitdem zur dominanten politischen Ideologie, zum Maßstab der politischen Werte in China wurde. Man glaubte also, dass der ewige Friede und die echte Ruhe *nur dann* verwirklicht werden würden, *wenn die ganze Tianxia vereinigt werden würde.*[71] Die Situation der politischen Zersplitterung wurde dagegen als ein chaotischer, unnormaler und deshalb möglichst schnell zu beendender Zustand angesehen. Ferner war die „Yitong" eine allgemeine Vorstellung von der Ordnung. Der Zusammenhang zwischen der Einheitlichkeit und der Ordnung galt also überall und wurde nicht auf den politischen Bereich beschränkt. *Nach* der Entstehung der Gesellschaft des „Bianhu-Qimin" und der Reichseinigung unter der Qin- und der Han-Dynastie wurde der Anspruch auf Einheitlichkeit sogar *stärker*. Z. B. beschrieb Dong Zhong-Shu, ein Hauptvertreter des bereits mit der Yingyang-Schule und dem Legalismus eklektisch verbundenen Konfuzianismus in der Han-Zeit, die Bedeutsamkeit der Einheitlichkeit so: „Das T. t. (Chunqiu, Frühling- und Herbst-Annalen – Ch.-Ch. Tang) zeigt die Größe der Bedeutung der alles erfassenden Einheitlichkeit, es ist die ewige Richtlinie für das Weltall, das alldurchdringende Recht für Altertum und Gegenwart."[72] Von der Politik ausgehend, schlug er dann das Folgende vor: „[A]lles, was nicht in den Studiengängen der sechs Wissenschaften und in dem Kanon des Konfuzius enthalten ist, sollte unterbunden, und seine Lehre an der Ausbreitung verhindert werden; dadurch würden die falschen und verkehrten Reden zum Schweigen gebracht werden und aufhö-

[71] Vgl. z. B. Loewe, 1994. Im Anschluss an die Freud'sche Psychologie bezeichnet De-Shen Chang, 1989, das Phänomen als einen Ordnungskomplex und betont seinen Zusammenhang mit der konfuzianischen Ethik. Allerdings dauerten die Perioden, in denen das Reich geeinigt war, nicht viel länger als die Perioden der politischen Zersplitterung in der chinesischen Geschichte. Siehe dazu Yung Wei, 1980, S. 18ff..

[72] Dieses und das nächste Zitat nach Franke, 1920, S. 106.

ren. Dann kann die allgemeine Leitung einheitlich, das System der Regierung deutlich werden; das Volk aber wird wissen, wonach es sich zu richten hat."

Allerdings war die kulturelle Bedeutung der Yitong noch größer. Erst deshalb stand sie in engem Zusammenhang mit der Tianxia als Kulturraum, dessen Zentrum der zivilisatorisch höher stehende „Mittelstaat" war und der potenziell die *ganze* Menschheit in den Kreis der Zivilisation *einschließen* wollte.[73] Obwohl die Ausdifferenzierung des „Mittelstaates" durch politische Kräfte vorangetrieben und erledigt wurde, wurde seine Grenze eben primär nach der kulturellen Unterscheidung „Huaxia/Manyi" gezogen.[74] Dementsprechend galt in der chinesischen Tradition nicht die hoch geschätzte Politik, sondern eher die Kultur als echte Grundlage der Einheitlichkeit und die *kulturelle Einheitlichkeit* als Grundlage der Vereinigung der Tianxia. Ungeachtet des Verdachts der Projektion seiner persönlichen Meinung ist die folgende Beschreibung von Yung Wei bezüglich der Reichseinigung und -teilung nicht ganz haltlos: „Für die Chinesen bedeutet die Wahrung der kulturellen Identität und Einheit mehr als die Wahrung der staatspolitischen Einheit. Diese Haltung beruht auf der Einsicht,

---

[73] Der Kulturraum der Tianxia wurde also auch nach der typischen *differentialen Ordnung* vorgestellt, bezüglich deren Dong Zhong-Shu das Folgende schrieb: „Der Himmelssohn liebt die Nächststehenden, um so die Entfernten zum Kommen zu veranlassen, denn noch nie geschah es, daß man die Entfernten heranzog, ohne die Nächststehenden voranzustellen. Darum sieht man den eigenen Staat als drinnen an und (im Verhältnis dazu) die chinesischen Gesamtgebiete (die „Mittelstaaten") als draußen, die chinesischen Gesamtgebiete als drinnen und (im Verhältnis dazu) das Barbarenland als draußen. Denn es heißt (Kung-yang zu *Tsch'eng kung* 15. Jahr): 'vom Nächsten geht der Anfang aus'". Zitiert nach Franke, 1920, S. 214. Infolgedessen gab es die Unterscheidung von inneren und äußeren Barbaren bezüglich der Großen Mauer und in Taiwan diejenige von so genannten *rohen* und *gekochten*, nämlich etwas zivilisierten und gar nicht zivilisierten Barbaren (生/熟番, Sheng-/Shufan). Neben der kulturellen Bedeutung hatten diese Unterscheidungen oft auch eine politische Bedeutung. Auf ihnen beruhte die Regierungsstrategie, die (nicht sinisierten) Barbaren durch die (etwas sinisierten) Barbaren zu kontrollieren. Z. B. wurde die Siedlung von Barbaren diesseits der Großen Mauer unter dem Verständnis zugelassen, dass sie die Grenzfesten schützen konnten und vom chinesischen Reich abhängen wollten (保塞内附). Im Falle Taiwans wurden die etwas sinisierten Barbaren in einem bestimmten Zeitraum sogar häufig von der Qing-Regierung als Koalitionspartner sowohl gegenüber den nicht sinisierten Barbaren, als auch gegenüber den Chinesen in Anspruch genommen. Vgl. dazu Mu Ch'ien, 1984, S. 174f.; Chih-Ming Ka, 2001, insb. S. 52ff., Kap. 7, 9; Lattimore, 1962, S. 115f., 236, 475; Müller, 1980, S. 52ff.. Die ethnischen Gruppen der etwas sinisierten Barbaren waren deshalb trotz ihrer begrenzten Macht und obgleich sie Minderheiten waren, von ausschlaggebender Bedeutung und konnten sogar häufig die Initiative ergreifen. Dazu bietet Lattimore, a. a. O, S. 116, eine stichhaltige Betrachtung: „In passive phases they represented the balance, at any given time, between China and the Frontier; but in active phases they were agents of ferment in frontier relations, causing new adjustments of the balance and preventing it from ever becoming static and permanent."

[74] Trotz dieses ethnozentrischen Gesichtspunktes hing die Bezeichnung Huaxia bzw. Manyi hauptsächlich von dem zivilisierten (wen, 文) bzw. barbarischen (ye, 野) Zustand und nicht vom ethnischen Unterschied ab. Dafür wurde der Aspekt, ob die Schrift, nämlich Wen (文), zur Verfügung stand, neben den früheren Kriterien des Ackerbaus und der Sesshaftigkeit nach und nach als entscheidendes Kriterium unterstrichen. Vgl. Gungwu Wang, 1984, S. 3ff.. Diese Bezeichnung war deshalb relativ und konnte variabel verwendet werden. In der Erklärung von Dong Zhong-Shu über die Rhetorik im „Chunqiu" spiegelt sich das deutlich wider: „In der gewöhnlichen Terminologie des T. t. gilt der Grundsatz, dass nicht den Barbaren-Völkern die größere Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der richtigen Handlungsweise (*li*) zuerkannt wird, sondern dem Mittelreiche (...) Hier hat sich Tsin (晉, ein Staat von Huaxia – Ch.-Ch. Tang) in ein Barbarenvolk verwandelt und Tsch'u (楚, ein so genannter barbarischer Staat – Ch.-Ch. Tang) in ein Kulturvolk, darum wechselt die Terminologie entsprechend diesem Sachverhalt." Zitiert nach Franke, 1920, S. 210f.. Zur Ausdifferenzierung des „Mittelstaates" im Zusammenhang mit der Unterscheidung Huaxia/Manyi vgl. 2.2.10.

dass der Fortbestand eines einheitlichen Kultursystems früher oder später eine Wiedervereinigung der Teilstaaten zu einem Gesamtstaat bewirken wird. (...) Die Chinesen haben sich in der Regel viel intensiver mit der Frage befasst, wie die chinesische Kultur gegen fremdstämmige Angreifer zu verteidigen sei, als mit Problemstrukturen der Zersplitterung der chinesischen Nation in mehrere chinesische Staaten."[75]

Zunächst ist noch kurz das die Vorstellung „Yitong" stützende Konzept der „*Orthodoxie*", *Zhengtong* (正統), zu erwähnen, die ebenfalls nicht nur den politischen, sondern auch den kulturellen Aspekt betraf. Gemeint war im Grunde die orthodoxe, nämlich die korrekte und legitime Linie der *Reichsnachfolge* und deshalb, synchronisch gesehen, die *einzige* legitime bzw. repräsentative politische Autorität Chinas.[76] Schon das früheste Konzept des

[75] Yung Wei, 1980, S. 24. Trotz der Zustimmung zum Gesichtspunkt der kulturellen Priorität der ehemaligen chinesischen Identität folgen wir nicht ohne Vorbehalt dem unter Sinologen bekannten, zuerst von Levenson vertretenen Paradigma „from culturalism to nationalism". Nicht nur hatte die chinesische Identität doch einen politischen und ethnischen Aspekt, sondern die historische Wirklichkeit war auch komplexer als diese vereinfachte allgemeine Zusammenfassung. Siehe dazu auch unten. Es ist daneben zu beachten, dass der starke Wunsch nach Einheitlichkeit im traditionellen China nicht als Suche nach der allseitigen und strengen Kontrolle durch ein einziges Zetrum anzusehen ist, um uns einer schönen Zusammenfassung von Schram, 1987, S. x f., aufgrund der Formulierung von Schwartz, 1987, anzuschließen: „[W]hile the ideal of the Confucian tradition was "total consensus," the orthodoxy at the centre of this consensus was "loosely defined," (...) [W]hile the impulse toward unity was strong, it was not "totalitarian" in the modern sense, either in terms of total social control, or in terms of laying down a rigid and monolithic doctrinal orthodoxy." Wie in 2.5.2. erwähnt, verlangten die Chinesen zwar eine alles umfassende Einheitlichkeit, ließen aber zugleich unter dem Dach der nominellen Einheit (statt der absoluten Gemeinsamkeit) tatsächliche Divergenzen zu.

[76] Eigentlich war es eine spätere Konvention, den Ausdruck „Zhengtong" als allgemeinen Begriff der politischen Legitimität zu verwenden. Aber die Auffassung, dass die Vorstellung der „Orthodoxie" erst in der Song-Zeit zur Reife gekommen sei, ist nicht überzeugend. Sie wurde unserer Meinung nach schon vom Konzept des Himmelsmandats impliziert und spätestens in der Östlichen Jin-Zeit bekannt. Dieser Ausdruck erschien erstmals in dem von Ban Gu (班固) in der frühen Östlichen Han-Zeit geschriebenen Geschichtswerk „Hanshu" (漢書, Geschichte der Früheren Han-Dynastie). Er bedeutete dort zwar eine orthodoxe Linie, wurde aber hauptsächlich nur auf der Ebene der Jia verwendet. Er bezeichnete nämlich den Nachkommen des Kaisers, der von direkter Abkunft und deshalb legitimiert war, den Thron zu besteigen. Allerdings zeigte ein Beispiel davon und zwar die Formulierung, „der Kronprinz übernimmt bzw. führt die Zhengtong weiter" (太子丞正統), dass er schon darüber hinaus das Kaisertum bedeuten und die legitime Sukzession der Herrschaft über das Reich implizieren könnte. Außerdem gab es im „Shiji" und im „Hanshu" noch viele relevante Ausdrücke wie Tiantong (天統), Datong* (大統) und Guotong (國統), deren Bedeutung sich der legitimen Sukzession des Reiches bzw. der orthodoxen Linie der Reichsnachfolge annäherte. So ist etwa Folgendes zu lesen: „Thus when the Han rose to power it took over the faults of its predecessors and worked to change and reform them, causing men to be unflagging in their efforts and following the order properly ordained by Heaven (Tiantong). It held its court in the tenth month, and its vestments and carriage tops were yellow, with plumes on the left sides of the carriages." Und auch dieses: „By this it was shown that the world (Tianxia) is a vital vessel, the kingship a great tradition (Datong), and the transfer of the world a matter as difficult as this." Zitiert nach Ssu-Ma Ch'ien, 1968, S. 118f.; ders., 1994a, S. 1 (Ergänzung in Klammern von mir – Ch.-Ch. Tang). Ferner war der Erlass eines neuen Kalenders, der normalerweise als Zhengshuo (正朔, wörtlich: den ersten Monat festzulegen) bezeichnet wurde, vermutlich seit der Zeit der ersten chinesischen Erbdynastie ein unentbehrlicher Ritus während der Gründung einer Dynastie. Aber dieser Ausdruck, der ursprünglich eine konkrete Handlung bezeichnete, wurde später in der literarischen Rhetorik auch zu einem Synonym von abstrakter Zhengtong. Insofern dürfte die „Orthodoxie" als Idee sehr früh aufgekommen sein. Wir verwenden sie hier jedenfalls in Anlehnung an den späteren Gebrauch des traditionellen Ausdruckes „Zhengtong" als einen allgemeinen Begriff und versuchen davon ausgehend eine retrospektive Rekonstruktion. Als relevante Äußerungen vgl. Hok-lam Chan, 1981, S. 68ff.; ders., 1984, S. 21ff.; Fang-ming Ch'en, 1971; Chittick, 1998; Wei-Yun Du, 1998, S. 85ff.; Jia-Wei Fan,

Himmelsmandats implizierte das Konzept der legitimen Abfolge.[77] Aber erst in der Zeit der ersten politischen Zersplitterung nach der Entstehung des bürokratischen Reiches wurde die Frage nach der Orthodoxie offiziell gestellt. Im Folgenden kommen wir noch mehrmals auf diese Problematik zurück.

Von großer Bedeutung war der *Strukturwandel vom Staatensystem zum Einheitsreich* für die Entwicklung der politischen Semantik. Die dadurch entstehende, beträchtliche *Überschneidung* zwischen den früheren unterschiedlichen Ebenen der Herrschaft führte zwar nicht zum totalen Zusammenbruch dieser Unterscheidung der Ebenen, aber doch zur *Verflechtung* und *Verwechslung* auf der semantischen Ebene. Indem der feudale Stadtstaat sich in der Östlichen Zhou-Zeit zum Territorialstaat transformierte, wurde seine interne *Oben/Unten*-Differenz, die Statushierarchie Adel/Volk und Guoren/Yeren, in eine *Innen/Außen*-Differenz, Staatsangehörige/Ausländer, umgepolt. Dadurch wurde einerseits der Bauer auf dem Felde, der Yeren, auch als Guoren inkludiert, und die Bedeutung von Guoren wurde entsprechend von der des Einwohners einer Stadt zu der des Staatsangehörigen erweitert und umgewandelt. Andererseits wurde die *Jia*, also die Lineage, der Qualifikation als Regime beraubt. Nach der „Reorganisierung des Haushaltes und der Nivellierung des Volkes" bedeutete die Jia ohne weiteres die *Familie*, und zwar die nur aus Kindern und Eltern bestehende Kernfamilie.[78] Aber die Jia verlor nicht ganz an Bedeutung als Prinzip der Bildung der politischen Ordnung, wie der allgemeine Ausdruck für den Territorialstaat des Fürsten, „Guojia", zeigte, wonach der Guo und die Jia nun zu ein und derselben Ebene *konvergierten* und die Substanz der Familie deshalb noch im Staat zu finden war. Abgesehen von der familiären Ethik als Grundlage der politischen Ethik und der Metapher des Staates als Großfamilie blieb mindestens noch eine Familie, und zwar eine *Dynastie*, in der Staatsform, welche die an der Profession orientierten politischen Ämter mit dem erblichen Monarchen als Spitze kombinierte, von politischer Bedeutung.

Daneben gab es noch eine über die Differenz Staatsangehörige/Ausländer hinausgehende Innen/Außen-Differenz, *Huaxia (Chinesen)/Manyi (Barbaren)*, die zur höheren Ebene der *Tianxia* gehörte und zugleich eine Oben/Unten-Differenz implizierte. Sie verschwand nicht nur nicht mit der Entstehung des Systems des Territorialstaates, sondern fungierte umgekehrt

1998; Naito, 2001; Pines, 2001; Wechsler, 1985, S. 14f.; Lien-Sheng Yang, 1969, S. 1f..

[77] Das ist nicht überraschend, weil der Mandatswechsel und die Sukzession der Orthodoxie, also die legitime Sukzession der Herrschaft über das Reich, zwei Seiten einer Sache waren und die symbolische Politik nach wie vor eine große Rolle in China spielte. In der Erklärung und dadurch der Legitimation der Ersetzung der Shang- durch die Zhou-Dynastie wurde der Mandatswechsel dem Verlust und dem Besitz von „De" (德) des Regierenden zugeschrieben. Dabei kam die Vorstellung von der orthodoxen Reichsnachfolge nicht nur in Bezug auf die *politische* Herrschaft über das Territorium des Kernlandes Chinas, „Zhongyuan", sondern auch auf die Rezeption der „chinesischen" *kulturellen* Erbschaft bereits einigermaßen wahrnehmbar zum Ausdruck, insbesondere dann, wenn die „De" als Tugend umgedeutet wurde. Vgl. ferner 2.2.8., 3.2.1. und 4.5.1.

[78] Vgl. dazu 2.3.4. Zur Veränderung des Umfangs der Familie vgl. ferner 4.2.2. Entsprechend diesem Strukturwandel wurde der Ausdruck „Baixing" (百姓), der früher die Führer der zahlreichen Clans und deshalb die Regierenden bedeutet hatte, danach zum Synonym des einfachen Volkes.

als ermöglichende Bedingung für die Entstehung des *Einheitsreiches*. Dafür bietet die zuerst in Aufzeichnungen aus der späten Chunqiu-Periode erwähnte Legende vom *kriegerischen Helden*, Huangdi (黄帝, Gelber Kaiser),[79] der seitdem häufig von regierenden Dynastien zu ihrem Vorfahren erklärt und um die Wende zum 20. Jahrhundert ehrerbietig als der *gemeinsame Ahn* aller Chinesen apostrophiert worden war, eine gute Beobachtungsmöglichkeit. Neben den Phänomenen ethnischer Konflikte und Verschmelzungen, worüber wir schon anderswo gesprochen haben,[80] spiegelte das Aufkommen dieser Legende noch zwei wichtige Punkte wider: Erstens war die Notwendigkeit der *Legitimation der Gewaltausübung* akut geworden, als der auf dem Individuum ohne gesetzlichen Statusunterschied beruhende, bürokratische, absolute Territorialstaat an die Stelle des auf den Riten und der Verwandtschaft beruhenden, feudalen Stadtstaates trat.[81] Zweitens betraf die Legende von Huangdi trotz ihres engen Zusammenhanges mit der Staatsentstehung die Ebene der Tianxia. Der Wunsch nach einer höheren, *einheitlichen Weltordnung* verschwand also nicht, obwohl die arbiträre Gewalt schon in der konsolidierten Ordnung des Staatensystems bedingt gewesen war.

Vermutlich vom Gesichtspunkt der *legitimen Staatsgewalt* ausgehend, schrieb Ssu-Ma Ch'ien im Kapitel „Wudi-Benji" (五帝本紀) seines „Shiji" scharfsichtig den *Anfang der chinesischen Zivilisation* der Regierung von Huangdi und nicht der noch früheren, zwanglosen Regierung durch die Lineage „Shennong" (神農, Heiliger Bauer) zu.[82] Eine solche positive Einstellung, das Problem der Gewalt fest ins Auge zu fassen, konnte allerdings *keine Resonanz* beim Konfuzianismus finden, der den zivilisierten Zustand hoch schätzte. Huangdi wurde zwar in den späteren konfuzianischen Texten auch erwähnt. Aber er erschien dabei nicht in der Gestalt des verdienstvollen Kriegers, sondern in derjenigen des tugendhaften Heiligen Königs bzw. des großartigen Erfinders. Neben dem Legalismus, der sich seit dem Aufstieg des Konfuzianismus in der Han-Zeit hinter den Kulissen verstecken musste, konnte man die Unterscheidung zwischen der legitimen und der illegitimen Verwendung der Gewalt dann nur indirekt, durch die Legende vom Krieg zwischen Huangdi und Chiyou (蚩尤), der angeblich der Erfinder der Waffen gewesen war und dadurch eine große Unordnung verursacht

---

[79] Im „Shangshu" gab es keine Erwähnung von Huangdi. Lewis, 1990a, S. 196ff., identifiziert den Ausdruck Huangdi*, 皇帝, im Kapitel „Lüxing" (呂刑), wo der Ursprung der Strafe bzw. des Gesetzes diskutiert wurde, als Gelben Kaiser. Außer auf der Ähnlichkeit der Zeichen beruhte diese Identifikation primär darauf, dass ein Hauptfaden der Legenden vom Gelben Kaiser die Erfindung und Anwendung der legitimen Gewalt gewesen sei. Das kann uns nicht überzeugen und scheint eine teleologische Zurechnung zu sein, weil es normal ist, dass es ähnliche Komponenten in unterschiedlichen Legenden und Mythen gab. Angesichts der damaligen sprachlichen Gewohnheit bedeutete dieser später als exklusive Bezeichnung für den Kaiser verwendete Ausdruck dabei eher einfach das glänzende Di (als Regierender und vielleicht auch als „Gott"). Außerdem wurde Huangdi auch in einem späteren konfuzianischen Text, nämlich im Kapitel „Xici" des „Yijing", erwähnt und zwar so: „Der Gelbe Herr, Yau und Schun ließen die Ober- und Unterkleider herabhängen, und die Welt war in Ordnung." (zitiert nach dem I Ging, 1973, S. 306). Seine Image war also immer das des Heiligen Königs und hatte nichts mit der Gewalt zu tun.

[80] Siehe Chih-Chieh Tang, 2001, S. 38ff.; und 2.2.10.

[81] Als eine detaillierte Diskussion anhand einer Analyse der Legenden und Mythen darüber vgl. Lewis, 1990a, Kap. 5.

[82] Siehe Ssu-Ma Ch'ien, 1994, S. 1ff..

hatte, kennenlernen.

Jedenfalls war die Zhanguo-Periode wider die Erwartung der konfuzianischen Lehre von der Menschlichkeit eine Zeit, die der *Gewalt* hohen Wert beimaß. In dieser Zeit verlor nicht nur der Himmelssohn, der Zhou-König, seine politische und rituelle Autorität, sondern büßte auch die traditionelle Vorstellung vom Himmelsmandat, dass nur ein tugendhafter politischer Führer die Tianxia zugesprochen bekommen und regieren könnte, ihre Überzeugungskraft ein. Für den Kampf um die Tianxia gab dann eher der *militärische Sieg* den Ausschlag, wie der Legalist Han Fei (韓非) sagte: „Men of remote antiquity strove to be known as moral and virtuous; those of the middle age struggled to be known as wise and resourceful; and now men fight for the reputation of being vigorous and powerful.“[83] Und der gemäß bestimmten Riten verlaufende feudale, aristokratische Wagenkampf wurde durch einen jede List erlaubenden Krieg von Infanterie und Kavallerie ersetzt, in dem der Erfolg nicht nur vom Umfang der Truppen, sondern auch von der Strategie und von der wirtschaftlichen Kraft des Staates abhing.[84]

Unter diesen Umständen gewann die Lehre vom *Kreislauf des Himmelsmandats* „Wude-Zhongshi-Lun“ (五德終始論), die von der Yingyang-Schule entwickelt worden war und auf einer Analogie zwischen dem Mandatswechsel und der kosmologischen Vorstellung vom Zyklus der fünf Agenzien (五行, Wuxing) beruhte, Anziehungskraft und Verbreitung. Diese Lehre barg in sich zwar möglicherweise die Absicht, den Missbrauch der Gewaltanwendung des Monarchen zu zügeln und eine menschlichere, zivilere Herrschaft zu befürworten. Sie wurde aber wegen ihrer Förderung der Idee eines *„objektiven“* Gesetzes des Mandatswechsels und ihrer Fähigkeit zur Prophezeiung bevorzugt.[85] Nach der Vorstellung vom Zyklus der Tugend-Phase (德運, Deyun) der fünf Agenzien dieser Lehre konnte die Legitimität der Herrschaft zwischen sukzessiven Dynastien *weitergegeben* werden, und bildeten deshalb eine Kontinuität. Das trug zweifellos zur Entstehung der Vorstellung von der orthodoxen Linie der

---

[83] Han Fei Tzu, 1959a, S. 279. Als eine andere Übersetzung vgl. Han Fei Tzu, 1970, S. 100.

[84] Vgl. ferner Zheng-Sheng Du, 1990, Kap. 2; ders., 1992, S. 950ff.; Cho-yun Hsu, 1965, Kap. 3; Lewis, 1990a, Kap. 1-3.

[85] Zu dieser Lehre vom Zyklus des Himmelsmandats vgl. ferner Chuen-I T'ang, 1993, S. 171ff., und 4.5.1. Zu erwähnen ist, dass die Zeitgenossen der Westlichen Han-Zeit diese Lehre hauptsächlich durch das Buch „Lüshi-Chunqiu“ (呂氏春秋) kennenlernten. Vgl. dazu Fu-kuan Hsü, 1985a, Kap. 1. In Bezug auf den Zyklus gab es zwei einander entgegengesetzte Richtungen der Geburt bzw. der Ermöglichung (生, Sheng) und des Besiegens bzw. der Überwältigung (勝/剋, Sheng/Ke). In der Qin- und der frühen Westlichen Han-Zeit wurde das Prinzip des Zyklus des Sieges bevorzugt, das der Tatsache des An-die-Macht-Kommens durch die Gewalt bzw. die Revolution entsprach. Unter dem Umstand der Reichseinigung wurde aber die Lehre von der Revolution zum sensiblen Thema. Infolgedessen ging man später vom Zyklus der Geburten aus und diskutierte den Mandatswechsel im Zusammenhang mit dem freiwilligen Thronverzicht. Vgl. dazu Jian-Wen Wang, 1995, S. 240ff.. Daneben existierte in der Han-Zeit im Anschluss an die Unterschiede zwischen den Kalendern der Drei Dynastien noch eine andere Art der Lehre vom Zyklus der Dynastien, drei Traditionen bzw. Systeme (三統, Santong). Zum Kern dieser Lehre gehörte auch die orthodoxe Reichsnachfolge, obwohl die Lehre die Abänderung der Staatseinrichtungen in Betracht zog und eine einfache Typologie der Regierung bildete. Vgl. Hok-lam Chan, 1984, S. 29; Chi-yun Chen, 1994, S. 32f.; Tjoe Som Tjan, 1952, 548ff.; Jian-Wen Wang, a. a. O., S. 234ff..

Reichsnachfolge bei.[86] Abgesehen von Omina, die schließlich je nach Bedarf erzeugt werden konnten, hing der Gewinn der *Orthodoxie* dann von der faktischen Ausübung der Herrschaft über das *Territorium* Chinas ab. Allerdings stützte sich diese politische Legitimität eigentlich auch implizit auf die *Ordnung* und *Frieden* stiftende Funktion der politischen Vereinigung wie auf den Glauben an die Lehre vom Zyklus des Himmelsmandats und die dahinterstehende chinesische Kosmologie.

Als die vordem miteinander konkurrierenden Territorialstaaten weiter durch Gewalt zu einem *einheitlichen Reich* vereinigt worden waren, kam es zu einer anderen *Überschneidung der Ebenen.* Diese politische Vereinigung beschrieben die Zeitgenossen z. B. mit den folgenden Begriffen, die einander ersetzen konnten: die Vereinigung von „Tianxia", „Hainei" bzw. „Zhongguo". Die *Tianxia* konvergierte nun also beträchtlich mit dem *Guojia* und zwar mit diesem als Zhongguo.[87] Einerseits wurden fast alle bekannten „zivilisierten", für den Ackerbau geeigneten Gebiete ins Territorium des neu entstehenden bürokratischen Reiches inkludiert, obwohl die Nomaden außerhalb der Großen Mauer sich oft noch als eine unübersehbare oder sogar ebenbürtige politische Kraft darstellten. Andererseits wurde der Ausdruck „Zhongguo", Mittelstaat (nun vielleicht treffender: Reich der Mitte), der sich von vornherein mehr am kulturellen denn am politischen Kriterium orientierte, zur typischen *Selbstbezeichnung* des Einheitsreiches. Diese Entwicklung führte zu folgenden wesentlichen Veränderungen:

Erstens drang die dadurch erzeugte *Verflechtung* des kulturellen und des politischen Aspektes, die eigentlich schon im Begriff der Tianxia als des sowohl potenziell alle Menschen einbeziehenden Kulturraumes als auch der höchsten Ebene der politischen Ordnung enthalten war, in die Semantik des Staates, „Guojia" ein, der zuvor eher als reine Machtorganisation verstanden worden war. Das hatte dann einen großen Einfluss auf die Bildung der chinesischen „imaginären Gemeinschaft",[88] der „*Nation*". Mit der Unterscheidung Chinesen/Nichtchinesen ging man eher vom *kulturellen* als vom politischen bzw. ethnischen Kriterium aus.[89] Man strebte vor allem *nicht* nach einer *Kongruenz* der Grenze des politischen Systems mit derjenigen der kulturellen Gemeinschaft,[90] obwohl einerseits die politisch definierte Identität,

---

[86] Eine Affinität der Vorstellung von der Orthodoxie mit dem Ahnenkult war sehr auffallend. Die ältere „Politik der Blutsverwandtschaft" (Erbfolge) wurde also zur „Blutsverwandtschaft der Politik" (Reichsnachfolge) erweitert bzw. transformiert. Diesbezüglich hat Wechsler, 1985, Kap. 6, Recht, die sukzessiven orthodoxen Dynastien als politische Vorfahren/Nachkommen anzusehen.

[87] Siehe auch Franke, 1953, S. 232. Zu unterschiedlichen Bedeutungen des Ausdrucks „Zhongguo" und ihrer Veränderung vgl. ferner Er-Min Wang, 1982; Wan-Shou Zhuang, 1996.

[88] In Anlehnung an den Titel von Anderson, 1998. Anderson weist schon deutlich darauf hin, dass die Nation tatsächlich ein historisches und modernes Produkt ist, obwohl sie doch so genannte „kulturelle Wurzeln" hat und fast ausnahmslos gerne beansprucht, eine lange Geschichte zu haben, denn ihre Entstehung setzt eine fundamentale Veränderung im Modus der Erfassung der Welt voraus und bedarf einer hohen Homogenität unter den Angehörigen, die erst durch eine mit Hilfe des so genannten „print capitalism" ermöglichte, umfassende gesellschaftliche Penetration zu erreichen ist. Jedenfalls sind wir nicht Nationalisten und wollen hier auch nicht die Meinung vertreten, dass die Chinesen eine alte Nation seien. Nur finden wir keinen alternativen, prägnanten, angebrachten Ausdruck, so wie im Falle des Staates. Zu dem ethnischen Ursprung der Nation und dem Problem der Penetration vgl. auch Smith, 1986, Teil 1.

[89] Vgl. oben Anm. 74.

[90] Zu dieser Kongruenz als wichtigem Merkmal des Nationalismus vgl. Gellner, 1983, S. 43. Zum Fall Chinas

das Gefühl der Zugehörigkeit zu ein und demselben Staat, sich in der Ausdifferenzierung des Territorialstaates, im Übergang zu einer direkteren Regulierung der Verhältnisse der Staatsangehörigen, verstärkte und andererseits eine solche Kongruenz nach der Entstehung des Einheitsreiches in gewissem Maße Wirklichkeit wurde.[91] Es gab also nicht die moderne Vorstellung vom Nationalstaat und weder ethnischen, noch territorialen bzw. staatlichen Nationalismus,[92] vielmehr sahen es die Bewohner des sich selbst für das Zentrum der Zivilisation haltenden Einheitsreiches positiv, dass andere Ethnien seine Kultur aktiv in Besitz nahmen, fühlten keinerlei Bedrohung ihrer Identität und sahen deshalb auch *keine Notwendigkeit*, eine homogene politische Identität zu entwickeln und den eigenen Bürgern aufzudrängen.

Trotz dieser kulturellen Priorität fehlte es den Chinesen, vor allem den Gelehrten und Beamten, nicht an einer Art *politischer* Identität. Nur war sie parallel zur Überschneidung von Zhongguo und Tianxia sehr leicht mit der kulturellen Identität zu verwechseln und beruhte vor allem auf der Letzteren. Es kam dann zu einer *Ambivalenz* der chinesischen Identität und einer *Entkoppelung* des Ideals von der Wirklichkeit. Einerseits hatten die Chinesen sehr früh ein klares territoriales und ethnisches Bewusstsein. Die Große Mauer als Grenze des Reiches verkörperte auch deutlich eine Mentalität der *Geschlossenheit*.[93] Ein Kaiser, der nach einer Ausdehnung des Territoriums strebte bzw. eine militärische Offensive einleitete, konnte in der „maßgebenden Geschichte“ selten der negativen Bewertung entgehen, für seinen Ehrgeiz, große Taten zu vollbringen und Verdienste zu erwerben (好大喜功),tatsächlich nur Menschen und Materialreserven vergeudet habe.[94] Andererseits wurde das kulturelle und politische

---

vgl. ferner Townsend, 1992, insb. S. 104.

[91] Die Entstehung bzw. Verstärkung der politischen Identität der Gemeinschaft während der Ausdifferenzierung des Territorialstaates, der Transformation von der vermittelten zur direkten Regierung, ist eher eine allgemeine Erfahrung. Vgl. dazu z. B. Luhmann, 2000a, S. 210ff.. Unserer Meinung nach darf das Ausbleiben der Bildung der chinesischen Nation in der frühen Phase der kaiserlichen Zeit in China nicht zuerst der starken lokalen Identität und Kraft zugerechnet werden. In dieser Zeit fehlte es ohne Zweifel an Medien, eine hohe Homogenisierung zu verwirklichen. Aber der ausschlaggebende Faktor lag eher darin, dass es am bedeutsamen „Anderen“ fehlte. Es war für das chinesische Reich also überhaupt unnötig, eine „Nation“ zu bilden. Für diesen Fall trifft die bekannte sozialpsychologische These, dass man erst durch den Anderen sich selbst erkennt, also auch zu.

[92] Der Erstere bezeichnet den Fall, dass eine vorhandene ethnische Gruppe nach der Gewinnung bzw. Sicherung ihrer Nationalität, vor allem durch die Bildung eines unabhängigen Staates, strebt. Der Letztere meint dagegen den Fall, dass ein vorhandener Staat sich darum bemüht, seine Bürger zu einer einheitlichen Nation werden zu lassen. Vgl. z. B. Smith, 1986, S. 134ff.; Townsend, 1992, S. 104.

[93] Vgl. auch Weber-Schäfer, 1963, S. 22.

[94] Siehe z. B. Waldron, 1990, S. 41f.; Lien-Sheng Yang, 1969, S. 6. Im Allgemeinen dürfte die in der folgenden Erzählung von Ying-Shih Yü, 1967, S. 2, in Bezug auf die Han-Dynastie deutlich werdende Einstellung auch als fundamentale Mentalität aller späteren chinesischen Einheitsreiche angesehen werden: „[T]he central and immediate concern of the court was always how to deal successfully with all the barbarian groups along the frontiers with a view to preventing them from disturbing the imperial order. Western expansion was desirable only as far as it would serve this purpose.“ Diese konservative Mentalität ergab sich, wie in 2.2.10. erwähnt, einerseits daraus, dass die meisten für die Landwirtschaft geeigneten, benachbarten Gebiete schon ins Territorium des chinesischen Reiches inkludiert worden waren. Andererseits wollte das chinesische Reich sich eigentlich auch davon entlasten, jeden Ungehorsam von Fremdvölkern als Illoyalität anzusehen und deshalb eine Strafexpedition machen zu müssen, um seine Autorität aufrechtzuerhalten. Siehe Lien-Sheng Yang, 1970, S. 31. Es ist zugleich daran zu erinnern, dass die Expansion auch durch Handel, und zwar oft Tributhandel, vorangetrieben werden konnte. Vgl. dazu Ying-Shih Yü, a. a. O.. Zu mögli-

Ideal der „vier Meere als einer Familie", ebenso wie die Tianxia als Semantik der Welt, *nicht aufgegeben.* Hinter der allgemeinen Politik, sich von der Außenwelt der Steppe und jenseits des Meeres abzukapseln, steckten also immer noch eine *explizite* Absicht kultureller Inklusion und ein *impliziter* Wunsch nach territorialer Expansion. Zugleich hatte das Reich in seinen politischen Praxen weder ein hinreichend entwickeltes Steuerungsmedium noch eine Verwaltung, die in der Lage gewesen wäre, eine feste und deutliche territoriale Grenze aufrechtzuerhalten. Es gab dann meist nur eine, der Imagination des kulturellen Imperialismus entsprechende, *„diffuse" Grenzzone* statt einer deutlichen, linearen Grenze.[95] Parallel dazu gab es aus der Sicht des Reiches der Mitte, der Himmelsdynastie, nur eine durch das *Tributsystem* konstituierte *„Weltordnung"*, in der die politische Entität einer anderen Ethnie nicht als die eines unabhängigen Staates anerkannt, sondern entweder nominell in die Administration des chinesischen Reiches einbezogen wurde und eine tatsächliche Selbstverwaltung genoss,[96] oder nur als von ihm geschützter Vasallenstaat (藩屬, Fanshu) galt.[97]

Folglich bestand die chinesische Identität aus einem engeren und geschlosseneren *politischen Kern* und einem umfassenderen, offeneren *kulturellen Substrat* und enthielt immer eine *ethnozentrische*, die Fremdvölker diskriminierende Weltanschauung.[98] Nach dieser Logik blieb die orthodoxe Linie des chinesischen Reiches zwar auch für Fremdvölker *offen*, aber *nur* für diejenigen, die die chinesische politische Tradition der „Ordnung der Riten" befolgten und gewissermaßen *„sinisiert"* wurden.[99] Wenn eine solche Idee der Wirklichkeit nicht entsprach,

---

chen strategischen Alternativen im Umgang mit Nomaden vgl. Waldron, a. a. O., Kap. 3.

[95] Das ist eine bekannte These von Lattimore. Genauer gesagt, gab es sogar nicht nur eine, sondern mehrere, je nach dem Gesichtspunkt von Handel, militärischer Kontrolle oder kultureller Diffusion unterschiedliche Grenzzonen. Zugleich ist daran zu erinnern, dass das durch viele Bedingungen erzeugte Faktum der diffusen Grenzzone nicht bedeutete, dass die Chinesen kein Grenzbewusstsein gehabt hätten. Siehe ders., 1962, S. 113ff., 127f., 165f., 235f., 476ff..

[96] Als Überblick über die so genannte Politik des „Jimi" (羈縻, die Zügel locker lassen) und das nach dieser Idee eingerichtete Verwaltungssystem und seine spätere Variante Tusi (土司, Stammeshäuptling), nämlich die Ernennung von Stammeshäuptlingen zu erblichen Beamten vgl. Lien-Sheng Yang, 1970, S. 31ff..

[97] Zur Idee und Wirklichkeit der traditionellen chinesischen Weltordnung vgl. z. B. Fairbank, 1970; Rossabi, 1983. Zur Kritik bzw. Modifikation dieser ehemaligen vorherrschenden Auffassung siehe z. B Millward, 1998. Es ist darauf hinzuweisen, dass diese Weltordnung im Anschluss an Schwartz, 1970, nur eine chinesische Wahrnehmung der „Weltordnung" statt einer bestehenden, objektiven Ordnung war, obwohl ihr Einfluss deswegen nicht gering geschätzt werden darf. Z. B. hatte das Völkerrecht ihretwegen in China kaum eine Chance, sich zu entwickeln. Das war eher normal, wie Giddens, S. 81, schreibt: „Imperial formations that maintain an existence over any length of time do not adjoin other domains of equivalent power, as nation-states may do today. (...) Empires, in other words, have had a universalizing quality within their own territories. The Romans, for example, recognized no type of international rights or law, treating their own institutions as in principle generalizable across the rest of the known world."

[98] Schon Konfuzius hatte eine solche ambivalente Einstellung. Obwohl er eine kulturelle statt einer ethnischen Definition des, wenn man so will, Wesens der Chinesen befürwortete, sind im „Lunyü" z. B. die folgenden zwei Äußerungen von ihm zu lesen: „Der Zustand der Barbarenstaaten, die ihre Fürsten haben, ist nicht wie der Zustand unseres großen Reiches, das keine hat." Und: „Weil Guan Dschung der Kanzler des Fürsten Huan wurde, konnte dieser die Leitung über die Lehnsfürsten übernehmen und das Reich einigen und in Ordnung bringen. Das Volk genießt noch bis auf den heutigen Tag seine Gaben. Ohne Guan Dschung würden wir die Haare ungebunden tragen und die Kleider nach links knöpfen (also zu Barbaren werden – Ch.-Ch. Tang)." Zitiert nach Wilhelm, 1974, S. 50, 144f..

[99] Diese Formulierung geht selbstverständlich vom Gesichtspunkt der Chinesen aus. Die Fremdstämme, die

konnte man sich immer noch auf die flexible Strategie der *Entkoppelung* der Yin- von der Yang-Seite stützen, um einerseits weiter an der kulturellen Imagination der Inklusion eines Fremdvolkes und dem politischen Bild vom Reiche der Mitte festzuhalten und andererseits mit dem politisch und kulturell ebenbürtigen Fremdvolk umzugehen.[100]

Zweitens *stagnierte* die Entwicklung der politischen Semantik des Staates mit dem Verschwinden des Staatensystems oder erlebte sogar einen *Rückfall*. Die Begriffe „Guo“ und „Guojia“ wurden zwar weiterhin verwendet. Es gab aber eigentlich keinen Bedarf für eine funktionsbezogene, für die *Selbstbeschreibung des politischen Systems* zuständige Semantik mehr, denn seit der Reichseinigung fehlte es am bedeutsamen, ebenbürtigen „*Anderen*“, der eine solche Selbstbeschreibung ermöglicht bzw. erzwungen hätte. Die Staatlichkeit des Fremdvolkes, auch wenn sie doch entstanden war, wurde einfach ignoriert oder gar geleugnet. Für diese Reichs- bzw. Weltordnung reichten schon interne direkte Bezeichnungen, wie z. B. „Chao(ting)“ (朝(廷), Kaiserhof oder Regierung) und „Guan(fu)“ (官(府), Amt oder Behörde). Es hatte nur wenig Sinn, die Politik vom Staat,[101] so wie die Tianxia vom Reich zu unterscheiden. Angesichts dessen, dass die direkte Herrschaft des Staates nie zustande kommen konnte, so dass „der Himmel hoch und der Kaiser weit entfernt war“ (天高皇帝遠), traf dies erst recht zu. Es verwundert nicht, dass die Bedeutung des Guojia nach der Reichseinigung teils mit der diffusen Vorstellung vom „Reich der Mitte“ verwechselt wurde und sich vor allem im Laufe der Zeit teils zu der von *Regierung* im Allgemeinen Sinne wandelte.[102] Zugleich konnte man aber mit Recht vorhersagen, dass die Semantik des Guo noch als ein unentbehrliches Moment für die Wende zu direkten Bezeichnungen fungierte, weil die Identifikation der Grenze des politischen Systems und die Unterscheidung der politischen, nämlich auf den Staat bezogenen Macht von anderen Formen der Macht auf die Semantik des Staates angewiesen waren.[103]

Wie jede Bezeichnung setzte die Bezeichnung „Guo“ eine Unterscheidung voraus und

---

die Herrschaft über China gewannen, wollten eigentlich nicht unbedingt „zu Chinesen werden“. Um ein Agrarreich zu regieren, reichten aber ihre eigenen nomadischen Konventionen nicht aus, und sie konnten deshalb nicht umhin, die chinesischen Traditionen, vor allem die bürokratische Institution, gewissermaßen zu übernehmen. Aus der Sicht der Chinesen bedeutete das dann eine „Unterwerfung“ unter die zivilisierte chinesische Kultur. Vgl. dazu Fairbank, 1994, S. 117f.; Franke, 1987. Als Erklärung der traditionellen Idee der Zivilisierung durch Erziehung vgl. z. B. Gungwu Wang, 1984; Ying-Shih Yü, 1992, Kap. 6. Als gegenwärtige Reflexion des „Begriffes“ der Sinisierung vgl. z. B. Bol, 1987; Crossley, 1990, S. 2ff..

[100] An der Gewohnheit, dass unterschiedliche Rhetorik in Bezug auf die interstaatlichen Beziehungen und die Gespräche unter den Beamten am chinesischen Hof verwendet wurde, ist eine solche Entkoppelung deutlich zu erkennen. Nach den Verträgen, welche die Song-Dynastie mit den Khitan bzw. den Jurchen abgeschlossen hatte, musste der chinesische Kaiser sein Pendant bei beiden Stämmen nicht nur Bruder oder Onkel nennen, sondern der Begründer der Südlichen Song-Dynastie bezeichnete sich selbst auch einmal aktiv in Verbindung mit einer Bitte um Frieden als Untertanen, und dies wurde später auch im offiziellen Friedensvertrag festgeschrieben. Obwohl die Fremdstämme diplomatisch als ebenbürtige Staaten anerkannt wurden, wurden sie intern immer noch von den Chinesen als Barbaren und sogar als Tiere bezeichnet. Vgl. dazu z. B. Mu Ch'ien, 1984a, S. 397, 455, 458ff., 466; Jing-shen Tao, 1983, S. 71ff.; Gungwu Wang, 1983, insb. S. 49, 55. Zur Entkoppelung der Ying- von der Yang-Seite vgl. ferner 2.5.2.

[101] Vgl. dazu Luhmann, 1994, S. 79f..

[102] Ein solcher Wandel ist schon im 6. Jahrhundert zu beobachten. Siehe dazu Franke, 1953, S. 235.

[103] Vgl. dazu Stählie, 1998, S. 316; Stichweh, 2000, S. 242.

zwar diejenige *Guo/Ye* (國/野), Stadt/Land.[104] Daraus ergaben sich die Unterscheidung Gouren/Yeren, Einwohner in der Stadt/Bauer auf dem Felde, und vor allem diejenige Junzi/Yeren (君子/野人), die eine Implikation von „*Regierenden/Regierten*" hatte.[105] Mit der Entstehung der Bürokratie kam es zu einer „*Substitution der Antonyme*",[106] die die Wirkung einer Kontextverschiebung hatte. Es trat nämlich der Ausdruck Chao (朝), der zuerst den Hof und dann verallgemeinert die Regierung meinte, allmählich an die Stelle des Guo als Gegenbegriff zum Ye. Die Unterscheidung *Chao/Ye* wurde dann zur *Codierung* des politischen Systems, nämlich Macht/Ohnmacht, und zugleich zur *Zweitcodierung* auf der Seite der Macht gebraucht. Sie konnte also entweder bezüglich der Gelehrten als Beamtenreserve und der Beamten jeweils *Im-Amt-sein/Nicht-im-Amt-sein* und *An-der-Macht-sein/Nicht-an-der-Macht-sein*, oder noch allgemeiner *Regierung/Volk* bedeuten.[107] Diese Tradition fortsetzend, nennt man heute die Unterscheidung *Regierung/Opposition* auf Chinesisch auch noch Chao/Ye. Die diese Wende begleitenden, wichtigen Konsequenzen waren die folgenden: Zunächst wurde der Guoren zu einem leeren Ausdruck ohne konkrete Referenz und daher kaum noch benutzt. Dementsprechend wandelte sich der Staatsangehörige im Staatensystem zum *Untertanen* (Chenmin, 臣民) des Reiches.[108] Das deutete dann zweitens an, dass eine *interne hierarchische Differenz*, Ämter bzw. Beamten/Volk (官/民, Guan/Min), bestehen blieb, obwohl der frühere Statusunterschied verschwunden war und die Innen/Außen-Differenz Chinesen/Barbaren immer weiter existierte.[109] Diese hierarchische Differenz trug dann, wie im 2. Kapitel erwähnt, zur Verfestigung der Position des politischen Systems als Herrschaftszentrum und zur Behinderung einer weiteren Entwicklung der funktionalen Differenzierung bei.

Drittens verstärkte sich das Bewusstsein der einzigen, kontinuierlichen, *orthodoxen Linie*

---

[104] Zur Unterscheidung Guo/Ye vgl. 2.2.4.

[105] Dafür ist die folgende Ausführung von Menzius ein typisches Beispiel: „If there were not men of a superior grade (Junzi - Ch.-Ch. Tang), there would be none to rule the country-men (Yeren - Ch.-Ch. Tang). If there were not country-men, there would be none to support the men of superior grade." Zitiert nach Legge, 1970, S. 244.

[106] In Anlehnung an die Terminologie von Holmes, 1996, Kap. 17, aber ohne negativer Bedeutung.

[107] Obwohl wir nicht wissen, wann genau eine solche Substitution der Antonyme geschah, ist ein Hinweis auf diese Entwicklung schon im „Menzius" zu finden: „A scholar residing in the city (Guo - Ch.-Ch. Tang) is called "a minister of the market-place and well," and one residing in the country (Ye - Ch.-Ch. Tang) is called "a minister of the grass and plants."" Zitiert nach Legge, 1970, S. 387. Im „Lunyü" ist auch der folgende indirekte, schon etwas relevante Satz zu lesen: „Wer nicht das Amt dazu hat, der kümmere sich nicht um die Regierung." Zitiert nach Wilhelm, 1974, S. 94. Zu erwähnen ist noch, dass der Ausdruck „Zhengfu" (政府) die heutige übliche Übersetzung für Regierung ist. Er scheint aber erst in der Song-Zeit eine solche Bedeutung gewonnen zu haben. Siehe dazu Franke, 1953, S. 236.

[108] Das Zeichen Chen, 臣, bedeutete zuerst den Gefangenen und dann den Sklaven bzw. Diener. Parallel zur Entwicklung, dass ein vertrauter Diener des Königs zugleich als Assistent der Regierung diente, bekam es dann die Bedeutung des Beamten und Vasallen. Aufgrund der Stammbedeutung der Unterwerfung wurde es später noch weiter verallgemeinert, damit alles einfache Volk mit ihm, obwohl normalerweise in der Form der Zusammensetzung Chenmin, gemeint werden konnte. Vgl. dazu Creel, 1954, S. 129f.; Zheng-Sheng Du, 1990, S. 898; Hsu/Linduff, 1988, S. 232, Wei-Zhi Si, 1997, S. 192f..

[109] In der späten kaiserlichen Zeit, anscheinend seit der Yüan-Zeit, gab es eine gesetzlich unterschiedliche Behandlung von Untertanen und Ausländern. Vgl. dazu Townsend, 1992, S. 111. Unserer Vermutung nach lohnt es sich aber zu bezweifeln, ob es früher auch eine solche gesetzliche Vorschrift gegeben hatte. Jedenfalls gab es kein Völkerrecht, das die Souveränität des jeweiligen Staates respektiert hätte.

*der Reichsnachfolge* in der Identitätsfiktion von Reich und Welt. Der Kampf um die Orthodoxie wurde auch zum *internen* Streit. In der frühen Westlichen Han-Zeit kam die Vorstellung von der Orthodoxie aber noch indirekt in der Lehre vom Mandatswechsel, und zwar in der Debatte darüber, was für eine Tugend aufgrund der Lehre vom Zyklus des Himmelsmandats die Han-Dynastie vertreten sollte, zum Ausdruck. Die unterschiedlichen Meinungen dazu hingen von der Kombination der Antworten auf die folgenden Fragen ab. Zuerst wurde gefragt, ob die in strenger und grausamer Weise regierende Qin-Dynastie als ein legitimes Regime und ihre Epoche deshalb als eine richtige Tugend-Phase im Zyklus des Himmelsmandats anerkannt werden sollte. Wenn ja, dann wurde weiter danach gefragt, in welcher Tugend-Phase sich die Qin-Dynastie befand. Und weiter danach, ob diese Tugend-Phase schon ausgeschöpft sei.[110] Aber *nie* hatte man wegen der „barbarischen" Herkunft der Qin-Dynastie Zweifel an ihrer Qualifikation als legitime Nachfolge.

Daneben kam es auch in der Lehre vom Zyklus des Himmelsmandats zu einer Wende. Nach der politischen Vereinigung trat die Gewalt in den Hintergrund. Die traditionelle Lehre von der *Revolution*, nach der der Tugendhafte das Recht und die Pflicht hatte, den das Himmelsmandat verlierenden Tyrannen zu ersetzen, wurde sogar zu einem tabuisierten Thema. Infolgedessen ging man später in Bezug auf den Zyklus des Himmelsmandats nicht mehr vom Prinzip des Besiegens bzw. der Überwältigung (勝/剋, Sheng/Ke) aus, das in der Qin- und der frühen Han-Zeit weitgehend übernommen wurde und mit der Idee der Revolution in Einklang stand, sondern vom Prinzip der Geburt bzw. der Ermöglichung (生, Sheng). Dementsprechend diskutierte man seitdem den Mandatswechsel fast nur im Zusammenhang mit *freiwilligem Thronverzicht*.[111]

Die Frage der Orthodoxie trat aber erst in der Epoche der *politischen Zersplitterung* in der Zeit der Drei Reiche offiziell in Erscheinung.[112] Jedes Regime erzeugte *Symbole* für seinen Gewinn des Himmelsmandats, denen das Auftauchen eines gelben Drachens gemeinsam war, was die Substitution der Han-Dynastie durch eine die Erde-Tugend vertretende neue Dynastie implizierte. Zur politischen Propaganda im Kampf um das Reich praktizierte jedes Regime zudem eine *legitime Erbfolge* – durch freiwilligen Thronverzicht der Han-Dynastie (im Staat Wei 魏), durch die Fortsetzung der orthodoxen Linie des Kaiserhauses der Han-Dynastie (im Staat Shu** 蜀) oder durch die Restaurierung der Han-Dynastie (im Staat Wu* 吳). Sofern die Vorstellungen von Vereinigung und Orthodoxie bei politischen Szenarien die Regie führten, strebte man nur danach, die Orthodoxie zu gewinnen und dann die Reichseinigung zu verwirklichen. Es wurde behauptet bzw. geglaubt, dass die Tianxia vereinigt worden wäre, *wenn* und *nur wenn* ein Herrscher, der die Bezeichnung der Orthodoxie verdient, also tatsächlich das Himmelsmandat besessen hätte, zur Macht gekommen wäre. Umgekehrt

[110] Zum Detail vgl. Loewe, 1995, Kap. 2, 4, 6; Jian-Wen Wang, 1995, Kap. 7.

[111] Vgl. Loewe, 1995, Kap. 2, 4; Jian-Wen Wang, 1995, S. 240ff., und ferner 4.5.1.

[112] Die Song-Zeitgenossen nahmen das schon deutlich wahr: „[E]rst auf Grund der Illegitimität und Uneinigkeit entstanden die Diskussionen über die legitime Thronnachfolge." Zitiert nach Trauzettel, 1967, S. 238.

musste ein sich selbst für die orthodoxe Linie der Reichsnachfolge haltendes Regime die *Aufgabe der Wiedervereinigung* übernehmen oder zumindest diese Bereitschaft demonstrieren. Es wagte deshalb sogar, von einer aktiven Unterstützung des Volkes, das illegitimen Regimes unterstand, zu träumen und eine Strafexpedition gegen Letzteres mit nur geringen Erfolgschancen durchzuführen. Dies ist der Grund dafür, dass nach wie vor *keine* Bemühungen um die langfristig stabile, friedliche, *institutionalisierte Koexistenz* unabhängiger Staaten sowie das Völkerrecht unternommen wurden, obwohl mit der Reichsteilung mehrfach ein Staatensystem auf die geschichtliche Bühne getreten war. Erst in Anbetracht dessen können wir gut verstehen, warum der Staat Shu** zuweilen auch aktive Strafexpeditionen gegen den Staat Wei unternahm, obwohl er doch schwächer war und darum auch sehr wohl wusste.

Allerdings war der Streit unterschiedlicher Auslegungen der Orthodoxie in der Zeit der Drei Reiche noch nicht sehr heftig. Im Allgemeinen schenkte man dem tatsächlichen, territorialen Besitz des Kernlandes Chinas größere Aufmerksamkeit. Retrospektiv betrachtet, hatte das einerseits damit zu tun, dass *alle* drei Staaten ein *chinesisches* Regime hatten, und andererseits mit der Schwäche des Staates Shu**, dessen Gründer der einzige Blutsverwandte der Han-Dynastie unter den Monarchen der drei Staaten war. Jedenfalls waren solche Auseinandersetzungen in den folgenden Zeiten meist gleich zu Ende, wenn eine Dynastie erfolgreich das Reich vereinigt hatte – ausgenommen, wenn diese Dynastie durch ein Fremdvolk gegründet worden war. Für die Anerkennung einer Regierung als legitimer Nachfolger im Rahmen der orthodoxen Herrschaftssukzession gab also die Errungenschaft der *Reichseinigung*, die mit einer „pazifistischen" Vision eng verbunden war, den Ausschlag. Wenn dies gelang, reichte eine *nachträgliche* Anerkennung, Interpretation oder sogar Fiktion jedenfalls aus, den Gewinn der Orthodoxie zu legitimieren. Später meinte man teilweise sogar, dass nur eine Dynastie, welche die Reichseinigung bewerkstelligt und so die rechte Ordnung gebildet bzw. wiederhergestellt hatte, als legitimes Herrscherhaus gezählt und in die so genannte korrekte Abfolge der Dynastien einbezogen werden könne. Danach musste die Weitergabe der Orthodoxie zeitlich nicht kontinuierlich sein, und eine Epoche der Reichsteilung konnte wegen ihrer Unruhe völlig ignoriert werden.[113]

Viertens stieß die gerade während der Transformation vom Feudalismus zum System der Territorialstaaten einsetzende Entwicklung der *funktionalen Differenzierung* nach der beträchtlichen Konvergenz des Reiches mit der Welt auf den *Widerstand* des vereinigten politischen Systems. Obwohl die damalige funktionale Differenzierung noch keine vollständige Entwicklung erreichte, führte schon der verbreitete Verzicht auf Multifunktionalität in primären gesellschaftlichen Teilsystemen dazu, dass sie wechselseitig nicht ohne weiteres ihre Funktion übernehmen oder ersetzen konnten. Allerdings konnten sie nach dem Verschwinden des Staatensystems leichter *„politisiert"* werden, weil die *Segmentierung* des „weltpolitischen" Systems in einzelne Staaten die Eigendynamik anderer Funktionssysteme *schützen*

[113] Siehe z. B. Schmidt-Glintzer, 1997, S. 28; Trauzettel, 1964; ders., 1967, insb. S. 240f..

konnte.[114] Unter dem Umstand, dass es sowohl an ebenbürtiger territorialer als auch an sektorischer politischer Herrschaft, wie z. B. derjenigen einer Kirche, fehlte, war die Position des politischen Systems als Zentrum der Gesellschaft ganz fest. Einerseits gab es *keinen Konkurrenzmechanismus* mehr, der dazu hätte dienen können, seine weitere Entwicklung voranzutreiben.[115] Andererseits konnte es sich mit aller Kraft *nur darauf konzentrieren*, die weitere Selbstverständigung anderer Funktionssysteme, die seine herrschende Position hätten gefährden können, zu unterdrücken, und seine umfassende Überlegenheit zu sichern. Dadurch entstand ein *negatives Feedback*, unter dessen Wirkung das politische System dazu neigte, wieder in den Zustand der Vereinigung zurückzutreten, wenn es segmentiert wurde.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Überschneidung aller drei Ebenen des Regimes nach der Bildung des Einheitsreiches den einmal vorkommenden, aber im Vergleich mit dem heutigen Typ noch in embryonaler Form befindlichen Territorialstaat gesellschaftsstrukturell verschwinden und semantisch schnell vergessen ließ und die Entwicklung in Richtung auf den *modernen Staat* – mit seiner Entfaltung von Eigenwilligkeit und Souveränität, seiner Ausübung einer direkten, legalen Herrschaft in einem bestimmten Territorium sowie der Homogenisierung der Staatsbürger und ihrer Heranbildung zu einer Nation – behindert hat. Oberflächlich beanspruchte dieses Einheitsreich, ein *Weltreich* zu sein. Seiner Herrschaftsform nach war es aber nichts anderes als ein *Staat* und zwar einer unter anderen. Und in der Tat war sein Wesen nur das einer *Dynastie*, einer *Familie*.

### *3.1.3. Nation*

Im Prinzip trifft Fitzgeralds Ausdruck „*nationless state*“ für das traditionelle China zu.[116] Mit der Ausdifferenzierung des politischen Systems entstand zwar ein bestimmter Herrschaftsapparat. Er versuchte aber entweder nicht oder war nicht in der Lage, alle sich ihm unterwerfenden Menschen durch die Ausgrenzung der anderen Ethnien zu einer Nation, einer Gemeinschaft von Menschen zu bilden, welche ihre Herkunft, Kultur, Sprache etc. zu teilen glaubten.[117] Dabei spielten die oben dargelegte Vorstellung von Orthodoxie, der chinesische kultu-

---

[114] Vgl. dazu Luhmann, 2000a, S. 223.

[115] Es ist in Erinnerung zu rufen, dass die direkte Herrschaft als wichtiges Merkmal des modernen Staates eng mit der Bedrohung durch den Krieg und der angesichts dessen notwendigen Ausbeutung der Ressourcen zusammenhing. Siehe nur z. B. Tilly, 1975, insb. Kap, 2-4; ders., 1985, S. 181; ders., 1990, S. 103ff..

[116] Dieser Ausdruck bildete eben den Haupttitel von Fitzgerald, 1995. Man kann sich aber natürlich auch nach Maßgabe der entsprechenden Ansicht mit dem Gebrauch der Bezeichnung „Staat“ auseinandersetzen.

[117] Hier fällt uns die folgende bekannte These spontan ein: „[N]ations are more often the consequence of setting up a state than they are its foundation.“ Oder noch direkter und zwar mit den Worten eines mit der Bildung einer Nation beschäftigten Akteurs, nämlich Pilsudskis: „It is the state which makes the nation and not the nation the state.“ Beide Zitate nach Hobsbawm, 1997, S. 78, 44f.. Aus der systemtheoretischen Perspektive ist die Nation zwar ein Produkt gesellschaftlicher Konstruktion. Aber die Konstruktion darf der negativ gemeinten, artifiziellen Manipulation nicht gleichgesetzt werden. Daneben ist die Rolle des Staates in dieser Konstruktion auch nicht zu übertreiben. Es lohnt sich hier die folgende Passage von Luhmann, 1997a, S. 1052f., zu zitieren: „Daher entspricht der Nationbegriff nicht mehr dem ursprünglichen Wortsinn von natio. Es geht nicht mehr um Sortierung nach Herkunftsidentitäten. Es wird nicht mehr vorausgesetzt,

relle Imperialismus und das universale Kaisertum ohne Zweifel eine Rolle. Sowohl die Orthodoxie, die Auffassung von legitimer Herrschaft über China, als auch die Chinesen, die chinesische „Nation", setzten im Grunde *keine ethnische Grenze, aber doch die kulturelle Prämisse*, dass die chinesische Tradition respektiert und befolgt werde, voraus. Die Loyalität der Gelehrten als politische Elite war weniger auf ein bestimmtes Regime oder auf die „Nation" gerichtet als auf das konfuzianische Prinzip, das bestimmte, welche Art der Herrschaft legitim, vernünftig und akzeptabel war. Falls ihre Kooperation die Entfesselung der Volksgewalt, massenhafte Verluste und überhaupt die Unordnung vermeiden und eine geordnete, vernünftige Regierung ermöglichen konnte, wollten sie meist doch lieber mit einer fremdstämmigen Dynastie kooperieren, vor allem in der unruhigen Zeit der Reichsteilung. Für sie war die *gesellschaftliche* Ordnung wichtiger als die politische, die Stabilität der Tianxia wichtiger als diejenige des Guojia. Und die Idee der *Kulturation* und der *Zivilisation* hatte durchaus einen höheren Stellenwert als die der ethnisch definierten Gemeinschaft.[118]

Im Gegensatz zum modernen Nationalismus werden die Merkmale der chinesischen Tradition von vielen modernen Sinologen als so genannter „*culturalism*" charakterisiert und, vielleicht noch zutreffender, repräsentiert. Obwohl unter diesen Begriff wesentliche Phänomene der Identität der Chinesen subsumiert werden und er in mancherlei Hinsicht einen heuristischen Gewinn bringen kann, führt er zugleich leicht zum einseitigen Missverständnis komplexer historischer Wirklichkeit und bietet eigentlich keine hinreichende *theoretische* Erklärung der Eigenschaften der chinesischen Identität.[119] Die folgenden Ausführungen bezwecken, diese Lücke zu füllen.

Systemtheoretisch betrachtet, ist die Nation eine *Begleitsemantik* funktionaler Differenzierung und zwar ein *Inklusionskonzept*, welches die Möglichkeit einer Inklusion in die *Gesellschaft* – auch wenn diese auf einer Imagination beruhen sollte – neben der Inklusion in einzelne Funktionssysteme bietet. Eine solche Inklusionsforderung hängt mit dem in der funktional differenzierten Gesellschaft aufkommenden *Identitätsproblem* zusammen, denn der Mensch wird gesellschaftsstrukturell eher aus der Gesellschaft *exkludiert*, während die funktionale Differenzierung die früher unwahrscheinlichen Mischexistenzen gleichzeitiger Zugehörigkeit zu verschiedenen Teilsystemen ermöglicht. Er nimmt nun nur durch *Rollen* an

daß die Einheit schon vorhanden und nur zu erkennen und zu benennen sei. Vielmehr dirigiert der Nationbegriff jetzt die Forderung nach Herstellung der Einheit in einem eigenen Staat, und insofern kommt der Unterscheidung von Kulturnation und Staatsnation allenfalls eine sekundäre Bedeutung zu. Was immer die kulturellen und sprachlichen Wurzeln: um die Einheit zu erreichen, muß man vereinigen und vereinheitlichen." Vgl. ferner Luhmann, 2000a, S. 210.

[118] Siehe Trauzettel, 1991, S. 27f..

[119] Zu den Details des „culturalism" vgl. z. B. Levenson, 1965, S. 98ff.. Als Reflexion bzw. Kritik dazu vgl. Duara, 1993; Townsend, 1992. In einer etwas ähnlichen Denkrichtung verwenden manche deutsche Sinologen den Begriff „Universalismus". Siehe z. B. O. Franke, 1965, S. 94ff.; W. Franke, 1958, S. 115. Es verwundert nicht, dass moderne chinesische Wissenschaftler auch gerne den inklusiven Aspekt und die kulturelle Orientierung der chinesischen Identität unterstreichen. Im Vergleich mit westlichen Rekonstruktionen stehen ihre Rekonstruktionen, z. B. die von Tsung-I Dow, 1982, unter der Wirkung eines eigenen kulturellen Vorurteils oder sind aufgrund der Auffassung, dass nur lobenswerte Vorteile zu erwähnen seien, noch öfter zu einseitig und problematisch.

Funktionssystemen teil. Unter der Regulierung komplementärer Erwartungen der Rollen ist es nicht mehr nötig, konkrete Individuen zu identifizieren. Es kommt dann zum Wandel von der stabilen Gruppenidentität zur selbstreferentiellen, individualisierten Ich-Identität. Gegenüber dieser Situation des hohen Maßes an Individualisierung bietet die Konstruktion der Nation, die aber eine andere Seite, Fremde, voraussetzt und deshalb zugleich eine *Exklusion* impliziert, eine Zugehörigkeit zu (imaginierten) Kollektiven als möglichen Ausweg.[120]

Davon ausgehend, können wir eine neue Perspektive für die obige Darlegung eröffnen. Im Falle Chinas wurden die Solidarität und die Identität von Verwandtschaft und lokaler Gemeinschaft *nicht* zerbrochen, wenn die funktionale Differenzierung ansetzte und eine Multiinklusion in verschiedene funktionale Teilsysteme ermöglichte. Parallel dazu kam Individualisierung nicht auf. Es fehlte dann verständlicherweise an einem starken Gefühlsbedürfnis nach der Zugehörigkeit zu einer über Verwandtschaft und lokale Gemeinschaft hinausgehenden, größeren Gruppe. Zu Recht dürften die Chinesen damals keine Nation gebildet haben. Dennoch wurde der einzelne Mensch neben der Inklusion in die multifunktionale Verwandtschaft bzw. lokale Gemeinschaft und in die funktional-spezifischen Teilsysteme doch noch in die *Chinesen*, ins *Reich der Mitte* und vor allem in die *Tianxia* inkludiert. Diese Tatsache kennen natürlich auch die Wissenschaftler, welche den Fall Chinas als „culturalism" charakterisieren und die Unterentwicklung der Nation mit Recht auf die Dominanz der *kulturellen* Orientierung der chinesischen Identität und die angebliche *Überlegenheit* der chinesischen Kultur zurückführen. Ohne ausreichende theoretische Ausstattung können sie aber nicht begreifen, dass diese Tatsache eben eine Inklusion in die *Gesellschaft* bedeutete und deshalb im Zusammenhang mit der Problematik der Nation stand. Sie wissen zwar, dass die Tianxia primär als Kulturraum galt, sich vom Guo als dem Staat unterschied, zur Inklusion aller Menschen tendierte und der Welt entsprach. Sie können sogar scharfsichtig erkennen, dass das, was heute als „culturalism" bezeichnet wird, als *Vorläufer* des Nationalismus bzw. als *funktionales Äquivalent* zu demselben zu betrachten ist. Aber die systemtheoretische Einsicht, dass die Gesellschaft ein *umfassendes Kommunikationssystem* statt eine territorial definierte, oft für mit dem Staat identisch gehaltene Menschengruppe ist, ist für sie unbekannt und möglicherweise inakzeptabel.[121] Dementsprechend denken sie nicht daran, die Tianxia als Gesellschaft zu be-

[120] Vgl. dazu Luhmann, 1997a, S. 1050ff.; Nassehi, 1990; Nassehi/Richter, 1996, S. 153ff.; Nassehi/Weber, 1990, S. 275ff.; Stichweh, 1988, S. 286ff.. In Bezug auf den Nationalismus spricht Giddens, 1981, S. 193f.; ders., 1985, S. 218, vergleichsweise von „ontological security" und diskutiert später (ders., 1990, S. 92ff.) verallgemeinernd im Zusammenhang mit Vertrauen die Transformation ihrer Quelle von der vormodernen zur modernen Zeit. Zu betonen ist, dass die funktionale Differenzierung nicht unbedingt zur Entstehung oder umgekehrt zum Verschwinden von Ethnizität als Identitätsmerkmal führt, obwohl Nation oben angesichts der westeuropäischen Geschichte als Begleitsemantik funktionaler Differenzierung bezeichnet worden ist.

[121] Selbst in der Soziologie bleibt es die vorherrschende Meinung, dass eine Gesellschaft aus konkreten Menschen und aus Beziehungen zwischen Menschen bestehe und eine auf ein begrenztes Territorium bezogene Einheit sei. Zur üblicherweise zu sehenden Koinzidenz von Staats- und Gesellschaftsbegriff führen wir nur das folgende Zitat von Giddens, 1985, S. 17, als Beispiel an: „'State' has two senses in ordinary language, but the ambiguity is not a particularly worrying one for social theory. 'The state' sometimes means an apparatus of government or power, sometimes the overall social system subject to that government or power."

trachten, den Ursprung der *diffusen, ambivalenten* Eigenschaften der chinesischen Idendität im oben erwähnten Zusammenhang zu untersuchen und eine zufriedenstellende theoretische Interpretation dafür in der *Überschneidung* und der *Divergenz* zwischen Tianxia und Guojia zu suchen, statt die beiden nur für einen Gegensatz zu halten. Folglich werden sie entweder durch die Verflechtung und die Divergenz zwischen der kulturellen und der politischen Identität *verwirrt* und können keine angebrachte Erklärung dafür geben oder *vernachlässigen* einfach die Existenz der Letzteren.

Im alten China gab es also doch eine *gesamtgesellschaftliche* Identität, die nicht auf eine regionale oder eine ethnische reduziert werden konnte, obwohl das Niveau ihrer gesellschaftlichen Penetration nicht leicht einzuschätzen ist. Und sie war deshalb *offen* bzw. *inklusiv* und stellte sich als Typ des so genannten „culturalism" statt einer Art des exklusiven Einschlusses durch Ausschluss, wie des Nationalismus, dar,[122] weil sie sich einerseits eben an die Inklusionstendenz der Tianxia anlehnte, die ihrem Merkmal des Horizontes entsprach und die *umfassende* Eigenschaft der Gesellschaft verkörperte, und es andererseits in dieser „Weltgesellschaft" *keine* nennenswerte *politische Segmentierung* gab oder diese als unnormal angesehen und nicht hoch geachtet wurde. Erst wenn wir dies in Betracht ziehen, können wir verstehen, warum die Chinesen nicht zu einer Nation wurden, obwohl der „Andere", das Fremdvolk, doch existierte und die Unterscheidung Chinesen/Barbaren immer verwendet wurde. In einem Sinne ist die Initiierung der Konstruktion der Nation *nicht so anspruchsvoll*, wie Nassehi und Richter dies behaupten: „Die eigene Nation braucht zur Bestimmung ihres Anderen nicht notwendigerweise die konkrete Konstruktion anderer Nationen. Es genügt, wenn die Beobachtung ausweist, dass sie die weniger bestimmte andere Seite meint."[123] Aber selbst die konkrete Konstruktion des Images barbarischer Ethnien führte im alten China nicht zur entsprechenden Bildung einer eigenen Nation, denn die Barbaren standen zwar auf der Außenseite der Chinesen, wurden aber doch in die Tianxia *inkludiert* und konnten nach ihrem Wunsch zu Chinesen und Untertanen des Reiches der Mitte werden, was von den Chinesen,

---

[122] Zum Einschluss durch Ausschluss der Konstruktion der Nation vgl. Nassehi/Richter, 1996. Es muss daneben darauf hingewiesen werden, dass der eine Assimilierung von Fremdstämmen durch Kulturation hervorhebende „culturalism" nicht immer so friedliebend war, sondern auch eine zwingende bzw. gewaltsame Seite hatte, wie Xiaotong Fei, 1992, S. 96, schreibt: „With ritual etiquette, one can kill others; one can be utterly barbaric. (...) [W]hether something is cruel or not is unrelated to whether something is a ritual or not." Das chinesische Reich strebte zwar nicht eine vollständige Koinzidenz von politischer und kultureller Gemeinschaft an und ließ sogar oft absichtlich eine undeutliche Grenzzone sich als Puffergebiet entwickeln. Aber innerhalb seines Territoriums bzw. der Reichweite seiner Staatsgewalt setzte es die andere Ethnien trotz einer gewissen Toleranz ihrer eigenen Identität auch unter starken Assimilationsdruck und versuchte, sie vor allem vollkommen zu unterwerfen. Wenn sie deutlich machten, sich der chinesischen Ordnung nicht unterwerfen zu wollen, scheute das chinesische Reich sich nicht, gewaltsame Mittel einschließlich des Massakers einzusetzen. Selbst der berühmte Konfuzianer Wang Yang-Ming (王陽明) in der Ming-Zeit, der die Auffassung vertrat, dass alle Menschen zu Heiligen werden könnten, und deshalb einen großen Beitrag zur Verbreitung des Konfuzianismus unter dem einfachen Volk leistete, betrachtete die sich nicht den Chinesen assimilierenden, „rebellischen" ethnischen Minderheiten als „Andersartige" statt als „Menschen mit Gewissen" und leitete mehrmals Feldzüge, um sie zu attackieren, einzukreisen und sogar auszurotten. Vgl. dazu Ming-Ke Wang, 1997, Kap. 8 & 10; Wan-Shou Zhuang, 1999.

[123] Nassehi/Richter, 1996, S. 158.

zumindest potenziell, erwartet wurde.

Für den Mangel an Anlässen zur Bildung einer Nation spielte es daneben zweifellos eine wesentliche Rolle, dass die so genannten barbarischen Ethnien in vielen Jahrhunderten keine bedeutsame *politische Bedrohung* konstituierten und vor allem keine *„ebenbürtige"* *Kultur* entwickelten. Unter diesen Umständen brauchten die Chinesen nicht nur keinen xenophoben Nationalismus zu mobilisieren, sondern konnten die Absicht haben, eine andere Ethnie zu sinisieren, ja, zu „zivilisieren" und zu inkludieren.[124] Aber es darf nicht vergessen werden, dass die als Barbaren abgewerteten Fremdvölker tatsächlich nicht nur mehrmals eine große Bedrohung bildeten, sondern auch zeitweise das Kernland Chinas *regierten*, ja dass mitunter sogar anerkannt wurde, dass sie einen Platz in der *orthodoxen Linie* der Reichsnachfolge einnahmen. Mit anderen Worten: Die Bedrohung von außen und sogar das Bild des Feindes reichten im Falle Chinas nicht unbedingt dazu aus, die Konstruktion der Nation in Gang zu bringen. Ausschlaggebend ist eher, dass es zu einer Ausgrenzung, einer *Exklusion* kam. Sie musste zwar nicht deutlich thematisiert werden. Aber erst ihretwegen wurde den Untertanen eine interne Vereinheitlichung, Homogenisierung zugemutet und entstand ein geschlossener Einschluss.

Gleichzeitig ist in Erinnerung zu rufen, dass sowohl die Imagination der Inklusion in die Tianxia als auch die Identität der Chinesen auch die Komponente eines *starken Sentiments* enthielt, *geschlossen* werden und eine radikale Defensive oder sogar eine aggressive Offensive initiieren konnte, wenn sie bedroht bzw. gefährdet wurden. Wie oben erwähnt, handelte es sich nämlich um die Existenz bzw. den Verlust der Menschlichkeit, der Gesellschaft, der Zivilisation, und der Welt. Selbstverständlich war dies von großer Bedeutung. Insofern ist es zwar nicht angebracht, den traditionellen chinesischen Fall als Nationalismus zu bezeichnen, weil trotz einer beträchtlichen Überschneidung die Tianxia nicht völlig mit dem Reich der Mitte identisch war und die gesamtgesellschaftliche, oder wenn man so will, die kulturelle Identität im Grunde doch von der politischen unterschieden werden kann.[125] Aber es gab doch etwas ähnliches wie „Nationalbewusstsein", was eine *Bereitschaft zu kollektiven Handlungen* initiieren und mobilisieren konnte. Vor allem ist zu unterstreichen, dass die Offenheit des so genannten „culturalism" eigentlich auch nur ein Produkt bestimmter *gegebener Verhältnisse* war. Mit der Veränderung der Situation konnte sie verloren gehen, und der politische und der ethnische Aspekt der Identität wurden zugleich verstärkt.

Eine solche Transformation ist an der *Evolution der Vorstellung von Orthodoxie* zu er-

---

[124] Eine solche Inklusion konnte aber gerade zur dauerhaften Instabilität führen, wie Lattimore, 1962, S. 111, schreibt: „[T]he well known process of the "sinicization" of barbarian invaders meant the slackening of frontier pressure and the resumption of the frontier pull away from the center, so that it did not solve the frontier problem of China but converted it into an alternative form."

[125] Unter einem bestimmten Blickwinkel dürfte die *geringere Differenzierung* zwischen dem politischen, dem ethnischen und dem kulturellen Aspekt der traditionellen chinesischen Identität ein wichtiger Unterschied zum modernen Nationalismus sein, obwohl die unterschiedlichen Aspekte in dem Letzteren auch unvermeidlich miteinander verflochten werden. Dieser Unterschied hängt selbstverständlich mit den verschiedenen Formen der Systemdifferenzierung in beiden Fällen zusammen.

kennen. Wie erwähnt, war die Reichseinigung oder, wenn man noch mehr zugestehen wollte, der bloße territoriale Besitz des Kernlandes Chinas das Hauptkriterium für die Anerkennung als orthodoxe Linie der Reichsnachfolge, obwohl die Wertschätzung und die Übernahme chinesischer Tradition und Kultur immer auch implizite *konstitutive* Bedingungen waren. Die Bedeutsamkeit der Letzteren wurde aber immer eindeutiger, nachdem man eine im Kernland Chinas begründete *Fremdherrschaft* und die dadurch entstandene Nord/Süd-*Reichsteilung* erlebt hatte. Schon ein Zeitgenosse der chinesischen Östlichen Jin-Dynastie, die an ihrer Position als Orthodoxie festhielt, aber ihre Staatsgewalt nur in Südchina ausüben konnte, überprüfte die vorherrschende Auffassung von legitimer Abfolge und befürwortete es, den Staat Shu[**] an die Stelle des Staates Wei in der Zeit der Drei Reiche als Orthodoxie zu verehren, obwohl seine Meinung damals keine große Resonanz fand. Mit der langfristigen *politischen Segmentierung* kam es zugleich zu verschiedenen gegensätzlichen *gesamtgesellschaftlichen Identitäten*. Z. B. beschimpften die Menschen im Süden diejenige im Norden als Kerle mit strickähnlichem Zopf (索虜, Suolu), und die Letzteren revanchierten sich mit der Beleidigung jener als Inselbarbaren (島夷, Daoyi).[126] Eine solche Abgrenzung hatte zwar eine *ethnische Grundlage*. Aber es ist nicht zu leugnen, dass parallel dazu ein Aspekt *politisch definierter Identität* existierte. Vor allem hielten beide Seiten sich selbst gleichzeitig für legitime Nachfolger des chinesischen Reiches.[127]

Trotzdem blieb die chinesische Identität in der Zeit der Sechs Dynastien, zumindest im Norden, noch *offen* und setzte keine strenge ethnische Grenze voraus. Nicht nur war eine Kooperation zwischen chinesischen Gelehrten und den Dynastien der Fremdvölker in Nordchina üblich. Sondern es kam auch zu einer *ethnischen Verschmelzung*, welche die spätere Reichseinigung durch das nördliche Regime ermöglichte und einen Weg zum *Kosmopolitismus* der Tang-Zeit bahnte. Die chinesische „Ethnie" im engeren Sinne, die Han bzw. Huaxia, besaß allerdings immer noch eine überlegene und dominante Position, und ihre Tradition galt als Kern der chinesischen Tradition im weiteren Sinne. Hinsichtlich der Vorstellung von Orthodoxie war deshalb die folgende, an kultureller und moralischer Beurteilung orientierte und mit *Ethnozentrismus* gefärbte, Ansicht auch schon in der xenophilen Tang-Zeit zu finden: Das Wesen Chinas hing von Riten und Musik (als Metapher für Zivilisation im Allgemeinen und chinesische Kultur im Besonderen) und nicht vom geographischen Ort ab. Falls ein ungerechtes Regime wie die Wei-Dynastie in der Zeit der Drei Reiche die Staatsgewalt ergriff, wollten tugendhafte Gelehrte doch lieber verhungern und nicht ein Amt von ihm annehmen.[128]

In der *Song-Zeit* kam es dann zu einer deutlichen und wichtigen *Wende*, als die Song-

---

[126] Siehe Wei-Yun Du, 1998, S. 87; Gungwu Wang, 1970, S. 50.

[127] Anscheinend existierte zwischen verschiedenen Staaten von Fremdvölkern im Norden kein solches antagonistisches Sentiment. Aber das kann ein voreingenommener Eindruck sein, weil diese Fremdvölker vorher keine eigene Schrift hatten und wir heute die damalige Situation fast nur durch die auf Chinesisch geschriebenen Texte begreifen können. Zum Überblick der Geschichte der Herrschaft von Fremdvölkern in China vgl. Barfield, 1989; Fairbank, 1994, S. 110ff..

[128] Siehe Wei-Yun Du, 1998, S. 89.

Dynastie die territoriale Ausdehnung des früheren Einheitsreiches nicht erreichen und vor allem die fremdstämmigen Nachbarstaaten nicht kontrollieren und die traditionelle „Weltordnung“, in der das „Reich der Mitte“ der einzige Richter gewesen war, gar nicht aufrechterhalten konnte. Das Faktum der Existenz von „zwei Himmelssöhnen“ führte zur intensiven Reflexion über die traditionelle Vorstellung von Orthodoxie und zu einer heftigen *Debatte* über die Identifikation der bisherigen legitimen Linie der Reichsnachfolge. Seitdem wurden die kulturellen Errungenschaften, vor allem die *moralische* Integrität, und die *ethnische*, wenn nicht die „nationale“, Zugehörigkeit nach und nach zu Hauptkriterien.[129] Infolgedessen wurde der Staat Shu** in der Zeit der Drei Reiche *trotz* seiner tatsächlichen Niederlage von vielen Gelehrten, unter denen Zhu Xi (朱熹) in der Südlichen Song-Zeit am berühmtesten und einflussreichsten war, zum legitimen Reichsnachfolger umgedeutet und verehrt.[130] Diese neue Vorstellung von Orthodoxie drang bald tief in die Herzen des Volkes ein und wurde zur vorherrschenden Meinung, indem *volkstümliche* Romane oder Theaterstücke mit geschichtlichen Stoffen sie übernahmen und verbreiteten.[131]

Es verwundert nicht, dass sowohl eine Hervorhebung der *Loyalität zur Tradition* und zwar zum Konfuzianismus, als auch ein „Patriotismus“, sozusagen ein *„Protonationalismus“*, in der Song-Zeit entstand.[132] In der Situation der politischen Segmentierung in zwei ebenbürtige Reiche, und zwar ein chinesisches und ein „barbarisches“, wurde die primär am kulturellen Kriterium orientierte Grenzziehung der Chinesen nun *geschlossen* und war sowohl mit der Abgrenzung der ethnischen, als auch mit derjenigen der politischen Gemeinschaft völlig *kongruent*. Die Angst vor dem Untergang der Zivilisation und der Menschlichkeit verband sich mit der Sorge um die Sicherheit des chinesischen Staates und mit dem Schicksal einer be-

---

[129] Die Lehre vom Zyklus des Himmelsmandats verschwand dementsprechend allmählich. Nach der Yüan-Zeit wurde der Dynastiewechsel nicht mehr mit ihr interpretiert und legitimiert. Siehe Hok-Lam Chan, 1981, S. 70.

[130] Zugleich kam die zuerst in der Tang-Zeit von Han Yü (韓愈) vorgetragene Vorstellung von der „Daotong“ (道統), also der orthodoxen Linie der Gelehrsamkeit und zwar des Konfuzianismus, auf. Die Ansicht, die konfuzianische Gelehrsamkeit als eine von der Politik unabhängige Autorität und Tradition anzusehen, war schon seit der Han-Zeit üblich, obwohl die Gelehrten im Prinzip die Reservearmee der Beamtenschaft waren und der Konfuzianismus in einem komplexen Zusammenhang mit dem Staat stand. Der Streit über die Richtigkeit der Auslegungen der konfuzianischen kanonischen Schriften unter den Gelehrten war selbstverständlich auch nichts Außergewöhnliches. Selbst wenn die Vertreter der Restaurationsbewegung des Konfuzianismus in der Nördlichen Song-Zeit ihre Lehre als richtige Lehre (正學, Zhengxue) bezeichneten, wagten sie noch nicht, eine dogmatische und exklusive „orthodoxe Linie“ zu konstruieren und zu behaupten. In der Konfrontation mit der Konkurrenz des Reiches des Fremdvolkes und der Situation, dass das Kernland Chinas in seine Hände verlorenging, wurden dann die intellektuelle und die kulturelle gegenüber der politischen Orthodoxie behauptet und befürwortet, um den Glauben an die Überlegenheit der chinesischen Kultur zu bestätigen und die chinesische Identität zu sichern. Parallel dazu wurden die Ethik und die grundlegende philosophische Lehre geschätzt. Dagegen wurde die pragmatische Staatslehre, die früher auch ein wichtiger, konstitutiver Teil der konfuzianischen Lehre gewesen war, vernachlässigt.

[131] Z. B. spiegelte sich die moralische Beurteilung der Rolle deutlich im Gesichtsmaskentyp der chinesischen Oper wider. Als eine kurze Diskussion über die historischen Figuren aus der Zeit der Drei Reiche in der „Peking Oper“ siehe Ray Huang, 1997, S. 78ff.. Vgl. ferner die Untersuchung der traditionellen Figur des Helden in den volkstümlichen Fiktionen bei Ruhlmann, 1975.

[132] Vgl. dazu Dikötter, 1992, S. 20ff.; Tillman, 1979; Trauzettel, 1975.

stimmten Dynastie.[133] Nicht nur trat die *Exklusion* an die Stelle der kulturellen Inklusion als vorherrschende Einstellung zu anderen Ethnien, sondern die Forderung interner *Einigung* bzw. *Kohäsion* und die *Intoleranz* gegen Dissens wurden auch verstärkt.[134] Das dadurch ausgelöste „Nationalgefühl" konnte sogar sehr extrem bzw. blind sein und nur die *vereinfachte binäre Opposition* Patriot/Verräter kennen, weil es nun immer um die auf der Codierung gut/schlecht bzw. böse beruhende *Moral* ging. Z. B. wurde der mit der Sprache der Jurchen vertraute hohe Beamte, insbesondere dann, wenn er für Verhandlungen mit ihnen zuständig war, als potenzieller Verräter verdächtigt und sogar deswegen als Kollaborateur angesehen.[135] Dieser Habitus ist heutzutage noch an der weit verbreiteten gegenseitigen *Etikettierung* von Menschen, die entweder für die Unabhängigkeit Taiwans oder für die Vereinigung mit Festlandchina eintreten, jeweils als „Hanjian" (漢奸) bzw. „Taijian" (台奸), also Verräter von Chinesen bzw. Taiwanern, zu erkennen.

Während der polarisierte, geschlossene und an der Ethnizität orientierte Diskurs die politische Identität der Chinesen verstärkte, *behinderte* er zugleich, dass eine rein politisch definierte Identität der Gemeinschaft entwickelt und eine Alternative zur früheren Weltordnung gesucht, d. h., ein an der Gleichberechtigung der Mitglieder orientiertes, institutionalisiertes Staatensystem angestrebt wurde. An die Stelle des früheren Ideals der Inklusion und Sinisierung trat nun eine auf dem Qi-Konzept beruhende, die *Determination durch die Umwelt* unterstellende und *ethnozentrische* Auffassung, welche behauptete, die Chinesen seien im Vergleich mit anderen Ethnien Menschen von besserer Natur. Auf den Defekt jener Vorstellung von chinesischer kultureller Überlegenheit und dieser Auffassung von der Existenz einer kategorischen Differenz zwischen Chinesen und Fremdstämmen weist Dikötter stichhaltig hin: „In both cases, the foreigner was never faced: the myth of his inferiority could be preserved. Absorbed or expelled, he remained a nonentity."[136] Die Tatsache, dass die Chinesen die Fremdstämme, vor allem ihre Staatlichkeit, *nicht ins Auge fassten* oder fassen konnten, hatte zwar einen komplexen, kulturellen Ursprung im Selbstvertrauen und darf nicht einfach als Vogel-Strauß-Mentalität angesehen werden.[137] Sie behinderte aber jedenfalls die Chinesen,

---

[133] Selbstverständlich ist dies eine Perspektive aus der chinesischen Dynastie im Süden. Im Norden neigten die chinesischen Gelehrten gewöhnlich wie früher dazu, mit der Jin-Dynastie der Jurchen zu kooperieren. Zu der Situation der chinesischen Gelehrten und der Entwicklung des Konfuzianismus unter der Fremdherrschaft im Norden siehe Bol, 1987; Tillman/West, 1995, insb. Kap. 3-5.

[134] Der Nationalismus hatte, wie schon Giddens, 1985, S. 218, andeutet, einen Januskopf. Er führte zwar oft zur bösartigen Aggression, ermöglichte aber zugleich das demokratische Ideal der Aufklärung. Während der Schaffung homogener Staatsbürger gab es auch einen Aspekt der Nivellierung der sozialen Ungleichheit und einen Aspekt faschistischer Unterdrückung. Ähnlich hatte die Wiederbelebung des Konfuzianismus, die gewissermaßen ein Ergebnis der Erhöhung des ethnischen Bewusstseins war, in der Song-Zeit eine solche Janusköpfigkeit. Indem sie zur Verbreitung der konfuzianischen ethischen Lehre und zur Verstärkung des ethnischen Bewusstseins unter dem einfachen Volk beitrug, führte sie auch oft zu starkem moralischem Zwang und zur Intoleranz gegen die Übertretung dieser ethischen Lehre.

[135] Siehe dazu James T. C. Liu, 1997, Kap. 6.

[136] Dikötter, 1992, S. 29.

[137] Ein zur Restauration des Konfuzianismus in der Nördlichen Song-Zeit beitragender Zeitgenosse hielt z. B. die Kritik früherer Konfuzianer an anderen chinesischen bzw. auswärtigen Lehren für so großartig, dass er

den Staat aus der Perspektive der Funktion und zwar in Bezug auf die Politik zu verstehen und einen normalen und gleichberechtigten Umgang mit anderen Staaten zu pflegen. Z. B. wurde der folgende Rollentext im Anschluss an die Vorstellung von Orthodoxie zur alltäglichen Redewendung: Die Han und die Räuber bzw. Rebellen *können nicht koexistieren* (漢賊不兩立). Das bedeutet: Die Chinesen bzw. der legitime Erbe des chinesischen Reiches sollten ein die chinesische Kultur nicht akzeptierendes, unorthodoxes, barbarisches Regime und ein Marionettenregime nicht zulassen und sich nicht mit einer friedlichen Koexistenz mit diesem zufrieden geben. Selbst in der jüngsten Vergangenheit, in der das von Europa auf die ganze Welt ausgedehnte System von Nationalstaaten zur Wirklichkeit, sowie das Völkerrecht zur nominellen Spielregel der Weltpolitik wurde und man dies doch wusste, blieb diese Auffassung noch als politische Direktive erhalten. Nach dem Zweiten Weltkrieg zitierte z. B. die nach Taiwan emigrierte Nationalregierung der Republik China den obigen Rollentext als *offizielle Erklärung*, um ihre Position gegenüber der kommunistischen Volksrepublik China zu bestimmen und ihre *Ablehnung* der Behauptung bzw. des Vorschlags, es gebe „*Zwei Chinas*", zu begründen, wenn die Weltpolitik einen deutlichen Trend zur Anerkennung der Letzteren zeigte.[138]

Aufgrund der seit der Song-Zeit sich zuspitzenden Abgrenzung der Chinesen von den „Barbaren" wurde ein *exklusives ethnisches Bewusstsein* zur vorherrschenden Meinung.[139]

---

meinte, dass ohne ihre Widerlegung dieser heterodoxen Lehren, z. B. der Schule von Yang Zhu (楊朱) und des Mohismus in der Zhanguo-Periode, des Legalismus in der Han-Zeit und des Buddhismus in der Tang-Zeit, „alle Menschen unter dem Himmel zu Barbaren geworden wären". Siehe dazu Chin-shing Huang, 1994, S. 250. Abgesehen von der Übertreibung der literarischen Rhetorik sollten wir auch in Betracht ziehen, dass es der traditionellen Meinung nach nur einen geringen, moralischen Unterschied zwischen Menschen und Tieren hinsichtlich des Problems, ob sie die „menschliche Ethik" kennten, gab. Mit anderen Worten, die (zivilisierten) Menschen sanken sehr leicht zum Stande von Tieren, also sowieso zu demjenigen von (nichtzivilisierten) Barbaren, ab. Vgl. dazu Kwang-Ching Liu, 1994b; Munro, 1969, insb. Kap. 3; Jian-Wen Wang, 1995, Appendix.

[138] Siehe z. B. Academia Historica, 2000, S. 154.

[139] Sowohl in der „great tradition", als auch in der „little tradition" war es üblich, die den fremdstämmigen Angriffen widerstehenden Menschen als *(National-)Helden* hinzustellen. Abgesehen von dem bekannten, etwas mystifizierten General Yue Fei (岳飛), konnten auch die Banditen in der Sicht der Ämter wegen ihres Widerstandes gegen das Fremdvolk in großem Ansehen beim einfachen Volk stehen. Das ist an der Veränderung der Inhalte des berühmten Romans „Shuihu-Zhuan" (水滸傳, „Die Räuber vom Liang-Schan-Moor", dt. Ausgabe erschienen beim Insel Verlag) zu erkennen. Vgl. dazu James T. C. Liu, 1972; Wilhelm, 1975; Dun-Yi Yan, 1996. Ebenfalls ist die Konstruktion von interner Einheit und auswärtiger Differenz am Symbol der *Großen Mauer* als Grenze des chinesischen Reiches bzw. der chinesischen Zivilisation zu erkennen. Wie Barth, 1969a, andeutet, sind die Entstehung und das Fortbestehen der ethnischen Gruppe mehr auf die Definition und die Aufrechterhaltung ihrer *Grenze* als auf ihre innere Homogenität, z. B. das Teilen einer gemeinsamen Kultur, angewiesen. Und diese Grenze ist eine Grenze im sozialen Sinne, kann eine symbolische bzw. imaginäre und muss nicht eine tatsächlich existierende physikalische sein. Letztlich dekonstruiert Waldron, 1990, insb. Kap. 1-3, 11, zwar erfolgreich die modernen, sogar unter den Chinesen verbreiteten „Mythen" über die Große Mauer, z. B. denjenigen, dass eine *einzige* „Große Mauer" seit ihrer Errichtung durch den ersten Kaiser der Qin-Dynastie infolge ihrer „Wiedererrichtung" in den Zeiten unterschiedlicher Dynastien *kontinuierlich* erhalten geblieben und als das einzige von Menschen errichtete Bauwerk von außerhalb der Erde zu sehen sei. Aber überraschend ist, dass er seine Augen vor der Funktion der *symbolischen Konstruktion* der „Großen Mauer" für die chinesische „Nationsbildung" im traditionellen China einfach verschließt, obwohl er sich auch mit dem Zusammenhang jener Mythen mit dem modernen chinesischen Nationalismus beschäftigt und das Phänomen der „Invasion der imaginären Tradition ins Be-

reich der Geschichte“ sowie die „literarischen Kontexte“, von denen jene Konstruktion hauptsächlich abhängig war, doch kennt. Ich stimme ihm gerne bezüglich der Auffassung zu, dass der Bau einer Mauer nur eine unter anderen Alternativen für das chinesische agrarische Reich bezüglich des Umgangs mit Nomaden war, die heute vorhandene Große Mauer, ja sogar die Große Mauer als solche, nämlich eine grandiose, starke und angeblich „ununterbrochene“, nur auf die Ming-Zeit zurückzuführen ist und eher ein Produkt der Unentschlossenheit der Regierung gegenüber den Alternativen einer Angriffs- oder einer Handels-Politik war, so wie die Große Mauer im modernen China von einem negativen Symbol der Tyrannei zu einem positiven Nationalsymbol wurde und diese Wende mit jenen Mythen, die oft durch einen Umweg über den Westen eine große Resonanz in China fanden, zu tun hatte. Aber er schenkt m. E. den chinesischen *Sprachgebräuchen* keine hinreichende Aufmerksamkeit, obwohl er eine Ursache des Missverständnisses über die Große Mauer anscheinend auch auf den Unterschied zwischen der chinesischen Sprache und den westlichen Sprachen zurückführt. Ungeachtet des Zugeständnisses, dass es in China eine lange Tradition von im Grenzgebiet errichteten Mauern zur Abwehr fremder Angriffe gab und der Ausdruck „Changcheng“ (長城, wörtlich: lange Stadtmauer) seit der Qin-Zeit als allgemeine Bezeichnung für die defensive Mauer in dem in der Nähe der Steppe und der Wüste liegenden, nördlichen Grenzgebiet verwendet wurde, betont er z. B., dass es einen großen und wesentlichen Unterschied zwischen dem Ausdruck „Changcheng“ und dem Ausdruck „Wanli-Changcheng“ (萬里長城, Mauer mit einer Länge von zehntausend Li*) gebe, der seiner Meinung nach erst die Große Mauer als bestimmtes historisches Werk bezeichne und der „moderne“ chinesische äquivalente Ausdruck für die Große Mauer – „nach westlichem Verständnis“, wenn ich dies hier ergänzen darf – sei. Diese Unterscheidung wäre den Chinesen, zumindest mir, eher unvertraut, wenn nicht sogar befremdend. Sie lässt mich aber erkennen, dass es tatsächlich keinen Widerspruch zwischen der traditionellen chinesischen Version einer Existenz von „Changcheng“ (und zweifellos auch „Wanli-Changcheng“) vor der Ming-Zeit und der nun dekonstruierten westlichen Ansicht der Negation der Existenz der „Großen Mauer“ vor der Ming-Zeit gibt, weil der chinesische und der westliche Ausdruck wirklich *unterschiedliche Referenzen* haben. Im Chinesischen verwendete man selten einen Artikel. Um „die“ Grenzmauer zu bezeichnen, sprach man einfach von „Changcheng“, benutzte gar *keinen bestimmten Artikel* und meist auch kein bestimmtes Präfix für den Ortsnamen, soweit ich weiß, geschweige denn, dass man sie *groß geschrieben hätte*. Zu lesen ist nur z. B.: die Han-Changcheng, also die in der Han-Zeit gebaute Grenzmauer, oder die „alte“ (古, gu) Changcheng, mit der je nach dem Kontext die Qin-Changcheng oder eine andere, früher errichtete Changcheng gemeint war. Die Tatsache und die Kenntnis der Nichtidentität der mehreren, in verschiedenen Zeiten gebauten, „Changcheng“ sowie der Umstand, dass die so genannte „Changcheng“ in bestimmten Perioden nicht die echte Grenze des Reiches war oder gar nicht existierte, verhinderten nicht, dass die „Changcheng“ im Chinesischen immer wieder als ein wichtiges und konsequentes *Symbol* verwendet wurde, *als ob* sie *einzig* und objektiv *unverändert existent* gewesen wäre. Hinsichtlich der chinesischen Gewohnheit der Verwendung von Symbol und Metapher ist zu beachten, dass das Symbol oft einfach ein Symbol war und ein Teil bzw. eine konkrete Metapher oft ein Ganzes bzw. etwas Abstraktes symbolisierte. Z. B. war der Ausdruck „Helan“ (賀蘭) ein berühmtes Symbol für einen Berg im Grenzgebiet und bezeichnete nicht unbedingt wirklich den Berg mit diesem Namen in der heutigen Provinz Ganshu (甘肅). Als Metapher konnte er im Zusammenhang mit der Bedeutung der Vertreibung von Fremdvölkern stehen. So verwendet wurde dieses Symbol z. B. in einem Yue Fei zugeschriebenen und dadurch sehr bekannten Ci-Gedicht (詞), das nach dem heutigen Kenntnisstand zwar ein gefälschtes Werk ist, aber nicht später als in der Mitte der Ming-Zeit erschienen sein dürfte. Vgl. dazu James T. C. Liu, 1997, S. 206f.; Mote, 1973, S. 49ff.; Ryckmans, 1989. Der springende Punkt ist dann, dass die „Changcheng“ in den *gesellschaftlichen Kommunikationen* ständig als Symbol der Grenze überliefert wurde und sich auf dieser Grundlage ein gemischtes Bewusstsein der politischen, ethnischen und kulturellen *Abgrenzung* entwickelte. Eine konventionelle Assoziation des Symbols „Changcheng“ mit negativen Eindrücken wie von der Tyrannei des mühsamen Mauerbaus, der Einsamkeit des Grenzschutzes und der Grausamkeit des Krieges ist unbestreitbar. Die Ming-Dynastie bezeichnete deswegen sogar ihre neu gebaute Grenzmauer als „Bianqiang“ (邊牆, Grenzmauer), wie Waldron erwähnt. Diese Umbenennung zeigt, wie tief dieses Symbol sich in das Bewusstsein des Volkes gesenkt hat, und ihr Erfolg ist deshalb auch fragwürdig. Aber es ist eben unwiderlegbar, dass die „Changcheng“ seit der Han-Zeit auch als Symbol der Grenze und dann mindestens indirekt als Symbol der kulturellen, ethnischen und politischen Identität diente, selbst wenn sie für negative Anspielungen benutzt wurde. Z. B. war ein Synonym von „Changcheng“ in der Han-Zeit „Zisai“ (紫塞, violettes Hindernis), und Ausdrücke wie „Saiwai“ (塞外, Gebiet außerhalb der Grenzmauer) und „Chusai“ (出塞, durch die Grenzfeste das Land verlassen) standen seitdem als übliche Rhetorik zur Verfügung. Es war vor allem üblich, dass bekannte wichtige Pässe, z. B. Yumen (玉門, Jadetor), als Symbol in Vertretung der

Die Tatsache, dass ganz China danach erstmals von einem Fremdvolk, und zwar den Mongolen, welche die chinesische Tradition nicht besonders schätzten, geschweige denn umfassend übernehmen wollten, regiert wurde, *verstärkte* nur diese Neigung. An Stelle der früher üblichen Kooperation mit der Fremdherrschaft verbreitete sich in der Yüan-Zeit unter den Gelehrten ein *Eremitismus*. Teils war er freiwillig, teils wurde er durch die moralische Zumutung der Loyalität zur untergegangenen Dynastie, der man einmal gedient hatte, erzwungen.[140] Als der Begründer der Ming-Dynastie, Zhu Yuan-Zhang, die Herrschaft der Mongolen stürzte, gab er eben die Devise aus, *die barbarischen Schurken auszutreiben* und das chinesische Reich zu restaurieren (驅逐胡虜, 恢復中華).[141] Ein solches exklusives ethnisches Bewusstsein wurde auch durch die *Erziehung* überliefert und befestigt. In der neuen Auflage des Buches „Sanzi-Jing" (三字經) aus der Ming-Zeit, das seit der späten Südlichen Song-Zeit ein sehr verbreitetes Lehrbuch für Kinder gewesen war, wurden den Inhalten zwar nur ein paar neue Sätze über die gerade vergangene Geschichte hinzugefügt. Aber dabei wurde die frühere neutrale geschichtliche Beschreibung durch eine solche mit stärkerer moralischer, ethnozentrischer und teleologischer Bewertung ersetzt.[142] Vor diesem Hintergrund waren die feindliche Einstellung zu den Mandschu und das *Märtyrertum* von Gelehrten für die Ming-Dynastie (und sehr wahrscheinlich zugleich auch für China bzw. die Chinesen) zu Beginn der Herrschaft der Qing-Dynastie verständlicherweise nur eine konsequente Entwicklung[143]

Als die Mandschu China eroberten, richteten sie in einigen Städten als warnendes Beispiel Massaker an. Nach der Eroberung umwarben sie dann aktiv chinesische Gelehrte mit der Aufgabe, umfassende Enzyklopädien zusammenzustellen, deren Inhalte allerdings zensiert wurden. Zugleich führten sie umfangreiche repressive Prozesse gegen Verfasser unliebsamer Schriften. Unter dieser Fremdherrschaft konnte die Tradition, die die ethnische Identität der Han betonte, der Exklusion anderer Ethnien aus der Großgruppe der Chinesen zuneigte und die Legitimität der Herrschaft der Mandschu leugnete, nur durch ein *privates, kommunikatives*

---

„Changcheng" in chinesischen literarischen Werken auftauchten. Erst wenn man diese „imaginäre Tradition" ernst nimmt, kann man begreifen, wieso die „Changcheng" im „Liaoshi" (遼史, Geschichte der von den Khitan gegründeten Liao-Dynastie) auch so erwähnt wurde, dass sie das zivilisierte Land von dem barbarischen abgrenzte.

[140] Vgl. dazu Mote, 1975. Im Kontrast zu früheren Vorbildern, z. B. Feng Dao (馮道), der fünf unterschiedlichen Dynastien und zehn Kaisern als Kanzler zu Diensten stand, ist eine Wende des Zeitgeistes deutlich zu erkennen. Zu seiner Zeit, nämlich in der Zeit der Fünf-Dynastien, genoss er im Allgemeinen ein hohes Ansehen unter den Gelehrten. Aber schon in der Nördlichen Song-Zeit wurde seine Tat neu umgedeutet und zwar diskreditiert. Vgl. dazu Gungwu Wang, 1975.

[141] Dieser Slogan wurde am Ende der Qing-Zeit von Vorläufern der späteren Partei „Kuomintang" (KMT, 國民黨), übernommen. Siehe Wan-Shou Zhuang, 1999, S. 283. Ähnlich verwendete man bei einem anderen Aufstand am Ende der Yüan-Zeit die Bezeichnung „Han" (漢) als Regierungsnamen.

[142] Vgl. Angela Ki-che Leung, 1999, S. 49ff..

[143] Vgl. dazu Dikötter, 1992, S. 25ff.; Koon-piu Ho, 1994; Spence, 1995, S. 85ff.; Trauzettel, 1991.

[144] Vgl. Fairbank, 1994, S. 158f.; Spence, 1995, S. 81ff., 113ff., 130f.. Als relevante Monographien dazu vgl. Goodrich, 1935, und Guy, 1987. Beide Bücher sind mir leider nicht zugänglich. Einen kurzen Kommentar zu beiden findet man bei Stackman, 1990, S. 59f.. Ferner ist auch die auf staatliche und private Akademien fokussierte Diskussion über die Beziehungen zwischen dem Staat und den Gelehrten bezüglich des Problems der Orthodoxie bei Woodside, 1994, lesenswert.

*Gedächtnis* – z. B. durch den letzten Wunsch nach traditioneller konfuzianischer Kleidung aus den Zeiten früherer Dynastien als Leichengewand – und somit nur unklar überliefert werden.[145] Nachdem die Dynastie der Mandschu bewusst die chinesische Tradition übernommen und während ihrer frühen Regierungszeit eine nur selten durch bisherige chinesische Dynastien erreichte Blütezeit des Friedens und der Prosperität herbeigeführt hatte, wurde die zeitweilig partiell *abgelenkte*, aber deswegen *nicht unterbrochene* Tradition der inklusiven Auffassung der chinesischen Identität wieder zum dominanten kulturellen Gedächtnis.[146] Die „barbarische" Herkunft der Mandschu wurde von vielen Chinesen fast völlig vergessen. Die Unterscheidung Chinesen/Barbaren blieb zwar noch eine dominante Ideologie. Aber mit der veränderten Situation galten hauptsächlich die Europäer als die zu exkludierenden Anderen im Kontrast zu den Chinesen (einschließlich der Mandschu.[147] Es kam sogar zur krassen Entwicklung des bekannten Boxer-Aufstandes von 1900 unter dem folgenden Slogan: „Helft der Qing-Dynastie auf, vernichtet die westlichen Ausländer".[148]

Die Anregungen und Schocks, die China in den Begegnungen mit dem Westen erlebte, führten dann in der späten Qing-Zeit zum Aufstieg des *Nationalismus*, der seitdem in China niemals wieder verebbt ist.[149] Mannigfaltige, z. B. den ethnischen, den kulturellen oder den

---

[145] Vgl. dazu z. B. Fen-sen Wang, 1996, insb. S. 11ff.. Zur Unterscheidung zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis siehe 2.2.10. Das Phänomen, dass eine oppositionelle Strömung sich unter der Fremdherrschaft im kommunikativen Gedächtnis versteckte, war nicht überraschend. Für die Menschen unter der despotischen Herrschaft war die Vortäuschung von Gefügigkeit, die Entkoppelung der Yang- von der Ying-Seite, eine gewöhnliche Überlebensstrategie. Siehe dazu auch Fairbank, 1994, S. 118.

[146] Selbst die seit der Song-Zeit verbreitete, mehr an der Ethnizität orientierte Tradition barg eigentlich auch eine Grundlage für die Akzeptation der Fremdherrschaft als Orthodoxie in sich, wie Fairbank, 1994, S. 118, schreibt: „But thanks mainly to Confucian scholarship, the Chinese criteria were far more unified and homogenous. To some degree the Song philosophers' stress on the universality of their cosmology and values accommodated the non-Chinese invaders. On the level of political theory China was thereafter prepared, whenever the need arose, to accept government by tribal peoples of Inner Asia." Ein solcher Universalismus kam dann der Gewinnung der Legitimität der Qing-Dynastie besonders zugute, weil ihre frühen Kaiser unter der zufälligen historischen Konjunktion das seit Konfuzius immer von Gelehrten hervorgehobene und erwartete politische Ideal, die *Konvergenz von Regierung und Erziehung*, zur Wirklichkeit brachten. Das führte nicht nur zu einer starken Ambivalenz der chinesischen Gelehrten bezüglich der Herrschaft der Mandschu und einer Wiederbelebung der inklusiven, mehr an der Kultur orientierten Tradition der chinesischen Identität, sondern auch zu dem Verschwinden der vom bestehenden Regime unabhängigen, Kritik an ihm übenden Tradition der Gelehrsamkeit und dem Bahnen des Weges zur vollkommeneren Autokratie. Vgl. Chin-shing Huang, 1994, Kap. 7; Spence, 1995, S. 111ff., und 3.2.1.

[147] Zwischen 1851 und 1864 kam es aber zu der Episode des Aufstandes von „Taiping-Tianguo" (太平天國), der neben modifizierten christlichen Glaubenslehren und einem Egalitarismus noch eine *ethnische Mobilisierung* gegen die Fremdherrschaft der Mandschu als Hauptagitationsmittel benutzte. Allerdings entschieden sich die meisten chinesischen *Gelehrten* schließlich dafür, sich auf die Seite des bestehenden Regimes der Mandschu zu stellen, weil dieser Aufstand in ihrer Sicht tatsächlich die „chinesische" und vor allem die konfuzianische Tradition zerstörte. Ebenfalls bekam er auch keine Hilfe von christlichen Ausländern, weil er für sie auf einem heterodoxen Glauben beruhte. Hier können wir aber nicht auf seine komplexen und unterschiedlichen, manchmal einander widersprechenden, politischen Programme eingehen. Vgl. zu diesem Aufstand als Überblicksdarstellungen z. B. Fairbank, 1994, S. 206ff.; Franke, 1958, S. 37ff.; Immanuel C. Y. Hsü, 1970, S. 275ff.; Kuhn, 1986; Spence, 1995, S. 210ff.. Zum fortgeschrittenen Verständnis dieses Aufstandes und seiner Wirkung vgl. Yu-wen Jen, 1973; Kuhn, 1970; Michael, 1966-71.

[148] Vgl. dazu z. B. Esherick, 1987; Fairbank, 1994, S. 230ff.; Immanuel C. Y. Hsü, 1970, Kap. 16; Spence, 1995, S. 287ff..

[149] Siehe Townsend, 1992, S. 101, 115ff.. Die Flut des Nationalismus spiegelte sich deutlich in der Geschichts-

staatlichen Aspekt des Nationalismus betonende Bewegungen kamen auf, die zu jeweils verschiedenen politischen Standpunkten und Kräften eine Affinität hatten. Trotz des *gemeinsamen* Wunsches nach der *Wiedererstarkung Chinas* gab es aber *nicht* einmal *minimale Übereinstimmung* darüber, was man mit dem Ausdruck China (eben: „Zhongguo") meinte und wie deshalb das Ziel der Wiedererstarkung Chinas zu erreichen sei.[150] Die traditionell diffuse chinesische Identität und die Weltanschauung der Tianxia mitsamt der Vorstellung von der Himmelsdynastie traten zwar langsam von der geschichtlichen Bühne ab. Aber einerseits waren die neu in Mode kommenden Begriffe wie Staat und Nation ebenfalls schon ihrem europäischen Ursprung nach *zweideutig*. Als sie durch nicht vereinheitlichte Übersetzungen ins Chinesische eingeführt wurden, ergab sich nicht nur eine noch größere Vagheit dieser Begriffe selbst, sondern auch oft eine Verwechslung mit den traditionellen Ausdrücken.[151] Andererseits ging es bei der Festlegung der Grenzen des Staates und der Nation vor allem um komplexe *reale* ethnische und politische *Verhältnisse*. Verschiedene Weisen der Unterscheidung verkörperten unterschiedliche Positionen der politischen und ethnischen Interessen. Die Unerreichbarkeit eines Mindestkonsenses reflektierte gerade die turbulente Lage während der „katastrophalen" Transformation im Sinne des Sprungs von einem stabilen Zustand in einen anderen.[152]

---

schreibung und den neuen, an der Ethnizität orientierten Auffassungen über die Periodisierung der chinesischen Geschichte wider. Vgl. dazu z. B. Ming-Shi Gao, 1996, S. 426ff.; Qing-Lian Huang, 1998a, S. 584ff.; Ming-Hui Peng, 1999; Schneider, 1996. Der explizite bzw. implizite Nationalismus überschwemmte so stark die Geschichtswerke, dass man heute „die Geschichte von der Nation retten" muss, um uns dem Titel des Buches von Duara, 1995, anzuschließen.

[150] Ebenfalls und interessanterweise wurde auch das Symbol „Huangdi" unterschiedlich interpretiert. Einesteils wurde Huangdi als gemeinsamer Ahn aller Chinesen, einschließlich der Mandschu, verehrt und als Unterstützung für die Auffassung einer umfassenden, inklusiven chinesischen Nation zitiert. Anderenteils wurde er als Nationalheld ausgelegt, der die Han leitete, ethnische Kriege mit anderen Ethnien zu führen. Siehe dazu Sung-chiao Shen, 1997. Es ist hier unmöglich, auf die Details der mannigfaltigen nationalistischen Diskurse und den komplexen historischen Vorgang der Transformation vom Reich zur Republik einzugehen. Zum allgemeinen Hintergrund vgl. Fairbank, 1994, Kap. 10-12; Fairbank/Liu, 1989; Franke, 1958; Osterhammel, 1997; Spence, 1995, Kap. 7-12. Zu den Themen Nation, Nationalismus, Rasse und Ethnizität vgl. z. B.Chi-nan Chen, 1998, S. 90ff., 191ff.; Yi-Shen Chen, 1994; Dikötter, 1992; ders., 1996; Harris, 1997; Guo-Qi Li, 1994; Jiu-Rong Lo, 1994; Sung-chiao Shen, 1997; Hong-Yuan Zhu, 1994; Crossley, 1990; ders., 1998. Außerdem war die Lage der Tradition seit dem Aufstieg des Nationalismus sehr ambivalent. Mal wurde sie als Behinderung der Modernisierung und der Wiedererstarkung Chinas kritisiert, mal wurde sie als Grundlage der chinesischen Nation gelobt.

[151] Z. B. kann der chinesische Ausdruck Minzu (民族), der eine Kombination des Bedeutungselementes „Volk" (Min) mit dem der biologischen Abstammungsgemeinschaft (Zu) ist, sowohl die Nation als auch die Rasse sowie die Ethnie bezeichnen. Umgekehrt wird der Begriff Nation außer mit Minzu (als Kulturnation?) noch unterschiedlich mit Guojia (國家, Staat), Guomin (國民, Staatsbürger) und Guozu (國族, Staatsnation?) übersetzt. Siehe z. B. Chi-nan Chen, 1998, S. 191ff.; Osterhammel, 1997, S. 118; Mi-Cha Wu et al., 1993, S. 30ff.; Hong-Yuan Zhu, 1994, S. 6f..

[152] Zur Katastrophe als Metapher für grundsätzliche Diskontinuitäten, Springpunkte oder Verzweigungspunkte in einer Trajektorie in der Chaostheorie vgl. z. B. Cramer, 1993, S. 160ff., 261f.. Zu ergänzen ist ein allgemeiner intellektueller Hintergrund des Nationalismus zur Zeit der Wende zum 20. Jahrhundert in China. Fast alle damaligen Nationalismen wurden durch die neu in China eingeführte, vor allem hauptsächlich von Werken H. Spencers und E. Jenks' angeregte, üblicherweise als *Sozialdarwinismus* bezeichnete Strömung, die vom Wettbewerb zwischen Rassen statt Individuen ausging und das Überleben der Rasse betonte, beeinflusst, obwohl sie die Bedeutung der chinesischen bzw. der so genannten gelben Rasse (黃種,

Ein sensibles Thema, das im Fokus heftiger Debatten stand, war die Frage, ob die Han, also die Chinesen im engeren Sinne, die Mandschu aus China exkludieren und einen „eigenen" Nationalstaat gründen, oder durch eine Kooperation mit ihnen eine umfassende Nation und zugleich einen von den Han geleiteten Staat bilden, oder sogar das bestehende Regime der Mandschu weiter unterstützen und nur einen Verfassungsstaat einrichten sollten. Die radikale politische Kraft, die sowohl eine *politische*, als auch eine *ethnische Revolution* befürwortete und einen exklusiven ethnischen Nationalismus vertrat, stürzte zwar am Ende erfolgreich die Herrschaft der Qing-Dynastie. *Nach* der Revolution von 1911 *änderte* sie aber bald ihren früheren Standpunkt, stützte umgekehrt einen *inklusiven staatlichen* Nationalismus, hob die traditionelle gemeinsame Zugehörigkeit anderer Ethnien zur chinesischen „Nation" hervor und förderte eine Zusammenarbeit der so genannten fünf großen Rassen, nämlich der Han, Mandschu, Mongolen, Muslime und Tibeter, um eine *Republik* der Angehörigen dieser fünf Rassen zu bilden. Später wurden sogar der Ausdruck „*Zhonghua-Minzu*" (中華民族) und eine diesbezügliche Lehre konzipiert, um alle ehemals vom Reich der Mitte regierten ethnischen Gruppen zu einer einzigen, einheitlichen „chinesischen Nation" zu assimilieren oder mindestens in sie einzubeziehen.[153] Der Schwerpunkt des Streites *verschob* sich dann vom Kampf zwischen der Dynastie der Mandschu und den regierten Han zum Widerspruch zwischen der neu gegründeten Republik und den nach einer eigenen politischen Repräsentaz suchenden Ethnien wie Mongolen und Tibeter.[154] Aus der Perspektive der Homogenisierung und Penetration entwickelte sich selbst das Einheitsgefühl unter den Han erst während des Verteidigungskrieges gegen Japan und nach der kommunistischen Revolution von 1949.[155] Weil die Kom-

Huangzhong) verständlicherweise unterschiedlich interpretierten. Insofern bargen sie alle mehr oder weniger ein ethnisches, und angesichts der damaligen Wirklichkeit und der Gewohnheiten noch zutreffender *rassistisch* zu nennendes Denken in sich. Vgl. dazu Dikötter, 1992, insb. S. 98ff.; ders., 1996; Sung-chiao Shen, 1997, S. 28ff., 56ff.; Spence, 1995, S. 367ff.. Diese rassistische Unterströmung behinderte ohne Zweifel die Entwicklung einer primär politisch definierten chinesischen Identität und die Verbreitung des staatlichen und zwar zivilen Nationalismus.

[153] Dieser Ausdruck wurde zuerst von Yuan Shi-Kai (袁世凱) gebraucht, der ein ehemaliger Offizier der nach westlichem Modell gebildeten Truppen der Qing-Dynastie war, nach der Revolution von 1911 zum ersten offiziellen Präsidenten der Republik China gewählt wurde und sich 1915 selbst zum Kaiser machte. Er wurde dann von Sun Yat-sen übernommen und gewann durch die Propagation der KMT Bekanntheit. Vgl. dazu Hong-Yuan Zhu, 1994, S. 7ff..

[154] Das muslimische Gebiet im Innern Asiens, die heutige Provinz Xinjiang (新疆, wörtlich: neue Territorien), wurde erst 1759 ins Territorium des Reiches inkludiert. Schon seit 1826 kam es zeitweilig zu muslimischen Rebellionen. Bis jetzt gibt es auch noch eine „Bewegung für die Unabhängigheit des östlichen Turkmenistans". Vgl. dazu Fairbank, 1994, S. 152f., 197f.; Spence, 1995, S. 126ff., 233ff.. Als Überblick der allgemeinen Situation des Qing-Reiches im Innern Asiens siehe Fletcher, 1986. Die Tatsache, dass das ehemalige Reich der Mitte unterschiedliche ethnische Gruppen einschloss, verhindert nicht unbedingt seine Transformation zu einer „einheitlichen" Nation, denn die Nation ist ohnehin eine erst herzustellende Konstruktion. Das Problem ist nur, dass die *Vergangenheit* zwar als Ressource der Legitimation für die Nationsbildung zitiert werden, aber keinen Erfolg versprechen kann, so wie der Fall Chinas zeigt. Es gibt eher den Ausschlag, ob unterschiedliche ethnische Gruppen sich unter einem *Zukunftsbild* zu einer Nation zusammenschließen wollen. Das weist deutlich darauf hin, dass das primäre Attribut der Nation politisch ist, obwohl die politische nationale Identität unvermeidlich mit der ethnischen und der kulturellen Identität verflochten ist. Vgl. auch Luhmann, 2000a, S. 210.

[155] Siehe dazu Jiong-Ren Jian, 1997, S. 214ff.; Rozman, 1981, S. 242; Townsend, 1992, S. 119.

munisten die Nationalregierung im Bürgerkrieg nicht völlig hatten vernichten können, kamen dann noch die *Konkurrenz* um die legitime Vertretung der Souveränität Chinas zwischen den beiden Seiten der Taiwan-Straße hinzu sowie die Frage, ob es *ein China oder zwei* gebe.

Die frühere chinesische Tradition und der Übergang Chinas vom Reich zur Republik, zu einem Mitglied des modernen weltpolitischen Staatensystems, hinterließen *ambivalente* Erbschaften für die moderne chinesische Staats- und Nationsbildung.[156] Einesteils blieben konventionelle Vorstellungen von Vereinheitlichung und Orthodoxie noch dominant, die einen einheitlichen Staat verlangten. Das stimmte gerade gut mit der seit der Verbreitung des Nationalismus aufgekommenen, eifrigen Suche nach einem starken China überein. Zugleich war aber auch die offene, inklusive Tradition über die ethnische und politische Gemeinschaft hilfreich für die Bildung eines *multinationalen, aber einheitlichen* Staates. Parallel dazu war der *staatliche Nationalismus*, der sich trotz der ethnischen Differenz um die Verwirklichung einer gleichberechtigten, homogenen Staatsbürgerschaft bemühte, immer die nominelle, offizielle Einstellung. Anderenteils war seit dem Aufstieg des Nationalismus im modernen China der *ethnische Nationalismus* der eigentlich nach wie vor vorherrschende Typ. Der traditionelle Familismus, die Wertschätzung der Abstammung und der lokalen Herkunft sowie die Zuspitzung der ethnozentrischen Ausgrenzung seit der Song-Zeit trugen zu seiner Verfestigung bei. Dementsprechend stellte der primär von den Han kontrollierte Staatsapparat in der Tat häufig nichts anderes als einen *han-chauvinistischen* Agenten dar und konnte nicht das Gemeinwohl aller am Staat beteiligten Ethnien vertreten. Vor allem war es eher das Staatsziel, alle Nationen bzw. Ethnien zu einer einzigen Nation zu vereinheitlichen. Sowohl solch ein ethnischer Nationalismus, als auch die Tradition der zentralistischen Vereinheitlichung führten unvermeidlich zur *Repression anderer Ethnien* und dadurch zur Verstärkung ihres Separatismus und zur Gefahr der *Instabilität* und *Zersplitterung* des einheitlichen Staates.

Bei der Suche nach der Kongruenz des Staates mit der Nation gab es also immer eine *Grauzone* und *Unklarheit* in Bezug auf die Grenze bzw. die Konstitution des chinesischen Nationalstaates. Die verschiedenen Ethnien hatten eigentlich auch *unterschiedliche Imaginationen* der Nation und *unterschiedliche Eindrücke* vom Staat. Nicht nur *schaltete* der Staatsapparat selbst je nach Bedarf zwischen der politischen und der ethnischen Definition der Nation *um*. Sondern auch das einfache Volk schwankte oft zwischen seinen Neigungen zum inklusiven, staatlichen, und zum exklusiven, ethnischen Nationalismus und *verwechselte* die Nation mit der Ethnie und dem Staat sowie die politische Identität mit der kulturellen und der ethnischen. Hinsichtlich der Nationalität wurde das Prinzip des *jus sanguinis* in der Praxis sowohl in Festlandchina vor 1980 als auch in Taiwan bis jetzt übernommen. Die „*Doppelnationalität*" wurde also zugelassen. Das alles begünstigte *nicht* gerade die Entstehung der *politisch definierten nationalen Identität*, die eher besser zur funktionalen Differenzierung passt. Nun wird der Staat zwar als eine von den Regierenden trennbare, rechtsfähige Kollektivper-

[156] Vgl. dazu auch Townsend, 1992, S. 113ff..

son, eine unabhängige Entität, betrachtet und ist selbst auch ein Gegenstand der Identität. Es fehlt aber anscheinend immer noch an einer rein politischen Identität, die deutlich von der kulturellen und der ethnischen unterschieden werden könnte, und an einer Gewohnheit der *Selbstbegründung* des politischen Systems und der Wahrnehmung der Notwendigkeit dieser Selbstbegründung. Im Hinblick auf die Gründe der Existenz des Staates rekurriert man gewöhnlich auf eine externe Unterstützung wie das „gemeinsame" Blut, die „gemeinsame" Kultur und Sprache etc. und nicht auf eine interne, rein politische Überlegung wie die gegenseitige Zustimmung der Mitglieder. Es wird z. B. kaum darüber nachgedacht, wenn es nicht gar als unvorstellbar oder inakzeptabel gilt, die *Verfassung* statt der als geteilt imaginierten ethnischen Tradition als primäres Symbol der politischen Identität zu betrachten.[157]

Außerdem bahnte die Entwicklung seit der späten Qing-Zeit den Weg zur Entstehung des späteren autoritären „*Parteistaates*".[158] Einerseits wurde die Staatsbildung von einer *revolutionären Avantgardepartei* geleitet und nicht von einer umfangreichen Koalition unterschiedlicher Klassen vorangetrieben. Andererseits richtete sich die damalige nationalistische Stimmung gegen den westlichen Imperialismus auf die Stärke des Staates und legte großes Gewicht auf die *kollektivistische Orientierung* statt auf die individuelle Aufklärung und die Herausbildung der modernen Staatsbürger. Wegen der so genannten Staatsräson schien man die Unterdrückung der individuellen Freiheit jedenfalls in Kauf nehmen zu müssen. Die „heilige" Position der *Nation*, für die man immer opferbereit war, wurde in der Tat leicht durch den *Staat* in Besitz genommen. Der Staat war also das *Allerhöchste*. Im Falle des Parteistaates überschnitt sich dann sogar der Staat weiter mit der *Partei*. Unter der quasi-faschistischen Herrschaft der Nationalregierung in Taiwan wurden der „Sunyatsenismus" (nämlich die „Drei Grundlehren vom Volk" des Republikgründers Sun Yat-sen), der *Führer* und der Staat immer wieder als ein und dasselbe Objekt der Loyalität miteinander verbunden und hervorgehoben. Zugleich bemühte sie sich vor allem noch um eine (ethnisch-)nationalistische Rekonstruktion der Tradition und schuf deshalb einen „*orientalischen Orientalismus*".[159] Nicht die Elemen-

---

[157] Es ist zuzugeben, dass die Verfassung eine evolutionäre Errungenschaft ist. Vgl. dazu Luhmann, 1990c. Obwohl die Verfassung schon üblicherweise als Selbstbegründung des politischen Systems akzeptiert wird und fungiert, wird sie als primäres Objekt der nationalen Identität auch heutzutage erst selten gesehen und scheint nur in den hauptsächlich von den unterschiedlichen ethnischen Gruppen der Einwanderer konstituierten Vereinigten Staaten in diesem Sinne relativ erfolgreich zu sein. Der am Individualismus orientierte zivile Nationalismus blieb eher mehr eine intellektuelle bzw. wissenschaftliche Konstruktion, als dass er zur alltäglichen Wirklichkeit geworden wäre. Vgl. dazu Greenfeld, 1992, insb. S. 9ff., Kap. 5. Aber schon am Ende der Qing-Zeit entwickelte sich ein quasi ziviler Nationalismus, der sich unter der Voraussetzung der Priorität des Staates über die Kultur und die Ethnie am Staatsbürger orientierte. Die so genannte Lehre vom „neuen Staatsbürger" (新民, Xinmin) von Liang Qi-Chao (梁啟超) war ein wichtiges Beispiel dafür. In den damaligen komplexen politischen Verhältnissen und in einer vom rassistischen Denken dominierten, allgemeinen kulturellen Stimmung, die von dem Streben nach einer schnellen Erstarkung des Staates beeinflusst war, wurde aber ein solcher Ansatz bald im Keim erstickt. Vgl. dazu Chi-nan Chen, 1998, S. 102ff.; Osterhammel, 1997, S. 116f.; Sung-chiao Shen, 1997, S. 64ff.. In 3.5. kommen wir noch auf die Entwicklung eines ähnlichen Appells seit den 1980er Jahren in Taiwan zurück.

[158] Vgl. auch Xiao-Feng Liu, 1996, S. 90ff..

[159] Siehe z. B. Allen Chun, 1995; Dirlik, 1996, S. 99ff.; Tsung-Rong Edwin Yang, 1991. Während der Konstruktion der Nation ist die *Erfindung der Tradition*, von der Hobsbawm/Ranger, 1983, schreiben, eigent-

tarkenntnisse des modernen Völkerrechtes und des modernen politischen Denkens, wie z. B. das Prinzip der Volkssouveränität und der nationalen Selbstbestimmung, sondern die traditionelle Vorstellung von der Orthodoxie und die Lehre der nicht nur fiktiven, sondern auch unklaren nationalen Identität „Zhonghua-Minzu" wurden den Schülern und Studenten beigebracht. Das alles führte natürlich nur zur Behinderung der Entwicklung eines modernen Staatsverständnisses und der politischen nationalen Identität und dadurch zur Zunahme von Komplexität und von Schwierigkeiten bei der späteren Demokratisierung in Taiwan, bei der es eine intensive Verflechtung mit dem Problem der nationalen Identität gab. Darauf kommen wir in 3.5. zurück.

### *3.1.4. Die Entstehung des Staates als Machtorganisation und als Selbstbeschreibung des politischen Systems in Taiwan*

Bevor auswärtige Staatsgewalten im 17. Jahrhundert in Taiwan, z. T. für kurze Zeit – so die Niederländer und Spanier – und z. T. für lange Zeit – so die Mandschu – Fuß fassten, hatte es

lich üblich. Indem der Nationalist die Nation auf die (erfundene) Tradition zurückführt, neigt er selbstverständlich dazu, die „eigene" Tradition zu loben und zu unterstützen. Aber der moderne chinesische Nationalismus, der zuerst als Reaktion auf den westlichen Imperialismus aufkam und sich dann primär mit der Wiedererstarkung Chinas und erst dadurch mit dem Umsturz des Qing-Reiches beschäftigte, wendete sich im Allgemeinen erst nach manchem Hin und Her einer aktiven Affirmation der Tradition zu, obwohl er sich von Anfang an auch schon um die Erfindung bzw. Wiedererfindung der Tradition bemüht hatte, wie die obigen Interpretationen von Huangdi zeigten, und die „eigene und geteilte" Tradition bewusst oder unbewusst als Ursprung der Nation zitierte. In der Stimmung der Unzufriedenheit über die damalige Ohnmacht Chinas und der Suche nach der schnellen Wiedererstarkung Chinas kam es zur so genannten 4. Mai-Kulturbewegung, deren Vertreter paradoxerweise unter dem Einfluss der „Tradition" an die Wirkung des kulturellen und intellektuellen Ansatzes glaubten und eine *totalistische Antitradition*, einen Ikonoklasmus, befürworteten. Die durch den Nationalismus angeregte Idee, dass die Priorität dem Staat bzw. der Nation und nicht der Kultur bzw. der Tradition zukomme, zerstreute gewissermaßen die Besorgnisse, die vom schlechten Gewissen wegen der Attacke gegen die Tradition herrührten. Vgl. dazu z. B. Tse-tsung Chow, 1960; ders., 1960a; Yü-Sheng Lin, 1979; Chin-shing Huang, 1994, S. 451f., Anm. 52. Selbst in der so genannten Nationalistenpartei (oder: Nationale Volkspartei), KMT, der Nachfolgerin des „Chinesischen Revolutionsbundes" (中國革命同盟會) als Hauptträger der Revolution von 1911, hatte man am Anfang auch eine feindselige Einstellung zur Tradition. Um sich vom Kommunismus zu unterscheiden, veränderte die KMT ihre Einstellung später aber nach und nach und begann, die allgemeine Geltung der Tradition hervorzuheben. Und noch viel später konnte sogar die kommunistische Partei Chinas auch nicht umhin, der Tradition gewisse Konzessionen zu machen. Vgl. dazu z. B. Eisenstadt, 1968; Levenson, 1965, Kap. 8-10; ders., 1965b, insb. Kap. 4. Aber wie Dirliks, 1975, Untersuchung der so genannten „Neues Leben-Bewegung", die seit 1934 als partiell faschistische Massenbewegung durch die Nationalregierung in Nanking (1928-1937) angesichts des bisherigen Misserfolgs der „Revolution" mobilisiert wurde, andeutet, war das frühere Stereotyp der konservativen Orientierung dieser Bewegung nur ein Aspekt unter anderen. Im Gegensatz zur kommunistischen Propaganda für individuelle Befreiung und Klassenkampf wurden zwar von der KMT eine Wiederbelebung der traditionellen Moral und der Primat der Kollektivität, vor allem des Staates, hervorgehoben. Aber es ging nicht um eine einfache, vollkommene Affirmation der Tradition, sondern um eine selektive Rekonstruktion derselben. Diese Bewegung zielte eher primär auf die Abschaffung alter, schlechter Gewohnheiten und war ihrer Substanz nach eine revolutionäre Bewegung, oder genauer, eine „*konterrevolutionäre*", mit dem Ziel, die Gesellschaft zu organisieren. Auf die Versuche der Rekonstruktion der Tradition, vor allem der so genannten „Bewegung für die Renaissance der chinesischen Kultur" in Taiwan im Antagonismus zur „Kulturrevolution" im kommunistischen Festlandchina, kommen wir in 3.5. noch zurück.

dort nie einen Staat gegeben, wie unterschiedlich man ihn auch immer definiert. Die Ureinwohner Taiwans befassten sich zwar schon mit der Agrarwirtschaft. Sie verharrten aber bei einer Art der Brandwirtschaft. Die Fischerei und die Jagd waren deshalb noch wichtige Komponenten ihres Lebensstils. Vor allem standen diese vielfach in engem Zusammenhang mit religiösen und militärischen Angelegenheiten. Die von den Ureinwohnern gebildeten Stammesgesellschaften differenzierten sich primär nach der Form der *Segmentation*. Manche entwickelten aber doch eine stratifizierte Differenzierung und gehörten zum Typ der *Häuptlingsgesellschaft*. Infolgedessen gab es in solchen Stammesgesellschaften bereits eine stabile politische Führungsstruktur und in manchen sogar die Erblichkeit der politischen Führung.[160] Aber jedenfalls waren noch nicht solche Institutionen entstanden, wie sie heute gewöhnlich als für den Staat charakteristisch gesehen werden, wie z. B. bürokratische Verwaltung, Steuer und Heereswesen.[161]

Andererseits war die Insel Taiwan den Chinesen zwar bekannt gewesen. Sie war aber vor der Qing-Zeit nicht in das Territorium des Reiches eingegliedert worden, obwohl chinesische Migranten schon zeitweilig nach Taiwan gewandert waren.[162] Folglich kam eine *staatliche Gewalt*, vor allem eine durch physische Gewalt unterstützte Verwaltung, in Taiwan erst dann auf, als Niederländer und Spanier in den 1620er Jahren dort Kolonien errichteten.[163] Es gab damals aber *keinen* Anlass, die ganze Insel Taiwan als eine *Einheit* im sozialen Sinne (statt im geographischen Sinne) zu bezeichnen, geschweige denn als einen Staat. Der Grund dafür lag einerseits darin, dass der Norden und der Süden der Insel jeweils von Spaniern und Niederländern besetzt wurden.[164] Andererseits kümmerten sich die Niederländer und Spanier im Sinne des Merkantilismus stärker um ihre *wirtschaftlichen Interessen*. Und die Chinesen, die erst infolge der Anwerbung durch diese Europäer in großer Menge nach Taiwan auswanderten und meist Angehörige der Unterschicht waren, hatten, wie erwähnt, keine Vorstellung vom modernen Staat. Trotz der Ausdifferenzierung eines Verwaltungsapparates gab es da keinen eigentümlichen Mechanismus für die Selbstbeobachtung, die Beobachtung zweiter Ordnung im politischen System. Auf der gesellschaftlichen Ebene herrschte die asymmetrische *Leitdifferenz Kolonist/Kolonisierter*, die einen ethnischen Unterschied voraussetzte. Das heißt: Die Gesellschaft differenzierte sich primär noch nach einer stratifikatorischen Form. Angesichts dessen wäre es wichtiger, zu identifizieren, auf welche Seite dieser Leitdifferenz ein Ereignis fiel, als zu bestimmen, zu welchem Funktionsbereich es gehörte. Um es deutlich zu sagen: Es gab noch *keinen Bedarf* für eine *Selbstbeschreibung* der Gesellschaft aus dem Gesichtspunkt ihres Funktionssystems.

Dann kamen auf Taiwan nacheinander zwei nach dem Muster der Gesellschaftsforma-

[160] Vgl. dazu Ying-Kuei Huang, 1993.
[161] Zu den „Kriterien" des Staates vgl. z. B. Wimmer, 1996, insb. S. 226ff.; Tilly, 1990, insb. 19ff..
[162] Siehe 2.6.1.
[163] Zum historischen Hintergrund vgl. Ming Shi, 1980.
[164] Aber die Spanier wurden schon 1642 von den Niederländern aus Taiwan vertrieben. Neunzehn Jahre später wurden die Niederländer selbst von den Chinesen aus Taiwan vertrieben.

tion des chinesischen bürokratischen Reiches gebildete Regime an die Macht, die Herrschaft des Hauses von Zheng Cheng-Kong und die Qing-Dynastie. In beiden Fällen gab es zwar eine auf das Verwaltungsamt bezogene Macht, mit der man identifizieren konnte, ob die vorhandene Kommunikation mit der Politik zu tun hatte.[165] Aber wie erwähnt, reichten für die Situation des traditionellen Reiches schon direkte und konkrete Bezeichnungen aus, z. B. die Regierung, der Kaiserhof und das Amt. Man brauchte weder die präzise *Unterscheidung von Politik und Staat*, noch eine abstrakte *Staats-Semantik*. Indem das politische System trotz beträchtlicher funktionaler Differenzierung als Herrschaftszentrum galt, wurde die *umfassende* und *funktional diffuse* Bedeutung der Ordnungsleistung durch Politik noch aufrechterhalten, obwohl die politische Macht und möglicherweise die Politik im Sinne der Herstellung kollektiv bindender Entscheidungen für die Gesellschaft sich schon mit der Ausdifferenzierung der Machtorganisation weitgehend im Staat und auf den Staat konzentrierten. Es bestand daneben auch kein dringender Bedarf, den Bezug auf die Einheit des politischen Systems zu *generalisieren* und zu *abstrahieren*, damit seine Operationen durch eine Formel der Selbstbeschreibung geleitet werden und verschiedenartige Folgerungen Anknüpfungen und Zusammenhalt finden konnten.

Vor allem machte die lokale, und zwar *periphere*, Position Taiwans im Rahmen des Einheitsreiches die Entstehung und Annahme der Idee, dass Taiwan selbst *auf eigenen Füßen* stehen und zu einer unabhängigen politischen Entität, einem Staat, werden konnte, schwierig, wenn nicht unmöglich. Am Falle des Regimes des Hauses Zheng ist das leicht zu sehen. General Zheng war ein Anhänger der Ming-Dynastie. Als die Mandschu im Krieg mit der Ming-Dynastie immer gewannen, entschloss er sich zur Überfahrt nach Taiwan und plante, von der Basis Taiwan her China wiederzuerobern. 1661 vertrieb er erfolgreich die Niederländer von dort. Dadurch entstand eine *zentrale* Macht auf Taiwan und zwar erstmals. Tatsächlich kontrollierte das Zheng-Haus aber *nicht* die *ganze Insel*, sondern nur den Südwesten, obwohl die erschlossenen Gebiete immer mehr erweitert wurden. Noch wichtiger war es aber, dass sein Ziel im Anschluss an die Vorstellung von der *Orthodoxie* darin lag, die Qing-Dynastie zu stürzen und dadurch die Macht der Ming-Dynastie zu *restaurieren* (反清復明, Fanqing-Fuming).[166] Wie früher führte die Situation der politischen Segmentierung nicht zum Versuch der Perpetuierung des *Status quo* und zur Konsolidierung eines institutionalisierten Staatensystems. Taiwan gewann erst in dem Zusammenhang, dass es als Basis für die gewünschte Reichsvereinigung hätte dienen können und in Zukunft wieder zum *Teil* des Reiches geworden wäre, Bedeutung, und nicht in einer Einheit in sich selbst und für sich

[165] Zu erwähnen ist eine wegen der peripheren Position Taiwans entstehende Entdifferenzierung, die darin bestand, dass das höchste Verwaltungsamt Taiwans, anders als auf dem Festland, in der Qing-Zeit gleichzeitig die Gerichtsbarkeit und die Kompetenz für Finanzen und Militär hatte. Siehe dazu Ming Shi, 1980, S. 123.

[166] Zur Biographie des Generals Zheng und der Situation Taiwans unter der Herrschaft des Zheng-Hauses vgl. Parris H. Chang, 1973; Goddard, 1985, Kap. 4.; Ming Shi, 1980, S. 99ff.. Mit dem Aufstieg des Nationalismus am Ende der Qing-Zeit in Festlandchina wurde er zu einer beliebten Figur unter anderen „Nationalhelden“. Dementsprechend wurde seine Biographie umgeschrieben und umgedeutet. Vgl. dazu Sung-chiao Shen, 1997, S. 20ff..

selbst. Nachdem Taiwan dann in der Qing-Zeit tatsächlich zum Teil des Reichsterritoriums geworden war, war die Idee der Staatlichkeit Taiwans nur noch schwieriger zu vertreten.

Ja, es dürfte sogar von Taiwan als einer von allen anderen abgrenzbaren *Einheit*, einem von seiner Umwelt unterschiedenen *Sozialsystem*, für beide Zeiten noch keine Rede sein. Der Ausdruck „Taiwan" bezeichnete zur Zeit des Regimewechsels eigentlich auch nur ein *begrenztes* Gebiet im Südwesten der Insel, die heutige Stadt Tainan (台南) samt ihrer Umgebung, abgesehen davon, dass er, falls notwendig, auch als allgemeine Bezeichnung für die ganze Insel benutzt wurde. Bevor wir auf die Situation Taiwans in der Qing-Zeit eingehen, wollen wir deshalb eine kurze Zwischenbetrachtung über den Ursprung der Bezeichnung „Taiwan" und die Veränderung ihrer Konnotation anstellen. In der traditionellen chinesischen Literatur wurde der Ursprung des Namens „Taiwan" oft mit der gewohnten Bezeichnung, die chinesische Piraten für das Gebiet unter ihrem Kommando auf dieser Insel gebrauchten, oder der Bezeichnung der von den Niederländern gebauten Stadt „Zeelandia" in Zusammenhang gebracht. Nach dem Ergebnis jüngerer Untersuchungen dürfte dieser Ausdruck aber in der Tat von einer Bezeichnung von Ureinwohnern für die *Fremden* und zwar die *auswärtigen Chinesen* herrühren. Diese Bezeichnung wurde von Chinesen phonetisch mit unterschiedlichen chinesischen Zeichen transkribiert, und es entwickelte sich erst später eine einheitliche Form der Transkription. Zugleich kam es zu einer wichtigen Wende, und zwar aufgrund eines Missverständnisses. Die Bezeichnung für die Chinesen selbst wurde also von ihnen falsch als *Ortsname* verstanden, mit dem die Ureinwohner den Ort, an dem jene gerade angekommenen waren, bezeichnet hätten. Dieses Verständnis und dieser „Ortsname" wurden dann tradiert, obwohl die Niederländer und das Zheng-Haus jeweils eine neue Benennung, Zeelandia resp. Anping (安平), als Ersatz dafür verwandt hatten.[167] Seitdem stand dieser Name für einen den Chinesen zunächst bekannten Ort auch als Bezeichnung für die ganze Insel zur Verfügung. Die Bezeichnung „Taiwan" wurde z. B. in der Qing-Zeit immer dem Ausdruck des *höchsten Verwaltungsbezirkes* auf dieser Insel vorangestellt, der zuerst eine Präfektur (府, Fu**) war, in den 1720er Jahren, nach der ersten massiven Rebellion von Zhu Yi-Gui (朱一貴), als Dao (道) und schließlich 1885 aufgrund einer Anregung durch einen Angriff von Franzosen offiziell zur Provinz (省, Sheng*) erhöht wurde. Der Ausdruck „Taiwan" bezeichnete aber zugleich immer einen Kreis (縣, Xian) unter den anderen, der dem mit diesem Namen ursprünglich bezeichneten südlichen Gebiet entsprach, aber seit 1887 die Mitte der Insel, das heutige Taizhong (台中), bedeutete.[168]

---

[167] Vgl. dazu Ino, 1985, S. 78ff.; Ming Shi, 1980, S. 32f.. Angeblich gefiel der Name „Taiwan" dem Zheng-Hause nicht, weil er auf Holo ähnlich wie „Begräbnis" klang. Die Möglichkeit, dass dies eine Unterschiebung von Verfassern der Geschichtswerke aus der Qing-Zeit war, ist aber nicht auszuschließen. Der Name „Anping", der die Bedeutung der Sicherheit hatte, sowie die sein ganzes Territorium bezeichnenden Ausdrücke „Dongdu" (東都) bzw. „Dongning" (東寧), die jeweils die Hauptstadt und den Frieden im Osten bedeuteten, zeigten eher eine große Sorge um das Überleben des Zheng-Hauses und seine Antizipation der Rückkehr nach Festlandchina.

[168] Siehe Ming Shi, 1980, S. 120ff..

In Anbetracht der oben erwähnten Einrichtung der Verwaltungsämter scheint Taiwan in der Qing-Zeit sowohl auf der gesellschaftsstrukturellen, als auch auf der semantischen Ebene als eine Einheit qualifiziert worden zu sein. Es lohnt sich aber zu bezweifeln, ob diese von oben nach unten gerichtete Perspektive der Zentralregierung in Festlandchina der wirklichen Situation entsprach. Unter dem Blickwinkel des *Anschlusses von Kommunikationen* betrachtet, wurde Taiwan eher wegen seiner geographischen Lage, der Unterentwicklung der Verkehrsverbindungen und der Kommunikationstechnik sowie der passiven Mentalität der Qing-Dynastie strukturell in einige relativ *isolierte* Zonen mit eigenen Zentren eingeteilt.[169] Z. B. musste man den Reis per Schiff *über* Häfen auf der Gegenseite der Taiwan-Straße, hauptsächlich Xiamen (廈門) und Huzhou (福州) in der Provinz Fujian, nach der heutigen Stadt Taipei (台北) im Norden der Insel transportieren, als es dort an Reis fehlte und man im Süden verfügbaren Reis von Tainan nach Taipei schicken wollte. Mit anderen Worten: Die Kommunikationen in den unterschiedlichen Zonen verbanden sich, auch wenn sie von gleicher Art waren, *nicht* miteinander und bildeten daher keine Einheit, kein von seiner Umwelt unterschiedenes System, sondern sie betteten sich aufgrund *bestehender Beziehungen mit Festlandchina* jeweils erst in größere Netzwerke gleichartiger Kommunikationen ein.

Trotz der nützlichen Bedingung, die in der deutlichen territorialen Abgrenzung der Insel bestand, behinderte die *Migration* auch die Entwicklung des ganzen Taiwan zu einer Einheit *sui generis*. Seitdem die Chinesen nach Taiwan wanderten, gab es eine starke Kohäsion unter den Menschen mit gleichen Herkunftsorten in Festlandchina. Sie beruhte sowohl auf den *realen Bedürfnissen* nach gegenseitiger Hilfe bei der Erschließung, der Überwindung von Not und der Selbstverteidigung als auch auf einem *Gefühl der Zusammengehörigkeit*, das sich aus der gleichen Sprache, dem Glauben an die gleichen Götter, ähnlichen Lebensgewohnheiten oder persönlichen Beziehungen ergab, und wurde vor allem durch häufige *Zusammenstöße* mit Personengruppen anderer Herkunft verfestigt. Dadurch entstanden mannigfaltige Unterscheidungen, die den ethnischen Gruppen verschiedener Ebenen entsprachen, wie z. B. Han/Fan (漢/番), Holo/Hakka (閩/客), Zhang/Quan (漳/泉), Tongan/Anxi (同安/安溪).[170] Ein Zusammenschluss zu einer größeren, über die bestehende „ethnische" Grenze hinausgehenden Gruppe war nicht nur unnötig, sondern eigentlich auch unvorstellbar. Gegen 1850 kam es zwar zu einer Transformation von der sich nur mit Festlandchina identifizierenden Grenzgesellschaft zu einer primär an der lokalen Identität orientierten *„einheimischen Gesellschaft"*.[171] Aber dadurch wurde die Gewohnheit, die persönliche Solidarität hoch zu schätzen und die Grenze der Personengruppen aufgrund der Region und der Abstammung zu ziehen, nicht abgeschafft. Nur wurden die Kriterien dafür von Festlandchina nach Taiwan *verschoben*. Allein dies reichte nicht aus, zu einer imaginierten Gemeinschaft „Taiwan" zu führen. Ein

---

[169] Vgl. z. B. Bao-Cun Dai, 1996, insb. S. 427f.; Jiong-Ren Jian, 1997, S. 135; Mi-Cha Wu et al., 1993, S. 39ff.. Auch an der späteren, uneinigen und unkoordinierten Widerstandsbewegung der „Republik Taiwan" ist dies noch zu erkennen. Siehe unten.

[170] Vgl. dazu 2.6.2., Anm. 585, und 3.5.1.

[171] Vgl. dazu 2.6.1., und 4.1.6.

Einheitsgefühl unter allen chinesischen Bewohnern Taiwans kam nicht zustande. Auf der Insel bezeichnete man sich selbst z. B. entweder nach der Ethnizität als Hakka oder nach dem lokalen Wohnort als Tainaner, aber noch selten als Taiwaner, weil man selten einem entsprechenden „Anderen" auf dieser Ebene begegnete und eine solche Bezeichnung nicht brauchte.[172]

Ferner blieben die *asymmetrischen* Differenzen mit substanziellen Folgen, wie z. B. Beamter/Untertan, Gentry/Volk und Stadt/Land, in dieser Zeit noch wichtiger als die funktionale Differenzierung, die sich zwar an der funktionalen Ungleichheit orientierte, aber zugleich eine *universale* Zuständigkeit beanspruchte. Es gab einen unübersehbaren Zusammenhang zwischen der persönlichen sozialen Position und der Zugänglichkeit des Funktionssystems. Die Teilsysteme bildeten sich noch nicht rein durch den selbstreferentiellen Anschluss der auf je eine bestimmte Funktion bezogenen Kommunikationen. Die gesamtgesellschaftliche Entwicklung war also auch ungünstig für die Ausdifferenzierung von Taiwan als einem Sozialsystem mit deutlicher Grenze im sozialen Sinne. Im Hinblick auf den politischen Bereich konnte die Qing-Regierung das *Monopol der Gewalt* und eine *direkte Herrschaft* auch nicht erreichen, nachdem Taiwan offiziell als Provinz eingerichtet und eine modernisierende Reform dort durchgeführt worden war. Zwischen der Regierung und dem einfachen Volk gab es nach wie vor eine Schicht von Vermittlern: „Despoten" bzw. Gentry.[173] Das traf insbesondere für die Epoche der Grenzgesellschaft zu. Aus diesem Blickwinkel könnte man im Anschluss an Giddens ohne zu zögern sagen, dass ein moderner Staat in dieser Zeit noch nicht gebildet wurde.[174] Die politischen Kommunikationen vernetzten sich noch nicht zu einem operativ *geschlossenen* System. Dementsprechend gab es auch keine starken Anregungen für die Selbstbeschreibung des politischen Systems als Staat. Unter der Herrschaft der Qing-

[172] Es ist zwar selbstverständlich, dass die Bewohner Taiwans in Festlandchina u. U. Taiwaner genannt wurden und sich selbst so bezeichnen konnten, wenn sie Menschen aus anderen Provinzen begegneten bzw. sich selbst vorstellten. Aber es ist vielleicht wahrscheinlicher, dass sie die Herkunft ihrer Vorfahren in Festlandchina in dieser Situation angaben. Daneben ist zwar in Dokumenten aus der Qing-Zeit auch der Ausdruck „Tairen" (台人) zu finden. Siehe z. B. Ino, 1985, S. 523. Aber diese Anredeform war unter den Einwohnern in Taiwan vermutlich nicht verbreitet. Die Unterscheidungen Holo/Hakka, Zhang/Quan, Tainan/Taipei usw. wurden hingegen beliebter. Zumindest scheint der Ausdruck „Tairen" inselweit gewöhnlich nicht gebraucht worden zu sein und bezeichnete eigentlich nur die Chinesen, nicht alle Einwohner Taiwans. Es bedarf jedoch noch einer umfassenden Untersuchung, um die damaligen konkreten Verhältnisse genauer zu ermitteln.

[173] Vgl. dazu Chih-Chieh Tang, 1990; Yan-Hui Dai, 1992; Meskill, 1979, insb. Kap. 6, 12, 15. Mächtige Zünfte konnten sogar selbst Waren mit Steuern belegen. Siehe z. B. das ökonomische Institut der Taiwan-Bank, 1961, S. 12f., 17, 35.

[174] Vgl. Giddens, 1985, S. 17ff., 187ff.. Wir wollen der folgenden These von Giddens, a. a. O., 17, aber nicht folgen: „All states involve the reflexive monitoring of aspects of the reproduction of the social systems subject to their rule." Wir betrachten also die *Penetration* der administrativen Macht ins tägliche Leben und die Prägung der *nationalen Identität*, welche mit der Entwicklung der Kommunikationsmedien zusammenhängt, zwar als wichtige Faktoren für die Bildung des modernen Staates. Aber für uns befindet sich der Staat weder über der Gesellschaft noch außerhalb derselben und der wesentliche Unterschied zwischen dem vormodernen und dem modernen Staat ist auch weniger auf der Ebene elaborierter Institutionen als auf der gesellschaftsstrukturellen Ebene gegeben, er liegt nämlich in der Bedeutung des Staates für den Aufbau der Gesamtgesellschaft. Vgl. dazu Wimmer, 1996, S. 289ff..

Dynastie kam es zwar mehrmals zur *Rebellion.* Aber sie wurde entweder im Namen der „Restauration der Ming-Dynastie" initiiert oder man versuchte mit ihr, eine neue Dynastie bzw. einen neuen Kaiserhof zu bilden,[175] und entwickelte keine neue Auffassung über die Machtorganisation. Das politische System im Allgemeinen und der Staat im Besonderen wurden nach wie vor nicht thematisiert.

Historisch gesehen, war dann die Gründung der „Republik Taiwan" (台灣民主國, Tai-wan-Minzhu-Guo) im Jahr 1895 der erste Versuch, Taiwan als einen Staat zu *bilden* und zu *bezeichnen.*[176] Nachdem die Qing-Dynastie wegen der Niederlage im Chinesisch-Japanischen Krieg einen Vertrag mit Japan geschlossen hatte, in dem sie Taiwan als Kolonie an Japan abtrat, bildeten die Einwohner in Taiwan die „Republik Taiwan", um ihren Willen, die kommende Herrschaft Japans abzulehnen, kundzutun und zum *Widerstand* dagegen aufzurufen. Sie bezeichneten Taiwan mit der damals für die meisten Chinesen noch ungewöhnlichen Rhetorik „Minguo" (民國) oder „Minzhu-Guo" (民主國)[177] und hofften, dass Taiwan selbst als ein selbständiger, demokratischer Staat gelten konnte. Zugleich wurde der „*Ex*"-Gouverneur der Qing-Dynastie, Tang Jin-Song (唐景崧), zum Präsidenten „gewählt". An der offiziellen Erklärung der Republik Taiwan ist aber deutlich zu erkennen, dass sie sich als ihr Ziel keine ewige Abspaltung von China setzte, also *nicht* einen wirklich unabhängigen, souveränen Staat zu begründen versuchte.[178] Sie war nur ein Mittel, um zu vermeiden, dass Taiwan zur japanischen Kolonie wurde. Falls Japan deswegen auf die Besetzung Taiwans verzichtete, wollte sie

---

[175] Vgl. dazu Ino, 1985, S. 437ff.. Dass der religiöse Glaube oder das Wunder oft eine Rolle bei einer solchen Rebellion spielten, zeigt auch eine operative Koppelung und eine ungenügende Differenzierung zwischen der Politik und der Religion. Siehe ebenda, S. 506ff..

[176] Zur Geschichte der Republik Taiwan siehe Goddard, 1985, Kap. 8; Kaminski, 1971, S. 184ff.; Lamley, 1968; ders., 1973; Mi-Cha Wu, 1994, Kap. 1. Noch zu erwähnen ist die mir leider nicht zugängliche Monographie von Xiu-Zheng Huang, 1992.

[177] Mit dieser Rhetorik war die Republik, die heute üblicherweise als „Gonghe" (共和) übersetzt wird, gemeint, obwohl der Ausdruck „Minzhu" (民主) eher die chinesische Übersetzung für Demokratie war und ist. Die von den Zeitgenossen selbst verwendeten offiziellen englischen Namen waren jeweils „The Republic of Formosa" in Taipei und „Taiwan Republic" bzw. „Formosan Republic" in Tainan. Siehe Mi-Cha Wu, 1994, S. 37, Anm. 2. Die Idee, eine Republik zu bilden, schloss natürlich an die europäische Erfahrung an und war vermutlich ein Vorschlag eines der Amtsgehilfen von Tang, der als Diplomat in Frankreich gearbeitet hatte. Vgl. Ino, 1991a, S. 471; Zhao-Tang Huang, 1989, S. 52; Lamley, 1968, S. 751; ders., 1973, S. 268f.. Selbst im modernen Europa trat die Demokratie, die nach Aristoteles eine Verfallsform ist, erst spät an die Stelle der Republik als beliebte Rhetorik. Vgl. Wimmer, 1996, S. 429ff.. Sowohl die Republik als auch die Demokratie wurden zunächst von den Chinesen hauptsächlich nur als die Etablierung des Parlaments verstanden und hingen nicht unbedingt mit der Repräsentation bzw. universalen Wahl zusammen. Die konstitutionelle Bewegung in China hat erst 1898 begonnen. Siehe dazu Fairbank, 1994, S. 244ff.; Franke, 1974, S. 668f.; Spence, 1995, S. 305ff..

[178] In offiziellen Erlassen benutzte Tang z. B. meist die Ausdrücke „Selbständigkeit" (自立, Zili) bzw. „Selbstverwaltung" (自治, Zizhi) an Stelle von „Unabhängigkeit" (獨立, Duli) und Demokratie, um möglichst den Unmut der Qing-Dynastie zu vermeiden. Daneben kündigte er als Namen seiner Regierungszeit auch „Yongqing" (永清), also: „Immer für Qing", an, um seine Loyalität zur Qing-Dynastie herauszustellen. Man kann sich gut vorstellen, dass die Einstellung der Qing-Dynastie zur Gründung der Republik Taiwan sehr ambivalent war. Die Qing-Dynastie freute sich zwar insgeheim auf die Rückgabe Taiwans, wagte aber nicht, offen diese Aktion zu unterstützen, und hatte eigentlich auch Angst vor der Ungewissheit ihrer Entwicklung. Vgl. Ino, 1991a, S. 470ff.; Zhao-Tang Huang, 1989, S. 52f.; Lamley, 1968, S. 750ff.; ders., 1973, S. 273ff.; Ming Shi, 1980, S. 248ff.; Kaminski, 1971, S. 186; Mi-Cha Wu, 1994, Kap 1.

sich auflösen und wieder zum Teil Chinas werden. Nach heutigen Untersuchungen war sie nicht das Produkt der Initiative einer Mehrzahl der Einwohner Taiwans, sondern im Grunde nur ein von einigen Angehörigen der einheimischen *Gentry* und einzelnen *Beamten* der Qing-Dynastie gefördertes „*diplomatisches Design*", mit dem die neu gegründete Republik im Namen des *Selbstschutzes* den Japanern widerstehen, die chinesische Regierung dadurch nicht in Mitleidenschaft ziehen, direkt mit anderen, mächtigen Staaten umgehen und deren *Intervention* erwarten konnte, damit die Abtretung Taiwans – analog dem Falle der Halbinsel Liaodong (遼東) – nicht zustande käme. Es gab zwar überall starken Widerstand gegen Japan, und manche Taiwaner hängten auch deutlich die Flagge der Republik Taiwan heraus, sogar noch 1897, als diese sich schon lange in Nichts aufgelöst hatte. Aber dies waren eher *spontane* Demonstrationen von Widerstand einzelner Einwohner gegen die ähnlich eindringenden Banditen angesehenen *Fremden*, denn ein von der Republik Taiwan organisierter Widerstand. Die meisten ihrer Führer in Taipei flohen eigentlich bereits vor oder bald nach der Landung japanischer Truppen in Nordtaiwan nach Festlandchina. Allerdings war die Republik Taiwan ein Symbol des Widerstands gegen Japan und wurde deshalb durch Einwohner in ihrem spontanen Widerstand in Anspruch genommen.[179]

Angesichts dessen müssen wir zu dem Schluss kommen, dass die Semantik „Republik" in Anlehnung an den damals in Festlandchina schon nicht mehr aufzuhaltenden Trend, vom Westen zu lernen, einfach „kreativ" übernommen und auf aktuelle Erfordernisse Taiwans gerichtet wurde, wobei es noch *keine* ihr entsprechenden, *strukturellen Bedingungen* gab. Die Befürworter der Gründung der Republik Taiwan dachten nur an die Vorteile der Republik als unabhängiger souveräner Staat im Umgang mit anderen Staaten, zogen aber das hinter der Semantik „Republik" stehende ganze System von Ideen einschließlich des Völkerrechtes und die sie unterstützenden realen Bedingungen, z. B. die Herausbildung der Staatsbürger und eines Einheitsbewusstseins unter diesen, nicht ernsthaft in Betracht. Weder das den meisten Einwohnern Taiwans noch unbekannte Ideal der „Demokratie" noch der leere, nominelle „Staat" der Republik Taiwan, sowie die Differenz Taiwan/Japan, sondern die *traditionelle ethnozentrische Unterscheidung* Chinesen/Japaner (Barbaren) erregte den Widerstand von Einwohnern Taiwans gegen Japan. Nicht zu vernachlässigen ist aber, dass unterschiedliche ethnische Gruppen, zwischen denen es früher zu heftigen bewaffneten Zusammenstößen gekommen war, nun im Widerstand gegen Japan zusammenarbeiteten. Eine *höhere, gemeinsame Identität* war also im Entstehen begriffen, obwohl sowohl die politischen als auch die allgemeinen gesellschaftlichen Strukturen einstweilen noch unverändert blieben. Außerdem affirmierte die Episode der Republik Taiwan erstmals auf der semantischen Ebene die *Qualifikation* von Taiwan als Staat. Das versprach die spätere weitere Entwicklung zur Behauptung

[179] Siehe Harrell, 1990; Zhao-Tang Huang, 1989, S. 55ff.; Lamley, 1968, S. 754ff.; ders., 1973, S,. 280ff.; Ming Shi, 1980, S. 253ff.. Es ist außerdem zu erwähnen, dass es bezüglich der Ankunft der Japaner unterschiedliche Reaktionsweisen und sogar eine gewisse Spaltung zwischen den Angehörigen der Gentry mit verschiedenen Positionen gab, wie Harrell, a. a. O., S. 122, andeutet. Aber das Niveau ihrer konzertierten Aktion darf nicht übertrieben werden.

der Staatlichkeit Taiwans, zur Anregung der Selbstbeobachtung des politischen Systems.

Unter der japanischen Herrschaft wurde dann ein *moderner Staatsapparat* in Taiwan gebildet. Das setzte Japans Modernisierung voraus, deren Erörterung hier unmöglich ist. Es reicht für unseren Zweck, vom Gesichtspunkt der Innovation von Verbreitungs- und Erfolgsmedien ausgehend,[180] die folgenden, dadurch entstehenden gesellschaftlichen Veränderungen in Taiwan, die meist dem japanischen Modernisierungsmodell folgten, zu erwähnen: die Monopolisierung der Ausübung von physischer Gewalt durch den Staat; die Penetration seiner administrativen Macht in alle Lebensbereiche; die Modernisierung von Kommunikationstechnik und Verkehrsmitteln und die dadurch ermöglichte Entstehung der Öffentlichkeit; sowie die Vereinheitlichung des Geldes und der ganzen Insel Taiwan zu einem Marktkreis. Diese Veränderungen, die gewissermaßen Nebenprodukte der Bildung des modernen Staates als Machtorganisation durch eine fremde Kolonialherrschaft und nicht das Resultat endogener Entwicklung waren, trugen dann zur weiteren *funktionalen Differenzierung* im Allgemeinen und zur Entstehung des institutionalisierten *Mechanismus der Beobachtung zweiter Ordnung* in Funktionssystemen im Besonderen bei. Das ermöglichte nicht nur die Entstehung der Staats-Semantik, sondern ließ sie auch zu einem Desiderat werden.

Nach der Etablierung der japanischen Verwaltungsmacht in Taiwan trat das moderne politische Konzept des *Territoriums* an die Stelle der eher kulturell gefärbten Differenz *Reich der Mitte/unzivilisiertes Land außerhalb des Reiches* (化外之地, Huawaizhidi).[181] Die territoriale Grenzziehung richtete sich nun nur auf die eindeutige politische Faktizität, d. h., sie hing mit der Frage zusammen, ob die Regierung dort eine tatsächliche, direkte Herrschaft ausübte, und wurde nicht mehr durch das unklare kulturelle Kriterium, ob die chinesische Kultur dort akzeptiert wurde, gestört. Nicht nur wurde ganz Taiwan auf der territorialen Grundlage als eine politische Einheit behandelt, sondern auch jene *Ureinwohner*, welche im Gebirge wohnten und früher gar nicht als Untertanen des Reiches betrachtet worden waren, wurden

[180] Zur Unterscheidung von Verbreitungsmedien und Erfolgsmedien vgl. Luhmann, 1997, S. 202ff.. Kurz gesagt, sprechen wir dann, wenn es um die Reichweite sozialer Redundanz geht, von Verbreitungsmedien. Sie bestimmen und erweitern den *Emfängerkreis* einer Kommunikation. Zu ihr werden z. B. die Schrift und die elektronischen Medien gezählt. Dagegen bedeuten Erfolgsmedien die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, z. B. die Macht oder das Geld, welche die *Chance der Annahme* von Kommunikationen erhöhen.

[181] Die Qing-Dynastie behauptete zwar ein „Hoheitsrecht" über Taiwan, betrachtete dieses Gebiet aber nur als einen „Schutzzaun", nahm es also nicht als ihr echtes Territorium ernst und war gewissermaßen jederzeit dazu bereit, ihre Herrschaft über Taiwan aufzugeben. Als die japanische Regierung von ihr Rechenschaft über die Ermordung von Einwohnern Okinawas im Jahre 1871 in Südtaiwan forderte, fertigte sie die japanischen Diplomaten noch mit der Ausrede ab, dass es sich um eine Tat von Barbaren, welche für die Belehrung des Reiches nie erreichbar gewesen und deshalb nicht seine Untertanen seien, gehe und mit ihm nichts zu tun hätte. Als die Japaner 1874 unter dieser Voraussetzung eine Strafexpedition nach Taiwan unternahmen, ging die Qing-Regierung von ihrer früheren Verlautbarung ab und behauptete, dass die von nichtzivilisierten Barbaren bewohnten Gebiete auch Reichsterritorium seien. Erst danach setzte sie das Verbot der Landerschließung durch chinesische Einwanderer in diesen Gebieten außer Kraft, unterstützte die Kultivierung aktiv mit Gewaltanwendung und gab die Politik der Erziehung im Umgang mit jenen Barbaren auf. Vgl. Ino, 1991a, S. 77ff., 211ff.; Chih-Ming Ka, 2001; Yung-ho Ts'ao, 1995, S. 484ff.; Mi-Cha Wu, 1994, Kap. 7 & 8; und 2.6.1.

jetzt als *Bürger* Taiwans inkludiert. Die Vorstellung von homogenen Staatsbürgern, die der direkten Herrschaft des modernen Staates entsprachen, ersetzte also diejenige von Untertanen.

Daneben kam die Semantik „*Taiwaner*" (台灣人) auf. Gegenüber den Japanern (oder: Binnenländern, 內地人) wurden die ehemaligen Einwohner Taiwans, abgesehen von den Ureinwohnern im Gebirge, Taiwaner (oder: einheimisches Inselvolk, 本島人, und hinter deren Rücken sogar: Sklaven der Qing-Dynastie, 清國奴) genannt, und dieser Begriff wurde als ein offizieller, rechtlicher und politischer Status konstruiert.[182] Während die Kolonialregierung sich einerseits unaufhörlich um eine gewisse *Assimilierung* bemühte,[183] wurde andererseits eine *Diskriminierungspolitik* gegenüber den Taiwanern verfolgt. Das mit der Differenz Kolonialisten/Kolonisierte konvergente ethnische Unterscheidungsschema, Japaner/Taiwaner, war immerhin dominant und stützte eine politische Stratifikation. Die durch das Polizeisystem erreichte Penetration durch die Verwaltungsmacht Japans reichte so weit, dass alle Lebensbereiche nun durch den Staat geregelt wurden.[184] Aus diesem Grunde stieß jeder *im täglichen Leben* ständig auf die Differenz Japaner/Taiwaner. Eine solch häufige Konfrontation mit dem Japaner als „Anderem", der nicht nur zur anderen Ethnie gehörte, sondern eine umfassende Überlegenheit hatte, ermöglichte dann einerseits eine *Transformation* der früher an der Herkunft orientierten ethnischen Unterscheidungen unter den chinesischen Einwohnern Taiwans zu internen, sekundären Widersprüchen und andererseits die Entwicklung einer *quasi-nationalen Identität* der „Taiwaner" bezüglich der chinesischen Einwohner in Taiwan.

Zur Abnahme der Bedeutsamkeit der früheren ethnischen Gruppen innerhalb der chinesischen Bevölkerung und zur Entstehung eines Gefühls der Zusammengehörigkeit als Taiwaner trug auch die *Modernisierung* bei, die sich im Falle Taiwans mit der Bildung des modernen Staates verband. Dass die Entwicklung der effizienten, direkten Herrschaft des modernen Staates die Notwendigkeit selbstverteidigender Vergesellschaftung stark reduzierte und deshalb die Bedeutung der ethnischen Gruppen verringerte, liegt auf der Hand. Mit der Überwindung von Faktoren, die der Herausbildung eines Einheitsgefühls entgegenstanden, wurde

---

[182] Anders als in der Qing-Zeit wurden diejenigen Ureinwohner, welche in flachen Gegenden wohnten, nun nach den Gebräuchen von Japanern auch in die Kategorie „Taiwaner" einbezogen, obwohl dieser Ausdruck unter den chinesischen Einwohnern wahrscheinlich wie früher nur sie selbst meinte, aber natürlich die Mischlinge, vor allem die nach dem patrilinearen Prinzip ohnehin als Chinesen angesehenen Mischlinge einschloss. Die Ureinwohner, die im Gebirge wohnten, wurden von den Japanern als Gaosha-Zu (高砂族) bezeichnet. Diese Ureinwohner und die Japaner gehörten, auch wenn sie auf Taiwan wohnten, nie zu den Taiwanern. Vgl. Jiong-Ren Jian, 1997, S. 136ff.; Wakabayashi, 1994, S. 50; Mi-Cha Wu et al., 1993, S. 39ff., 60ff.. Zum politischen und rechtlichen Status der Taiwaner vgl. Jing-Jia Huang, 1960, S. 49ff.. Zur Evolution der Bedeutung des Ausdruckes „Taiwaner" vgl. ferner 3.5.2.

[183] Vg. dazu Pei-feng Chen, 2001; Wan-Yao Chou, 1991; dies., 1999; und 3.5.2.

[184] Wir nennen hier nur ein einfaches Beispiel. Nach der chinesischen Tradition gehörte der Handel zu den privaten Angelegenheiten. Wenn es dabei zu Konflikten kam, konnte zwar auch eine Klage beim Amt erhoben werden. Aber es gab keine bestimmten, diesbezüglichen vorbeugenden Regelungen. Unter der japanischen Herrschaft wurde dies geändert. Obwohl die japanische Kolonialregierung die so genannten alten taiwanesischen Konventionen unberührt ließ, fiel der Handel nun unter die Regelungen des staatlich vorgeschriebenen Rechtes. Zur umfassenden Kompetenz der Polizei in der japanischen Kolonialzeit siehe 2.6.2., Anm. 597.

Taiwan vor allem zugleich vermöge der Wirkungen der Modernisierung in vieler Hinsicht zu einer *Einheit* integriert.[185] Durch den Aufbau der Infrastruktur, wie z. B. Autostraßen und Eisenbahn, wurde die Situation der früheren geographischen Isolation überwunden.[186] Parallel dazu entstand in den 1920er Jahren ein inselweiter, *eigener Marktkreis*. Die wirtschaftlichen Tätigkeiten in Taiwan vernetzten sich nicht nur zu einer Einheit, sondern wurden auch mit der Veränderung der gesellschaftlichen Situation allmählich von der Verflechtung mit Netzwerken in Festlandchina losgelöst und neu in die von Japanern geleiteten Marktkreise eingebettet. Der vorher belebte Handel mit Südostchina ging zurück und wurde während des Zweiten Weltkrieges sogar abgebrochen. Dagegen nahm der Handel mit Nordostchina, dem so genannten „Mandschukuo" (Land der Mandschu) mit einem im Jahre 1932 wieder installierten Qing-Kaiser als Marionette, zu.[187] Im Interesse der Kolonialherrschaft wurde Taiwan auch als eine vom Binnenland Japans unterschiedene, *besondere „Rechtszone"* behandelt.[188] Offensichtlich trug das alles dazu bei, dass sich in Taiwan ein Sozialsystem mit eigener Grenze entwickelte.

Außerdem wurde im Jahre 1896, also sofort nach der Besetzung durch die Japaner, die erste Zeitung gegründet, und 1926 wurde die erste Rundfunkanstalt eingerichtet. Es gab sogar eine offizielle Vorschrift, dass die politischen Maßnahmen der Kolonialregierung in bestimmten Zeitungen für die Öffentlichkeit von Beamten dargelegt werden mussten. Schon 1905 gab es 4 Tageszeitungen, und die gesamte Auflagenhöhe erreichte die Anzahl von 5.993.000 Exemplaren.[189] Abgesehen davon, dass die Massenmedien eine große Leistung von Propagation, Herrschaftssicherung und Mobilisierung etc. für die Kolonialregierung vollbrachten, waren sie hauptsächlich ein institutionalisierter *Mechanismus gesellschaftlicher Selbstbeobachtung*, der mit Hilfe der Beobachtung zweiter Ordnung ständig Irritationen und dadurch Anschlussmöglichkeiten im Gesellschaftssystem erzeugte.[190] Auf dieser Grundlage entstand zugleich die *Öffentlichkeit*, die eine eigene Innenumwelt für das politische System schuf, auf die es seine Aufmerksamkeit richtete, um die direkte Beobachtung seiner Außenumwelt zu ersetzen.[191] Dadurch wurde nicht nur die Eigenkomplexität des politischen Systems gesteigert, sondern es wurde auch der Anlass geschaffen, das politische System als *„Staat"* zu beschreiben. Darauf kommen wir in 3.5. noch zurück.

---

[185] Vgl. dazu Jiong-Ren Jian, 1997, S. 139ff.; Wakabayashi, 1994, S. 53ff.; Mi-Cha Wu et al., 1993, S. 40ff..

[186] Die Eisenbahn von Keelung bis Kaohsiung, welche die westliche Küste der Insel durchzog, wurde 1908 vollendet. Zum Aufbau der Autostraßen und der Eisenbahn vgl. Ishutsu, 1977, S. 120ff..

[187] Vgl. dazu z. B. Jiong-Ren Jian, 1997, S. 141ff.; Man-Houng Lin, 1995.

[188] Vgl. Tay-sheng Wang, 1992; ders., 1995, S. 12f.. Am Anfang betrieb Japans Regierung eine spezielle koloniale Gesetzgebungspolitik. Aber seit 1919 wurde der so genannte „Extensionismus der Gesetze des Binnenlandes" verfolgt und in diesem Jahre wurde der erste Zivilgouverneur Taiwans ernannt. Trotzdem wurden die Gesetze des Binnenlandes nicht ohne Weiteres in Taiwan angewandt. Es bedurfte dazu noch der Zustimmung des Gouverneurs.

[189] 1934 betrug die Bevölkerung Taiwans erst 5,194,980. Zu relevanten Daten vgl. Ishutsu, 1977, S. 8, 79ff., 101.

[190] Vgl. dazu Luhmann, 1996, Kap. 13.

[191] Vgl. dazu Luhmann, 1971, Kap. 1; ders., 1992, S. 121f.; ders., 1996, Kap. 14. Auf das Thema der Öffentlichkeit kommen wir noch in 3.3. zurück.

### 3.2. Die Macht

Wie in 3.1.1. erwähnt, bildete Macht, die „gewollte Fähigkeit eines Menschen zur Determination von Handlungen anderer Menschen", den Fokus politischer Sorge im Westen. Aber selbst bezüglich der Befehl und Herrschaft hervorhebenden westlichen Tradition ist die konventionelle Weise, Macht vom Gesichtspunkt der *Verhaltenskausalität* einfacher Entsprechung zwischen Befehlen und Gehorchen zu begreifen, angesichts des heutigen Wissensstandes zum Begriff der Macht (z. B. Foucault und so genannten „Subaltern Studies" zufolge) zu eng und daher problematisch. Um Macht als solche zu begreifen und die eng mit Erziehung und Autorität zusammenhängende Machtausübung in China auch analysieren zu können, verstehen wir Macht statt dessen im Anschluss an Luhmann aus dem Blickwinkel der *Selektivität* als symbolisch generalisiertes *Kommunikationsmedium.*[192] Mit ihrer Hilfe kann Alter durch eigenes Handeln ein Handeln Egos als des Empfängers auswählen. Aber es gibt *nie nur eine einzige* Handlungsoption auf *beiden* Seiten. Danach ist sie kein bestimmtes physisches Ding, das man besitzen kann, und besonders von *Zwang* zu unterscheiden, denn Zwang bedeutet eher Verzicht darauf, die Selektivität des Partners zu steuern.

Aus dieser Perspektive ist Macht „zunächst gesellschaftlich diffus verteilt und, auch wenn man nur an Drohung mit negativen Sanktionen denkt, schwer zu zentrieren."[193] Folglich müssen wir den politischen Machtgebrauch weiter von anderen Formen sozialer Pression und stillschweigender Rücksichtnahme unterscheiden. Mit der politischen Macht ist die in der äquifinalen Evolution zum Staat entstehende, *auf Ämter bezogene* Macht gemeint. In Bezug auf den Staat spricht man gerne von der Konzentration der Macht und glaubt, dass sie über den symbiotischen Mechanismus *physischer Gewalt* zu erreichen sei. Es ist aber zu beachten, dass es bei dieser Konzentration, die zugleich die Politisierung der Macht bedeutet, „nicht um die Gewaltakte selbst geht, sondern um ihre symbolische Präsenz". Diese Konzentration ist also „nur in der Form der Konzentration der Entscheidung über den Einsatz physischer Gewalt möglich". Und auch nach der Ausdifferenzierung des Staates als Machtorganisation bleibt Macht noch der Fokus politischer Operationen. In diesem Abschnitt treten die Machtausübung und die Machtstruktur im traditionellen China und ihre Wirkung im modernen Taiwan in den Vordergrund. Zuerst werden die Eigenschaften der Macht im traditionellen China und ihr Zusammenhang mit der symbolischen und der moralischen Politik diskutiert. Es wird dann versucht, die Binnendifferenzierung des politischen Systems anhand der Gewaltenteilung und des Machtkonfliktes zwischen Kaisertum und Kanzlerschaft zu analysieren. Ferner gehen wir auf die Problematik der traditionellen doppelgleisigen Machtstruktur ein und betrachten anschließend den Klientelismus nach der Einführung des modernen Wahlmechanismus.

---

[192] Vgl. dazu z. B. Luhmann, 1969; ders., 1988, insb. Kap. 1-2.

[193] Vgl. hier und zum Folgenden Luhmann, 2000a, S. 74ff. (Zitate von S. 74, 79). Siehe ferner auch ders., 1988f; ders., 1994, Kap. 7.

Angesichts der oben dargelegten Kenntnis der Politik im traditionellen China kann uns folgendes Urteil Fairbanks nicht verwundern: „The Confucian-based system of government stressed the *impeccable conduct* of rules, officials, and leaders in family and community as the sanction for their superior position and privileges. To an unusual degree, China was governed by *prestige*."[194] Wenn von der Politik im traditionellen China die Rede ist, ist das Gewicht der moralischen und der symbolischen Politik tatsächlich unübersehbar. Unübersehbar deshalb, weil die chinesische traditionelle Ordnung im Allgemeinen im Anschluss an Xiaotong Fei als *„Ordnung von Riten"* zu begreifen ist. Danach war der Prototyp der Herrschaft *„Regierung von Älteren als Leitern"*, wobei eine *„väterliche"* Art von Macht dominant war und die Machtausübung eng mit der *Autorität* und der *Erziehung* verbunden wurde.[195]

Wie die in Kap. 2 diskutierten Zusammenhänge der Riten (Li, 禮)[196] mit der Entstehung des Stadtstaates und der danach aufkommenden Feudalordnung zeigen, spielten die Riten seit Beginn der Ausdifferenzierung einer politischen Herrschaftsstruktur innerhalb der Politik Chinas eine wichtige Rolle. Gegenüber den Gesetzen (Fa, 法), vor allem Strafen (Xing*, 刑), bevorzugte man fast von Anfang an die *Riten* als Regierungsmittel. Im Unterschied zum durch physische Gewalt unterstützten Gesetz rekurrierte der aus Sitten bzw. Gebräuchen stammende Ritus auf die freiwillige und spontane Konformität der Menschen. Ein Ritus als öffentlich anerkannte Verhaltensnorm ist, wie Fei betont, „not something that is carried out by an exterior force. Rituals work through the feeling of respect and of obedience that people themselves have cultivated. People conform to rituals *on their own initiative*. In fact, people can simply enjoy rituals."[197] Eine solche Wirkung wurde durch die Erziehung oft, vor allem in der vollständig von Riten dominierten Feudalzeit, durch eine *nichtintellektuelle*, rituelle und musikalische *„Belehrung und Transformation"* (教化, Jiaohua) gewonnen. Mit Hilfe des konkreten Erlebnisses der Teilnahme an Riten statt des indirekten Lernens durch mündlich bzw. schriftlich vermitteltes Wissen lernte der Mensch, vor allem das Kind, die reziproken Rollen, Status und Beziehungen zwischen sich selbst und anderen Menschen kennen. Dadurch wurde nicht nur die der jeweiligen Rolle entsprechende Verhaltensweise zur Kenntnis genommen, sondern auch die Bereitschaft, der bestehenden Norm und Ordnung zu folgen, unmerklich kultiviert.[198]

---

[194] Fairbank, 1994, S. 232 (Hervorhebung von mir – Ch.-Ch. Tang).

[195] Siehe Xiaotong Fei, 1992, insb. Kap. 8-11. Vgl. ferner auch Hamilton, 1984; ders., 1989; ders., 1990.

[196] Es ist aber zu beachten, dass das chinesische Wort Li einen sehr umfangreichen Referenzbereich hatte, wie Smith, 1994, S. 284, darlegt: „Although the term *li* never completely lost either its original religious and mystical connotations or its close association with music as a source of moral cultivation, by late imperial times *li* had come to embrace all forms of sacred and secular ritual as well as the entire body of social institutions, rules and regulations, conventions, and norms that governed human relations in China."

[197] Xiaotong Fei, 1992, S. 98f..

[198] Zum Gegensatz von Gesetz und Ritus vgl. z. B. Bodde, 1963, insb. S. 379ff.; Zheng-Sheng Du, 1990, S. 230ff.; Pocock, 1989, S. 43ff.; Wei-Zhi Si, 1997, S. 254ff.. Pocock schenkt vor allem der nichtintellektuellen Eigenschaft des Ritus Aufmerksamkeit. Im Vergleich zu dem unvermeidlich auf den Befehl und deshalb

Dementsprechend war die in der Ordnung von Riten wirkende, typische Macht „*neither consensual nor dictatorial*".[199] Erst als Erzieher, Vorbild und Autorität gewinnen Vater, Lehrer, Ältere und Herrscher durch die sowohl der Gesellschaft, als auch dem sozialisierten Individuum zugute kommende Sozialisation eine solche Überlegenheit.[200] Anhand eines Vergleichs unterschiedlicher Vorstellungen vom *Patriarchat* und Praxen desselben in China und in Europa ist das Merkmal dieser aufgrund der *Internalisierung legitimer Rollenerwartung* gebildeten Macht deutlich zu begreifen. Dazu schreibt Hamilton im Anschluss an Jamieson: „*Patria potestas* means power; *xiao* means obedience. "Roman Law emphasises the *dominium* of the *father*, which implies duty and obedience on the part of the son. Chinese Law looks at it from the opposite point of view; it emphasises the *duty* and *obedience* of the *son*, which implies power on the part of the father to enforce it."“[201] Auf der Grundlage von dergleichen Unterschieden entwickelte sich eine wesentliche Divergenz: „In the West, domination centers on the institutionalization of *jurisdictions*, and in China on the institutionalization of *roles*." Der Fall, dass die Macht mit asymmetrischen Positionen in der Statushierarchie verbunden war und ihre Ausübung mehr von aktivem Gehorsam abhing, führte in China zu folgendem Phänomen: „The leader's power retreated into the *definition of the duties of subordinates*, over which the leader had limited say at best. The best leaders, the leaders who received the most praise, were those who set *exemplary* standards of conduct for their followers, who themselves were models of obedience."

Um eine Gesellschaft auf diese Weise in Ordnung zu bringen, diente die natürliche Asymmetrie Vater/Kind zweifellos als wichtige Grundlage, reichte aber offensichtlich nicht aus, weil eine selbstverständliche Autorität nicht unbedingt außerhalb der Blutsverwandtschaft und unter Erwachsenen entstehen konnte. Eine weitere notwendige Bedingung war, wie Fei andeutet, dass diese Gesellschaft sich *langsam* oder *kaum* veränderte. Erst indem Erfahrungen im Umgang mit alltäglichen Problemen als *effektive Lösungen* zitiert werden konnten und zu *stabilen Traditionen*, und zwar *routinierten Riten*, wurden, denen man nun folgte, ohne deren Kausalmechanismen im Einzelnen zu kennen, gewannen die mit den Sitten vertrauten und an Erfahrungen reichen Älteren eine allgemeine Autorität, so dass sich eine

---

auf die Sprache angewiesenen Gesetz konnte der Ritus leichter eine durch die Verwendung der Sprache angeregte Widerspenstigkeit vermeiden.

[199] Xiaotong Fei, 1992, S. 115.

[200] Dafür können wir die folgende Erzählung von Menzius als Beispiel nennen: „In the kingdom there are three things universally acknowledged to be honourable. Nobility is one of them; age is one of them; virtue is one of them. In courts, nobility holds the first place of the three; in villages, age holds the first place; and for helping one's generation and presiding over the people, the other two are not equal to virtue. How can the posession of *only* one of these *be presumed on* to despise one who posesses the other two? Therefore a prince who is to accomplish great deeds will certainly have ministers whom he does not call to go to him. When he wishes to consult with them, he goes to them." (Zitiert nach Legge, 1970, S. 213f.) Diese Erzählung zeigt daneben, dass politische und symbolische Autoritäten trotz ihrer beträchtlichen Überschneidung im traditionellen China unterschiedliche Orientierungen hatten. Infolgedessen fehlte es nicht an Spannungen und Konflikten zwischen den beiden. Darauf kommen wir in 3.2.2. zurück.

[201] Dieses Zitat und die nächsten zwei Zitate nach Hamilton, 1984, S. 407 (neue Hervorhebung von mir – Ch.-Ch. Tang. Hamilton hebt den ganzen Originalsatz hervor.), 408, 418 (Hervorhebung von mir).

durch Riten beherrschte Gesellschaft entwickeln und langfristig aufrechterhalten konnte.

Die durch die Autorität vergangener Erfahrungen gestützte, väterliche Art der Machtausübung bereitete ohne Zweifel den festen Boden für die traditionelle politische Praxis und die konfuzianische politische Idee der *Koinzidenz von Regierung und Belehrung*. Aber wir sollten immer die Unterscheidung zwischen *allgemeiner*, gesellschaftlich zerstreuter und funktionsspezifischer, *politischer* Macht bedenken und vorsichtig ermitteln, ob und in welchem Sinne die Fälle eines „Regierens durch Riten" (bzw. durch Ältere) tatsächlich mit Politik zu tun hatten. Denn politische Macht hängt in jedem Fall zuerst von durch die Staatsgewalt unterstützten *Ämtern* ab, gleichgültig, ob sie sich, wie im traditionellen China, auch sehr auf symbolische Riten und moralische Autorität stützte. Z. B. konnten die *private* Sphäre der Herrschaft innerhalb der *Familie* und die *öffentliche* Sphäre *politischer* Herrschaft zwar auf der Grundlage des Patriarchats durch die bei öffentlichen Anlässen veranstalteten Riten mit ein und demselben Prinzip der Ordnung der Riten kombiniert werden.[202] Aber eine solche vollkommene, konsequente Ordnung der Riten von der Familie bis zur Tianxia bestand eher nur in der Feudalzeit. Umgekehrt fiel die Macht des Patriarchen trotz dieses Anschlusses der privaten und öffentlichen Sphäre nicht in die Hand des Staates. Selbst der König als Oberherr durfte in der indirekten Herrschaft der Feudalordnung *nicht* ohne weiteres in die Herrschaftssphäre des Patriarchen eindringen.[203]

In der zum Zusammenbruch stabiler Traditionen führenden gesellschaftlichen Transformation vom Feudalismus zum zentralisierten, bürokratischen Reich gewann der Staat nicht nur eine *direktere Herrschaft* über das Individuum, sondern das *Gesetz* trat auch in vielen Belangen an die Stelle des Ritus als Regierungsmittel. Aber einerseits genoss der Patriarch immer *noch* beträchtliche gesellschaftliche Macht, obwohl ihm das „gesetzliche" Herrschaftsrecht über das Leben seiner Familienangehörigen doch durch den Staat genommen wurde. Zugleich diente das Patriarchat bezüglich seiner sozial-kulturellen Wirkung zwar im Prinzip als auxiliarer Mechanismus der politischen Ordnung, wurde aber *nicht* wirklich in die Staatsgewalt integriert. Es gab allerdings die institutionelle Möglichkeit, die allgemeine, gesellschaftliche Macht des Patriarchen zur politischen Macht zu *transformieren* und in sie zu *inkludieren*, indem der Staat die einheimischen Führer lokaler Gemeinschaften, die wahrscheinlich Patriarchen von lokalen Lineagen waren, als für ihre Gemeinschaft zuständige Beamte berief, und zwar üblicherweise unter dem Namen „*Fulao*" (父老, wörtlich: Vater und Älterer).[204]

Nachdem die Gesellschaft das Tempo ihres Wandels verlangsamt und eine neue stabile Ordnung gebildet hatte sowie der Konfuzianismus zur vorherrschenden Lehre und staatlichen Ideologie aufgestiegen war, wurde die *Belehrung durch Riten und Musik* wieder als wichtige

[202] Vgl. dazu Li-Min Zhou, 1985, S. 7.

[203] Z. B. musste der König nach der Meinung des Patriarchen eines Clans fragen, bevor er einen seiner Angehörigen vertreiben wollte. Siehe Wei-Zhi Si, 1997, S. 285.

[204] Vgl. dazu Shuang-Mei Wang, 1995, S. 378ff..

politische Aufgabe angesehen[205] und blieb ein wesentliches Regierungsmittel. Dafür können wir eine Erzählung aus dem Buch „Baihutong" (白虎通), das aufgrund einer Diskussion am Kaiserhof in der Späteren Han-Zeit zusammengestellt worden war und gewissermaßen die zeitgenössische amtliche maßgebende Version vertrat, als Beispiel anführen: „Music takes its image from Heaven, rites model themselves on Earth. All men contain in themselves the essence of Heaven and Earth, and harbour the instinct for the Five Constant [Virtues]. Therefore music is that wherewith to incite [man] to turn back from evil, rites are that wherewith to curb licentiousness and check prodigality. Therefor the *Hsiao ching* says: "For securing the repose of superiors and the good order of the people there is nothing better than rites; for changing their manners and altering their customs there is nothing better than music.""[206] Daneben entsandte die Regierung auch manchmal Sonderbeauftragte, um die *Volksreime zu sammeln*. Angestrebt wurde nicht nur eine Untersuchung lokaler Sitten als Vorbereitung ihrer *Veränderung*, sondern auch eine Ermittlung der Volksmeinung als *Hinweis auf politische Praxen*. Dahinter stand noch die konfuzianische Idee einer kulturellen Einheitlichkeit als Direktive, die schließlich von der politischen Absicht des Monarchen, die Vereinheitlichung zu sichern, unterschieden werden konnte.[207]

Auffallend ist die Relevanz der *kosmologischen* Vorstellungen im obigen Zitat.[208] Diesbezüglich hatten die Schätzung symbolischer Politik und die Präferenz der Ordnung von Riten eine feste kulturelle Grundlage in China. Neben den Riten wurden die auf die Position des *Königs* zentrierte *Homologie* zwischen der sozialen und der kosmischen Ordnung und das bereits vor der Entstehung des Konfuzianismus entwickelte Konzept des *Himmelsmandats*, das die Geschichte, vor allem den Regimewechsel, aus der Perspektive der Moral interpretierte, auch schon im 2. Kapitel erwähnt.[209] Man kannte also sehr früh die Notwendigkeit der

[205] Obwohl die Erziehung nach der klassischen konfuzianischen Auffassung eher eine relativ wenig dringende Auf- gabe sei, wie im „Lunyü" zu lesen ist: „Der Meister fuhr durch We. Jan Yu lenkte (den Wagen). Der Meister sprach: 'Wie zahlreich ist (das Volk)!' Jan Yu sprach: 'Wenn es so zahlreich ist, was könnte man noch hinzufügen?' (Der Meister) sprach: 'Es wohlhabend machen.' (Jan Yu) sprach: 'Und wenn es wohlhabend ist, was kann man noch hinzufügen?' (Der Meister) sprach: 'Es bilden.'" Zitiert nach Wilhelm, 1974, S. 133.

[206] Zitiert nach Tjoe Som Tjan, 1952, S. 387. Wie bei fast allen wichtigen traditionellen chinesischen Dokumenten ist es natürlich schwer, genau festzustellen, wann dieses Buch tatsächlich erschienen ist, und welche Inhalte seiner heutzutage zur Verfügung stehenden Ausgabe zum Originaltext gehörten. Vgl. dazu Tjoe Som Tjan, 1949, Einführung.

[207] Vgl. Yutang Lin, 1968, S. 13; Ying-Shih Yü, 1992, S. 172ff..

[208] Diesbezüglich können wir das Urteil von Luhmann, 2000a, S. 78, dass die traditionelle Politik außerhalb Europas oft „mehr mit den Beziehungen der Menschen zu einer kosmischen Ordnung als mit der Lösung spezifisch sozialer Probleme" zu tun gehabt habe, nicht völlig teilen, wenn dieses Urteil ohne Vorbehalt auf den Fall Chinas angewandt wird. Das scheint uns eine etwa durch die europäische Tradition bedingte, einseitige Auffassung zu sein, welche den Aspekt der Riten als Problemlösung nicht sieht. Angesichts dessen, dass man an eine Homologie und Einheitlichkeit zwischen der sozialen und der kosmischen Ordnung glaubte, ist zu sagen, dass die mit den Beziehungen der Menschen zur kosmischen Ordnung beschäftigte symbolische, rituelle Politik doch häufig direkt mit der Lösung sozialer Probleme zu tun hatte, wenn die Gesellschaft als Kommunikationssystem verstanden wird. Aber umgekehrt ist zuzugeben, dass diese symbolische Politik oft nicht in der Lage war, die wirklichen Probleme zu lösen, insbesondere dann nicht, wenn es zur Entkoppelung des Namens von der Wirklichkeit kam. Siehe dazu unten.

[209] Siehe 2.1.4., 2.2.8., 2.2.9. und ferner auch 4.1.5., 4.5.1.

es gab unbestreitbar das der Herrschaft über die Tianxia entsprechende politische Symbol, nämlich Kulte für den Himmel. Sie alle beinhalteten neben einem Opfer eine *Mitteilung* an den Himmel. Z. B. hatten der Feng- (封) und der Shan-Kult (禪), die häufig an einer heiligen Stätte, die angeblich einen leichten Zugang zur Kommunikation mit dem Himmel ermöglichte – z. B. auf dem Tai-Berg (泰山) – veranstaltet wurden, meist mit der Proklamation des Gewinns und des Wechsels des Himmelsmandats zu tun. Allerdings war der Jiao-Kult (郊) der häufigste, der regelmäßig auf einem runden Erdhügel am (vor allem südlichen) Rand der Hauptstadt veranstaltet wurde.[214] Während eines Dynastiewechsels hatten diese Kulte samt der Veränderung des Namens der Dynastie, des Kalenders, der amtlichen Kleidung usw. eine wesentliche symbolische Bedeutung, womit wir uns der Meinung im „Baihutong" anschließen: Der Regierende „has received [his kinship] from Heaven and not from man."[215] Und der Regierende einer neuen Dynastie wurde erst dann qualifiziert, offizielle Kulte für den Himmel zu veranstalten und neue Riten und Musik zu schaffen, nachdem er der Tianxia wieder den *Frieden* gebracht hatte.[216] Neben ihrer Legitimationsfunktion ist der Aspekt nicht zu vernachlässigen, dass diese Kulte und die damit verbundenen religiösen und politischen Ideen dem Regierenden auch eine *Beschränkung* auferlegten, die immer wieder von Konfuzianern angestrebt wurden.

In dem Maße, wie die Ebene des Guo, also des Staates, seit der Entstehung des bürokratischen Reiches verschwand, nahm auch die Bedeutsamkeit der Kulte für den Erdgott und den Gott der Feldfrüchte nach und nach ab. In der *Tang-Zeit* kam es bezüglich der staatlichen Kulte zu einer weiteren *Wende*, die eng mit Aufstieg und Niedergang unterschiedlicher Schulen konfuzianischer Gelehrsamkeit zusammenhing. Nicht nur wurde der so genannte „Haotian-Shangdi" (昊天上帝) aus der Anzahl der früher gleichzeitig mit Opfern verehrten Himmelsgötter zum *einzigen* allerhöchsten Himmelsgott erhoben, sondern die *Kulte für den Himmel* traten auch als *wichtigste* symbolische politische Angelegenheit hervor. Das Opfer im Ahnentempel blieb zwar noch von Bedeutung und trug auch immer noch zur Legitimität der Dynastie bei. Aber während der Rechtfertigung des bestehenden Regimes implizierte diese symbolische Tat eine *Exklusion* im Hinblick auf die Teilung der politischen Macht und konnte deshalb keine *politische Integration* (am wichtigsten natürlich: der Gelehrten-Beamten) im Gegensatz zu den Kulten für den Himmel leisten.[217]

---

des Lichtes usw. übersetzt werden. Nach der extremen Auffassung war sie sogar keine Architektur. Als jüngere, in einer westlichen Sprache geschriebene Monographie dazu vgl. Ming-Chorng Hwang, 1996.

[214] Vgl. dazu Wechsler, 1985, Kap. 5. Vgl. dazu als relevante traditionelle Literatur z. B. Ssu-Ma Ch'ien, 1968a, S. 13ff.; Tjoe Som Tjan, 1949, S. 239ff..

[215] Zitiert nach Tjoe Som Tjan, 1952, S. 548.

[216] Vgl. Tjoe Som Tjan, 1952, S. 391, und ferner 4.5.1.

[217] Vgl. dazu Wechsler, 1985. Von der Unterscheidung Inklusion/Exklusion ausgehend kommt er zu einem ähnlichen Schluss. Siehe ebenda S. 227. Unter der von Xianbei (鮮卑) gegründeten Nördlichen Wei-Dynastie war die Übernahme der chinesischen Kulte ein Kern ihrer bekannten „Sinisierungsbewegung". Bereits in dieser Zeit trat die Bedeutsamkeit des Kultes für den Himmel hervor. Nach einigen Konflikten trat der in der südlichen Vorstadt veranstaltete chinesische Jiao-Kult endlich an die Stelle der ehemaligen, mit dem Steppenleben zusammenhängenden Konvention, dem Himmel in der westlichen Vorstadt zu

*politischen Legitimation* mit Hilfe von Symbol und Moral. Selbst der aus dem einfachen Volk stammende Gründer der Han-Dynastie, der nicht viel von der Kultivierung durch Riten und Musik erfahren hatte, verstand sofort die Unentbehrlichkeit der „*Ziviladministration*“ (文治, Wenzhi) und den *Unterschied zwischen Gewalt und Macht*, als sein Ratgeber ihn nach seinem Gewinn der Tianxia fragte: „Your Majesty may have won it (Tianxia - Ch.-Ch. Tang) on horseback, but can you rule it on horseback?“[210] Es verwundert daher nicht, dass ein späterer Kaiser der Han-Dynastie selbst den eigentümlichen Charakter ihrer Regierung (man darf wahrscheinlich so ergänzen: der Regierung aller fortgesetzten Dynastien), in konfuzianischer Terminologie ausgedrückt, als eine *Mischung* von „hegemonialer Technik“ und „königlichem Weg“, also als eine gleichzeitige Verwendung legalistischer Gewaltherrschaft und konfuzianischer moralischer bzw. ritueller Belehrung, bezeichnete.[211]

Spätestens in der Zhou-Zeit waren Kulte für die *Vorfahren* des Regierenden, den *Erdgott* und den *Gott der Feldfrüchte* sowie den *Himmel* wichtige politische Angelegenheiten. Diese Kulte symbolisierten jeweils die von den Vorfahren ererbte *heilige Tugend* des Regierenden, die *Herrschaft* über ein bestimmtes Gebiet und den Besitz des *Himmelsmandats*. Die Rechte, sie zu veranstalten, symbolisierten sowie bestätigten und legitimierten auch den Besitz unterschiedlicher Ebenen des Regimes von Jia (*Lineage*), Guo (*Staat*) und Tianxia (*Welt*). Dementsprechend waren die Architekturen *Ahnentempel*, *Tempel für den Erdgott und den Gott der Feldfrüchte* und „*Mingtang*“ (明堂) wichtige politische und religiöse Zentren.[212] Es lässt sich zwar daran zweifeln, ob die „Mingtang“ ein genaues Gegenstück in dieser Entsprechung war. Jedenfalls war sie keine feste rituelle Institution des bürokratischen Reiches, obwohl sie seit der Han-Zeit immer eine große Anziehung sowohl für die Kaiser als auch für die Gelehrten hatte und mehrmals von Usurpatoren als Mittel der Legitimation verwendet wurde.[213] Aber

[210] Zitiert nach Ssu-Ma Ch'ien, 1969, S. 209. Zur Übernahme der Ziviladministration der Han-Dynastie vgl. ferner Fu-kuan Hsü, 1985a, Kap. 2 & 3; Loewe, 1995, S. 129ff..

[211] Siehe Ying-Shih Yü, 1992, S. 180. Zur Rolle des Gesetzes im Allgemeinen und als Regierungsmittel im Besonderen im traditionellen China vgl. z. B. Bodde, 1963; Bodde/Morris, 1967; T'ung-tsu Ch'ü, 1984. Hulsewé, 1985; ders., 1987; MacCormack, 1996; Scogin, 1990; Turner, 1990; Vandermeersch, 1985. Außerdem ist ein Zusammenhang der üblichen Einstellung zur Gewalt und der Popularität der Gewaltausübung mit dem Zyklus der Fluktuation des Bevölkerungsdruckes und dem Dynastiewechsel zu sehen. Entsprechend der Paradoxie der Staatsgewalt, die das Aufkommen von Gewalt verhindern sollte, wurden die militärischen Errungenschaften des Gründers einer Dynastie zwar oft gelobt. Aber nach der Dynastiegründung wurde die Gewaltausübung eher im Allgemeinen diskreditiert, insbesondere dann, wenn die Dynastiegründung ein Ergebnis langfristiger Unruhen und Kriege war, weil diese nicht zur verbreiteten Kriegsmüdigkeit, sondern auch zur Verminderung des Bevölkerungsdruckes und dadurch der Notwendigkeit der Gewaltausübung führten. Dagegen erhöhten ein langfristiger Friede und eine andauernde Prosperität sowohl den Bevölkerungsdruck als auch die Neigung zur Ausübung der Gewalt als Lösung.

[212] Vgl. dazu Jian-Wen Wang, 1995, Kap. 5; Wilhelm, 1997, S. 66f.. Als Beispiel alter Beschreibungen für Ahnentempel, Tempel für den Erdgott und den Gott der Feldfrüchte und die „Mingtang“ im „Baihutong“ siehe Tjoe Som Tjan, 1952, S. 379ff., 488, 652f.. Als Darlegung konkreter Praxen in der Tang-Zeit vgl. Wechsler, 1985, Kap. 6, 10.

[213] Von der Han-Zeit bis zur Moderne hören die Debatten über den Ursprung, den Inhalt und die Funktion der „Mingtang“ nicht auf. Aber es bleibt eigentlich immer noch ein Rätsel, was in der Zhou-Zeit der Fall gewesen war, weil infolge des Niedergangs des Königshauses und des Zusammenbruchs der rituellen Institutionen seit der Östlichen Zhou-Zeit keine hinreichende zeitgenössische Literatur darüber überliefert worden ist. Je nach dem Verständnis kann „Mingtang“ dann als Glanzhalle, Halle der Erleuchtung, Halle

In der Tang-Zeit wurde auch der *Kult für Konfuzius* offiziell in die *institutionalisierten* staatlichen Kulte einbezogen, und dies wurde von allen folgenden Dynastien verfolgt, weil es eine bedeutsame und effiziente symbolische Tat war, die Unterstützung der Öffentlichkeit, vor allem der *Gelehrten-Beamten*, zu erkaufen.[218] Schon am Ende der Westlichen Han-Zeit hatte der ursprünglich von Nachkommen des Konfuzius erbaute Privattempel in seiner Heimat etwa den Charakter eines staatlichen Tempels. Der für das Opfer zuständige Nachkomme wurde also mit *Titel* und *Lehen* (in der Tat: mit den Einkünften aus der Steuer dieses Lehens) versehen. In der Östlichen Han-Zeit geschah es häufig, dass der Kaiser diesen Konfuzius-Tempel besuchte und dem Konfuzius Opfer darbrachte. Im Jahre 59 wurde offiziell vorgeschrieben, dass alle Besucher der *öffentlichen Schule* dem Zhou-Herzog und dem Konfuzius als vorangehenden Heiligen und Lehrern opferten. In der folgenden, vor allem durch fremdstämmige Angriffe ausgelösten, Periode der Reichsteilung konnten die früher durch den Regierenden sehr zuvorkommend behandelten Nachkommen des Konfuzius, geschweige denn der Konfuzius-Tempel in seiner Heimat, zwar einen Niedergang nicht vermeiden. Dies bot aber umgekehrt den Anlass, Konfuzius-Tempel *außerhalb* seiner Heimat, vor allem in der Hauptstadt, zu errichten und trug also zu deren Verbreitung bei. Zur Tang-Zeit entwickelte es sich dann zur festen Tradition, einen Konfuzius-Tempel in allen zentralen und lokalen öffentlichen Schulen einzurichten. Aber selbst in der frühen Tang-Zeit gab es noch eine *Konkurrenz* zwischen dem Konfuzius und dem Zhou-Herzog hinsichtlich der Frage, wem von beiden als der Hauptfigur im „Wenmiao" (文廟, Kulturtempel bzw. Tempel für die Gelehrten) im System der staatlichen Kulte geopfert werden sollte. Im Jahre 657 wurde Konfuzius wegen seines *ewigen*, nicht zu ermessenden Beitrags zum „*Dao*" (道, also: zur Kultur und Erziehung) quasi ein endgültiger Sieg im Gegensatz zur zwar großartigen und ausgezeichneten, aber unvermeidlich *vergänglichen* Errungenschaft der „*Regierung*" (治, Zhi) des Zhou-Herzogs zugesprochen, wobei Letzterer sogar von Konfuzius selbst als „geträumtes" Vorbild gelobt worden war. Parallel zur Konsolidierung des Status von Konfuzius als Symbol der kulturellen Autorität wandelte sich sein Image von dem ursprünglichen des großartigen Erziehers, der in der Feudalzeit alle Menschen ohne Rücksicht auf Herkunft und sozialen Status belehrt hatte, über das des Lehrers des Kaisers zu dem des bahnbrechenden Meisters (des Urahnen der Tradition) der über zehntausende von Generationen andauernden und gültigen Wahrheit des „Dao".

Dieser folgenreiche Sieg der von Konfuzius vertretenen Tradition der symbolischen Autorität implizierte aber einen *Kompromiss* mit der politischen Macht. Der Konfuzianismus konstituierte sich zwar als eine vom vergänglichen Regime unabhängige, sich nicht mit dessen Wechsel verändernde, stabile symbolische Autorität, war aber zugleich eine von der

---

opfern. Vgl. dazu Le Kang, 1995, insb. Kap. 5 & 7.

[218] Mit den Worten der im Jahre 8 v. Chr. dem Kaiserhof überreichten Bittschrift: „If your Majesty ennobles Confucius's descendants on the account of his great cultural achievements, the state will receive blessing and the honor of your majesty will endure as long as Heaven!" Zur Entstehung und Konsolidierung des Kultes für Konfuzius vgl. Chin-shing Huang, 1994, Kap. 9; ders., 1995 (das Zitat auf S. 119); Wilson, 1995, S. 32ff.; ders., 1996.

Staatsgewalt *unterstützte*, eng mit ihr *verflochtene* und deshalb unvermeidlich auch durch sie *manipulierbare* „institutionalisierte" kulturelle Tradition.[219] Dies erklärt das Faktum, dass die Einrichtung und die Reform des öffentlichen Kultes für Konfuzius immer durch die Regierung, und zwar meist durch den Kaiser, geleitet wurden. Tatsächlich existierten eine solche *Koexistenz* und *gegenseitige Unterstützung* der politischen Macht und der symbolischen Autorität immer, seitdem der konfuzianische Ehrgeiz, die Welt durch die Annahme der als „öffentlich" betrachteten Ämter zu ordnen, in der Han-Zeit Wirklichkeit geworden war. Das führte zu dem von Eisenstadt beschriebenen Phänomen: „Here we find in China, among the great historic imperial civilizations, the closest interweaving, almost identity, of cultural with political centers. (...) The empire was legitimized by the Confucian symbols, but the Confucian symbols and Confucian ethical orientation found their "natural" place and framework, their major "referent," within the empire."[220]

Das erinnert an die bekannte These von Foucault: „Tatsächlich ist jeder Punkt der *Machtausübung* zur gleichen Zeit ein Ort der *Wissensbildung*. Und umgekehrt erlaubt und sichert jedes etablierte Wissen die Ausübung einer Macht."[221] Diese Beschreibung ist ein zutreffendes Abbild des „konfuzianischen Staates". Gerade aufgrund einer engen Koppelung von Macht und Wissen konnte sich im traditionellen China eine langfristig *ultrastabile* Ordnung der Riten bilden. Dank der Überzeugungskraft des Wissens hatten die Machtunterlegenen nicht nur mehrere Wahlmöglichkeiten, sondern gehorchten auch freiwillig. Es stand dann eine *größere* und *effizientere* Macht zur Verfügung.[222] Die Gewalt als symbiotischer Mechanismus politischer Macht verschwand selbstverständlich nicht, kam aber nur selten zur Anwendung.

Verständlicherweise wurde das Ritussystem des Konfuzius-Tempels zur *Arena* von Macht und Wissen. Es dient auch deshalb als anschauliches Beispiel für die Beziehungen zwischen beiden.[223] An den Debatten und dem tatsächlichen Wechsel der *Kanonisation* sind z. B. die Spuren der Veränderung der vorherrschenden intellektuellen und politischen Meinungen – trotz gewisser *zeitlicher Abstände* – leicht zu erkennen. In der Tang-Zeit, vor der eine langfristige Reichsteilung und die kurzlebige Sui-Dynastie existiert hatten und die geistig domi-

[219] Der Herrscher war auch oft mit den Funktionen der Verehrung des Konfuzius und der Technik der Manipulation mit dieser symbolischen Tradition vertraut. Ein Kaiser der Ming-Zeit sagte z. B. zu einem Nachkommen des Konfuzius Folgendes: „It is the high glory of my state, but not your clan's honor alone!" Zitiert nach Huang Chin-shing, 1995, S. 122.

[220] Eisenstadt, 1968, S. 763. Das bedeutet allerdings nicht, dass es keine Differenzierung und Spannung zwischen den beiden gegeben hätte. Darauf gehen wir erst in 3.2.2. ein.

[221] Foucault, 1976, S. 118 (Hervorhebungen von mir – Ch.-Ch. Tang). Vgl. ferner z. B. ders., 1980. Trotz der Zustimmung zu Foucaults Perspektive der Symbiose von Macht und Wissen halten wir die Unterscheidung der auf den Staatsapparat bezogenen politischen Macht von der Macht überhaupt für wichtig und unentbehrlich. Mit anderen Worten gilt die funktionale Differenzierung für uns als eine unübersehbare und bedeutsame Referenz.

[222] Vgl. dazu z. B. Luhmann, 1988, S. 8f.. Die durch die Prüfung für den Staatsdienst vollzogene politische Inklusion war das wichtigste Mittel dafür, dass die Regierten freiwillig eine unsichtbare Beschränkung des Denkens und die vorhandene Ordnung akzeptierten. Vgl. dazu 2.4.3.5. und 3.3.1.

[223] Zur folgenden Darlegung vgl. Chin-shing Huang, 1994, Kap. 10; ders., 1995; Wilson, 1995, S. 40ff..

nante Position des Konfuzianismus zeitweilig geschwankt hatte, genügte die Leistung der *Aufbewahrung* und *Überlieferung* der konfuzianischen kanonischen Schriften, um einen Konfuzianer für würdig zu befinden, dass auch ihm als einer Begleitfigur im Konfuzius-Tempel geopfert wurde. In der Song-Zeit begannen viele Konfuzianer, das Verständnis und die *Aufklärung tiefer Bedeutungen* der kanonischen Schriften und das *Ausscheiden heterodoxer Lehren* zu betonen. Dieser Zeitgeist spiegelte sich konkret in der großen Erhebung der Position des Menzius im Konfuzius-Tempel wider. Dies und vor allem der Eintritt Wang An-Shis in die Reihe der Begleitfiguren sowie sein späterer Rückzug daraus hingen noch direkter mit dem zeitgenössischen intellektuellen Streit unterschiedlicher Schulen und den politischen Kämpfen unterschiedlicher Faktionen zusammen. Daneben fand die Zumutung, die Begleitfiguren nach einem strengen moralischen Standard, vor allem in Bezug auf die *Loyalität*, zu sortieren, vor dem in 3.1.3. erwähnten geschichtlichen Hintergrund auch eine immer größere Resonanz. Zur Ming-Zeit wurden manche ehemalige Begleitfiguren deswegen aus dem Konfuzius-Tempel vertrieben. Aber der wichtigste Aspekt dieser Reform des Konfuzius-Tempels von 1530 lag im *Konflikt* der politischen Macht mit der symbolischen Autorität, der zu einer *Degradierung* des Konfuzius-Kultes (z. B. wurde Konfuzius des Königstitels beraubt) führte. Darauf kommen wir im nächsten Abschnitt zurück.

Diese kurze Darlegung der Geschichte des Konfuzius-Tempels weist darauf hin, dass Konfuzius wegen seiner kulturellen Verdienste als Träger der Wahrheit verehrt, aber *nie vergöttlicht* wurde. Der staatliche Kult des Konfuzius trug zwar als institutionelle Verehrung sehr zur politischen Legitimation bei. Er war aber eine *ideologische,* und nicht eine religiöse Rechtfertigung und zielte primär auf die Unterstützung des Standes der Gelehrten ab. Ebenfalls reflektierten die Veränderung der Kanonisation die Ergebnisse der Auseinandersetzungen in den Bereichen von *Politik* und *Wissen* und nicht die Wunderkraft einer Figur, der geopfert wurde, bzw. den Wandel der religiösen Ideen. Einem chinesischen Gelehrten galt die Möglichkeit, dass ihm künftig im Konfuzius-Tempel geopfert würde, eher als *höchste diesseitige Ehre* sowie als die in Form des *kulturellen Gedächtnisses* errungene Unsterblichkeit, hatte aber weniger eine direkte religiös-kultische Bedeutung.

Dies führt uns wieder zu der Frage, ob die symbolische Politik im traditionellen China durch Begriffe wie politische Theokratie bzw. Cäsaropapismus zutreffend zu beschreiben ist. Die Antwort erfordert eine weitere Klärung ihrer Eigenschaften. Im 4. Kapitel wird noch ausführlicher gezeigt werden, dass es im traditionellen China sowohl *strukturelle* als auch *operative Koppelungen* zwischen dem politischen System und dem Religionssystem gab.[224] Dabei spielte die symbolische Politik selbstverständlich eine wesentliche Rolle. Auch ist unbestreitbar, dass sie *sich an der Politik orientierte*. Seit eine *eklektische* konfuzianische Lehre, die das kosmologische Konzept der Fünf Agenzien der Yinyang-Schule übernommen hatte, in der Han-Zeit zur vorherrschenden Meinung geworden war, blieb die *korrelative Kosmologie* bis

[224] Vgl. insb. 4.1.4., 4.1.5., 4.5.1. und 4.5.4.

zum 17. Jahrhundert ein grundlegender Glaube. Danach betonte man die *Koordination der sozialen und der kosmischen Ordnung* durch angemessene administrative und rituelle Aktivitäten zu bestimmten Zeitpunkten. Dies etwa bildete den Kern der symbolischen Politik. Die Erzählungen im „Lüshi-Chunqiu" (呂氏春秋) bzw. im Kapitel „Monatliche Befehle" (月令, Yueling) des „Liji", die als Richtlinien der Regierung konzipiert wurden, sind beste Beispiele dafür.[225] Obwohl sie dem modernen Geist oft als merkwürdig, mysteriös, oder abergläubisch erscheinen, enthalten sie offensichtlich auch einen durch alltägliche Erfahrung gebildeten naiven Empirismus und repräsentierten ein für die damalige Zeit geltendes Wissen.

Die persönliche Teilnahme des Kaisers am Ritus der Frühjahrsbestellung und seine symbolische Arbeit waren z. B. nicht nur eine konkrete, zeitgemäße Ermutigung zum Ackerbau als der Grundlage des Reiches, sondern hatten auch die Wirkung politischer Legitimation. Es mag aus heutiger Sicht unsinnig erscheinen, dass ein zum Tode Verurteilter normalerweise erst im Spätherbst exekutiert wurde. Aber für die Zeitgenossen, die an eine Entsprechung zwischen dem Zyklus des menschlichen Lebens und der Natur glaubten, war dies eine zugunsten seiner Wiedergeburt großzügige Maßnahme. Die oft während der Gründung einer neuen Dynastie vollzogenen politischen Maßnahmen wie Amnestie und Befreiung von Steuern und Fronarbeit verfestigten die Stabilität des Regimes zwar primär durch konkrete materielle Erleichterungen und Zuwendungen. Sie wurden aber immer auch von einer symbolischen Interpretation begleitet, welche die „Geburt" der neuen Dynastie mit Tugend und Leben verband. Kommt dies in Betracht, ergab sich die symbolische Politik eher aus einer *ungenügenden Differenzierung* von Politik, Wissen und Religion als aus einer theokratischen Herrschaft. Vor allem genoss der Kaiser *nicht* unbedingt die *höchste geistliche Hegemonie*. Obwohl die Rolle des Kaisers in der korrelativen Kosmologie als Schlüssel für die Ordnungsbildung und für die Kommunikation des Menschen mit dem Himmel galt, wurde – wie im nächsten Abschnitt zu sehen sein wird – seit der Entstehung des bürokratischen Reiches kaum ein Kaiser von den Gelehrten als Träger konfuzianischer symbolischer Autorität und qualifizierte Heilige für die obige Aufgabe anerkannt.

Die Affinität der staatlichen Kulte zum Religiösen ist unleugbar. Aber nach der konfuzianischen Auffassung zielte die Einrichtung dieser Kulte im Prinzip darauf, das einfache Volk *im Namen der Götter* zu belehren.[226] Das von der Religion am weitesten entfernte Bei-

---

[225] Vgl. dazu z. B. Franke, 1920; Fu-kuan Hsü, 1985a, Kap. 1; Loewe, 1995, S. 227f., Jian-Wen Wang, 1995, S. 277ff.. Als Übersetzung des „Lüshi-Chunqiu" siehe Wilhelm, 1979, Buch 1-12. Der klassische Konfuzianismus vor der Qin-Zeit betonte zwar auch eine Vorstellung der Einheit von Himmel und Menschen, suchte aber die Grundlage dieser Einheit mehr in der mit dem „Dao", der natürlichen Wahrheit, konformen innerlichen moralischen Kultivierung als in den äußerlichen Riten und Taten. Infolgedessen können zwei unterschiedliche Denkmodi über die Entsprechung von Himmel und Menschen und zwei unterschiedliche Einstellungen zu Riten im traditionellen China identifiziert werden. Allerdings blieb der eklektische Konfuzianismus seit der Han-Zeit die vorherrschende Meinung in den politischen Praxen. Selbst bei der Restauration des Konfuzianismus in der Song-Zeit, welche die immanente Seite sehr unterstrich, dachte man nicht daran, an der Wahrheit der seit langer Zeit als Erkenntnisbild geltenden korrelativen Kosmologie zu zweifeln. Vgl. dazu Hao Chang, 1990; ders., 1992, Kap. 2.

[226] Vgl. auch Lamont, 1973; ders., 1974; McMullen, 1987, S. 67ff..

spiel des Konfuzius-Tempels deutet an, dass das konfuzianische Ideal sogar darin bestand, alle die Erziehung durch Riten und Musik genießenden Menschen allein durch *moralisches Vorbild* und *historische Bewertung* überzeugen und auf den Weg zum Heiligen leiten zu können. Dies enthüllt auch die folgende Erklärung über das Wort „Jiao*" (教), das früher ein häufiges Suffix für die Bezeichnung von Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus war und heute mit dem ursprünglich mit dem Ahnenkult verbundenen Wort „Zong" (宗) zusammen die übliche Übersetzung für Religion bildet, im „Baihutong": „What does *chiao* (Jiao* - Ch.-Ch. Tang) 'instruction' mean? *Chiao* means *hsiao* (效 - Ch.-Ch. Tang) 'to imitate'; *what the superior does the inferior imitates*."[227] Zur Bedeutung und Leistung der Riten für die Regierung schreibt Ray Huang mit Recht: „Both the sovereign and his bureaucrats realized that to fulfill their functions they had to do well in two areas: personnel management and ceremonial procedure. Of course, not many practical problems could be solved this way, but it was essential to managing an immense empire from one center. There was a limit to the number of practical problems that could be perceived, understood, analysed, and discharged by our literary bureaucracy that governed many millions of peasants. So discipline and decorum had to be emphasized; the example set by the emperor's court became paramount."[228]

Die symbolische und die moralische Politik hatten *seit der Song-Zeit* mit der Restauration des Konfuzianismus und der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse eine umfassendere Entwicklung. Durch die Verbreitung der *organisierten Lineage* und des *Gemeindepaktes* schlug der mit dem Familismus im engen Zusammenhang stehende konfuzianische *Ritualismus* Wurzeln auf dem flachen Lande. In einer Nachahmung dieser Riten auf lokaler Ebene kam seit der Ming-Zeit noch ein offizielles und regelmäßig veranstaltetes Zusammentreffen für die *Vorlesung von Heiligen Erlassen* der Kaiser in den lokalen Gemeinschaften hinzu.[229] Daneben gab es seit der Song-Zeit aufgrund der wirtschaftlichen Prosperität auch eine lebendige Entwicklung im Bereich des *Volksglaubens*. Viele ehemalige lokale Götter wurden zu landesweit verehrten Göttern. Als Reaktion auf den Aufstieg volkstümlicher religiöser Kräfte wurden die volkstümlichen Kulte zu unterschiedlichen Graden in das System der staatlichen Kulte *eingeschlossen*.[230] Zugleich erhielt ein Verstorbener, falls seine Taten der konfuzianischen Orthodoxie entsprochen hatten und er als Vorbild zur moralischen

[227] Zitiert nach Tjoe Som Tjan, 1952, S. 557 (Hervorhebung von mir). Im „Baihutong" wurde sogar eine systematische Auslegung der unterschiedlichen „Jiao" von der Xia- bis zur Zhou-Zeit aufgestellt: „Why are there three Instructions? They model themselves on Heaven, Earth, and Man. Inwardly loyal, outwardly reverent, embellished by culture, [by these] three [things] perfection [is reached]. Modelling themselves on Heaven, Earth, and Man, how does each [Instruction] manifest itself? Loyalty models itself on Man, reverence on Earth, culture on Heaven." Ebenda, S. 556.

[228] Ray Huang, 1981, S. 3. Siehe auch S. 22.

[229] Vgl. dazu z. B. Ebrey, 1991; dies, 1994; Fairbank, 1994, S. 155f.; Farmer, 1994, S. 111ff.; Hymes, 1994; Hui-Chen Wang Liu, 1975; Übelhör, 1994.

[230] Am häufigsten geschah es, dass dem Gott, dem geopfert wurde und der oft eine vergöttlichte historische Figur war, durch die Regierung ein Titel mitsamt einer Titeltafel, die im Tempel aufgehängt werden konnte, verliehen wurde. Vgl. dazu z. B. Duara, 1988; Fairbank, 1994, S. 156f.; Hansen, 1990; Johnson, 1985; Watson, 1987.

Belehrung beitragen konnte, oft nicht nur einen Titel vom Kaiser, sondern es wurde auch ein amtliches *Denkmal* bzw. ein amtlicher *Tempel* zu seinem Gedächtnis errichtet.[231] Angesichts dessen, dass diese verschiedenen Kulte die Propagierung der staatlichen orthodoxen Ideologie und die Erhaltung der *kollektiven Bindungskraft* der politischen Entscheidungen begünstigten, konstituierten sie sich als Teil der symbolischen Politik und erweiterten deren Umfang sehr.

Entsprechend der Verstärkung der despotischen Tendenzen, wobei die früher eher getrennte politische und kulturelle Hegemonie einander in der Qing-Zeit in der Figur des Kaisers überschnitten,[232] *kulminierte* die Tendenz der Einbeziehung der volkstümlichen Kulte und moralischen Vorbilder ins System der staatlichen Kulte im weiteren Sinne auch in der *Qing-Zeit*. Außerdem machten die Gelehrten nach einer Phase der Kritik am Untergang der Ming-Dynastie wieder einen Rekurs auf den konfuzianischen Ritualismus und trugen zum Aufschwung der Riten bei.[233] Wenn man aus *moderner* Perspektive den Typ der politischen Herrschaft im traditionellen China überprüft und diese Endphase als Muster betrachtet, kommt man leicht zu dem Schluss, dass die chinesische traditionelle Herrschaft eine politische Theokratie bzw. ein Cäsaropapismus gewesen sei. Aber dadurch wird nicht nur die *Differenzierung* zwischen Politik und Religion (neben ihrer Überschneidung) übersehen, auch die *Reaktion* des politischen Systems auf die seine Position als Herrschaftszentrum bedrohende, weitere funktionale Differenzierung wird vernachlässigt. Für die weitere gesellschaftliche Entwicklung war diese Reaktion aber von wesentlicher Bedeutung.
Wenn der Staat dazu neigte, mit einer umfassenden Kontrolle zu reagieren, verwendete er aber an Stelle des Zwangs eine raffiniertere Strategie, und zwar eine *Inklusion* der vielartigen, vom Volk verehrten Götter ins Pantheon der staatlichen Kulte, um aufsteigende religiöse und lokale Kräfte beherrschen zu können. Dadurch wurde der Volksglaube durch den Staat „*kooptiert*", obwohl der Staat umgekehrt doch auch gezwungen war, solchen Göttern seine offizielle Anerkennung zu geben. Allerdings wurde der volkstümliche *Glaube* als solcher *niemals* offiziell legalisiert. *Nur* wurde sein jeweiliges *Symbol*, der verehrte Gott, befördert, nämlich um das Volk noch wirksamer mit der offiziellen Ideologie zu indoktrinieren. Trotzdem durfte man das gleiche Symbol unter ein und demselben großen Dach der einheitlichen staatlichen Orthodoxie *unterschiedlich interpretieren*. Es verwundert nicht, in China das Phänomen anzutreffen, dass in widersprüchlich erscheinender Weise Einheit und Diversität zugleich auftreten.[234] Hier sehen wir wieder das Geheimnis der Ultrastabilität der einheitlichen Ordnung und der Behinderung der vollständigen Entwicklung funktionaler Differenzierung im traditionellen China: eine *Yin/Yang-Dualstruktur* mit großer Flexibilität, die sich trotz der ständigen Zunahme der Heterogenität behaupten konnte.

Aus der Perspektive der europäischen Erfahrungen als Paradigma ist ein ähnlich „para-

---

[231] Siehe z. B. C. K. Yang, 1991, Kap. 7.
[232] Siehe 3.2.2.
[233] Vgl. dazu Kai-wing Chow, 1996.
[234] Vgl. Smith, 1994, S. 307ff.; Watson, 1987, S. 322ff.; Weller, 1987.

doxes“ Phänomen in der *Evolution des Patriarchats* in China zu finden, wie Hamilton darlegt: „In China, however, as the imperial state grew stronger lineage heads did *not* lose their power over family members. And in fact *quite the opposite* seems to occur. In much of Imperial China, there were clear prohibitions against *ius vitae necisque*, especially from the Han to the Song Dynasties (206 B.C. to 1278 A.D.). But in the last two dynastic periods (Ming and Qing, 1368-1911) these prohibitions lifted somewhat, so that fathers and husbands could severely punish and occasionally kill their wives and children for lack of obedience (*xiao*) without being themselves punished for their acts.“[235] Offensichtlich ist die Beziehung des Patriarchats zur Staatsgewalt im traditionellen China *nicht* als ein Verhältnis zu begreifen, das *Machtsummenkonstanz* bedingte, wonach ein Machtgewinn des Staates den Machtverlust des Patriarchen bedeutete. Aber die Kodifikation der familiären Ethik, z. B. der Pietät, und die Zurückgabe des Herrschaftsrechtes über das Leben der Familienangehörigen in die Hände des Patriarchen seit der Song-Zeit dürfen *auch nicht* einseitig als Zunahme der Macht des Patriarchen verstanden werden, worauf Hamilton deutlich hinweist: „[B]y Ming and Qing times, patriarchs had *lost* much *discretionary* power. Even fathers did not have the right to say what constituted a dutiful son. This was independent of their will. The *criteria* of unfiliality (*buxiao*) was *fixed* in custom and codified in law. (...) To be sure, fathers could, in extreme cases, punish a son to death for failing to act like a son; but his will needed to conform to the established notion of *buxiao*. And *not only* could the father punish an unfilial son, *but* so could all his close, senior male relatives and, of course, so could the district magistrates, for they were the certified specialists in judging role performances.“

Mit anderen Worten: Der Patriarch wurde durch eine selektive „Ermächtigung“ durch den Staat eigentlich als *Teil des Staatsapparates* inkludiert. Einerseits wurde seine Willkür beschränkt, und er konnte seine Macht nun *nur* anhand der *staatlich vorgeschriebenen* Normen ausüben. Andererseits wurde die Machtgrundlage einer auf der Basis des Patriarchats gebildeten starken Lineage, die sich als eine *autonome,* für die Staatsgewalt *geschlossene* und als eine gesellschaftliche Macht, die jener widerstehen konnte, darstellte, dadurch auch unterminiert. Anders als früher, wo die öffentliche Gewalt sich erst durch einheimische lokale Beamten als *Koppelung* in die private Sphäre der lokalen Gemeinschaft bzw. der Familie ausdehnen konnte, drang die Staatsgewalt jetzt durch den ermächtigten Patriarchen direkter in die Familiensphäre ein. Der ehemalige Patriarch hatte zwar *gesetzlich* kein Recht dazu, seine Familienangehörigen zu töten. Aber tatsächlich stand ein solcher Mord normalerweise außerhalb der staatlichen Verfolgung, weil dem Patriarchen eine allseitige arbiträre Macht innerhalb seines Einflussbereiches zukam und niemand den Mut besaß oder überhaupt beabsichtigte, ein solches Verbrechen aufzudecken. Wenn der Patriarch seit der Ming-Zeit seine Familienangehörigen unter bestimmten Bedingungen auch *in Vertretung des Staates* töten konnte, nahm die Macht des Staates nicht ab, sondern umgekehrt zu, denn sowohl das staatliche Ge-

[235] Dieses und das nächste Zitat nach Hamilton, 1984, S. 415, 417 (Hervorhebung von mir). Vgl. auch ders., 1990, S. 85ff..

setz als auch der Familienritus und der Gemeindepakt folgten *ein und demselben Symbol- und Normsystem*. Die Staatsgewalt unterstützte den Patriarchen nur deshalb, weil er bei der Erziehung und Disziplinierung seiner Kinder zur *Internalisierung der staatlichen orthodoxen Ideologie* beitrug, und nicht das Patriarchat überhaupt. Insofern ist Hamiltons folgende Ausführung über die späte kaiserliche Zeit Chinas nicht überraschend: „Loyalty to the father and to emperor was not personal loyalty, but rather was a part of one's own *role*, was depersonalized, and resembled the type of loyalty known as allegiance – which is a loyalty to *symbols* and *philosophic principles*."[236] In Analogie zur Inklusion volkstümlicher Kulte war die Folge eine Kontrolle durch den Staat, die nicht unmittelbar durch Intervention erreicht wurde. *Physisch* war die Staatsgewalt zwar meist *abwesend*, so dass man sagen konnte: Der Himmel ist hoch und der Kaiser ist fern. Aber durch das Patriarchat und das System der symbolischen Politik bildete sie in den Menschen von Kindheit an eine tiefverwurzelte Gewohnheit des Gehorsams aus und penetrierte alle Winkel der Gesellschaft, war damit also gleichsam *omnipräsent*.

Aber eine *Entkoppelung* von Wirklichkeit und Namen, eine *Inkonsistenz* von Idee (bzw. Gespräch) und Handeln war ein fast unvermeidbares Schicksal der symbolischen (und: moralischen) Politik, wie oben im Falle des Volksglaubens zu sehen war. Wenn es um ein Symbol bzw. einen symbolischen Akt geht, gibt es immer einen *Bedarf* und deshalb auch einen *Spielraum* der Interpretation. Der gesellschaftliche Wandel führt, selbst dann, wenn sein Tempo sehr langsam ist, auch unbedingt zum Bedarf einer Wiederauslegung, falls man ein vorhandenes Symbol weiter beibehalten will. Dazu schrieb Xiaotong Fei schon vor fünfzig Jahren: „With paternalistic power, people are allowed to oppose traditional forms. But as long as they pay lip service to the form, they may *reinterpret* and thereby *change* the content. The consequence of this practice is inevitable. We say one thing but mean another. (...) Under such circumstances, *hypocrisy* is not only unavoidable; it is a *necessity*. Unable to oppose the impracticable doctrines and orders issued by the elders, one simply distorts their wishes while giving them face - that is, outward compliance. The *gap between the name and underlying reality*, however, increases as the pace of social change intensifies."[237]

Aber man darf nicht aufgrund dieser Entkoppelung die moralische und symbolische Politik einfach der Hypokrisie gleichsetzen und ihre Ordnungsleistung völlig negieren. Dazu halten wir Ray Huangs Meinung für richtig: „[M]ake-believe is not necessarily unreal. One must realize how powerful an instrument of government it was when all the participants shared a belief in it."[238] Ein Kern der Ordnung der Riten lag gerade im *Glauben*. Das führte nicht nur zu ihrer Annäherung an das Religiöse und zur Verflechtung mit diesem, sondern auch dazu, dass diese Ordnung eine wirkliche Auswirkung im politischen Bereich haben konnte. Gewöhnlich setzt die politische Kommunikation „auf die Effektivität von *Illusionen* und macht

[236] Hamilton, 1984, S. 418 (Hervorhebung von mir).
[237] Xiaotong Fei, 1992, S. 132 (Hervorhebung von mir).
[238] Ray Huang, 1981, S. 47.

vor allem damit *Politik*".[239] Aufgrund des *Vertrauens* des einfachen Volkes darauf, dass Kaiser und Staatsmänner als moralische Vorbilder und intellektuelle Lehrer komplexe reale Lagen erfolgreich meistern konnten und sein Wohl aktiv berücksichtigen wollten, hatte die Regierung eher *größere Chancen*, tatsächlich erfolgreich zu sein.[240]

Nachdem sie mit einem Vorschuss an Vertrauen eine große, effiziente Macht bekommen hatte und sich deshalb sogar auf eine „Spekulation ohne Kapital" hatte einlassen können, konnte sie es dennoch nicht vermeiden, mit realen Problemen und der Frage nach der Verwirklichung der versprochenen Zukunft konfrontiert werden. Der Vorschuss an Vertrauen wurde also nachträglich am Erfolg bemessen. Hier stieß die traditionelle symbolische und moralische Politik auf eine Schwierigkeit. Sie gewann hinreichende *allgemeine politische Unterstützung*, brachte aber *keine entsprechende technische Fähigkeit* zur Lösung der realen Probleme auf. Die gewonnene Macht reichte auch deswegen nicht aus, ihr erhabenes Ideal vollständig zu verwirklichen, weil es zu weit von der Wirklichkeit entfernt war. Zugleich gab es eine komplexe Verstrickung von moralischen und technischen Problemen in der Ordnung der Riten.[241] Folglich kam es unbedingt zur „*Hypokrisie*", wenn wir sie im Anschluss an Brunsson neutral und allgemein als Inkonsistenz von Ideen, Gesprächen und Handeln verstehen.[242]

Z. B. war es kaum möglich, das gesamte ungeheure bürokratische Reich auf der Ebene des Handelns zu vereinheitlichen und zu koordinieren. Der Staat musste und konnte sich deshalb auch nur mit Hilfe vielartiger Riten und moralischer Überzeugungsversuche um die Erhaltung der *symbolischen Einheit* bemühen. Neben dem Mangel an notwendigen Steuerungsmedien lag ein wichtiger Grund in dem im Folgenden erwähnten Umstand, wobei wir uns der Beobachtung Brunssons anschließen: „Actions often demands more resources, time and power than ideas; ideas are cheaper than actions."[243] Erst mit der Hypokrisie, mit der Toleranz einer *Yin/Yang-Dualstruktur*, konnte die Regierung trotz aller realen Divergenz handlungsfähig bleiben und die Regierten auf ideeller Ebene kontrollieren, ohne ihre *interne Kohäsion* und den Verlust der *allgemeinen Unterstützung* durch die Regierten zu riskieren. Zugleich war oft das folgende Phänomen zu beobachten: „The difficulty of solving certain problems often makes these more rather than less important to discuss", insbesondere dann, wenn es an den zur Problemlösung notwendigen Kenntnissen fehlt. Die begrenzte Fähigkeit der Ordnung

[239] Luhmann, 1990, S. 226 (Hervorhebung von mir).
[240] Vgl. dazu Luhmann, 1989, S. 26.
[241] Im mit literarischen Interessen verbundenen Fallstudium von Ray Huang, 1981, kann man solche Beispiele finden. Siehe z. B. S. 64ff., 120ff.. Die Formulierungen in der chinesischen Ausgabe, also ders., 1986, S. 69ff., 132ff., sind deutlicher.
[242] Vgl. Brunsson, 1989; ders., 1995. Obwohl Brunsson von Fällen der Organisation spricht, sind seine Unterscheidungen, Begriffe und Thesen m. E. auch auf die symbolische und moralische Politik im traditionellen China anzuwenden. Daneben ist es zuzugeben, dass die Hypokrisie im negativen Sinne auch normal war, sonst hätte es nicht das verbreitete Sprichwort gegeben: „Ständig Humanität, Gerechtigkeit und Tugend im Munde führen, aber im Herzen verdorben und boshaft sein" (满口仁義道德, 一肚子男盜女娼).
[243] Dieses und das nächste Zitat nach Brunsson, 1995, S. 214.

der Riten, mit wirklichen praktischen Problemen umzugehen, führte also zur *stärkeren Betonung* des Symbolischen und ermöglichte dann ironischerweise die *Fortsetzung* der symbolischen Ordnung.

Andererseits konnten die für die konkreten Aufgaben der Regierung zuständigen Beamten ihre *praktischen Mittel* zur Problemlösung, wie z. B. das soziale Kapital des persönlichen Netzwerkes und die institutionelle Korruption, auch *nicht vor der Öffentlichkeit* zeigen, geschweige denn rechtfertigen. Diesbezüglich hat Brunsson recht: „Ethical norms tend to limit what we can say, more than what we can do. It is easier to implement actions which are regarded as immoral, than to acknowledge them openly; and it is even more difficult to defend them or to propose that they be adopted."[244] Manchmal gab es zwar Gelehrten-Beamte, die entweder hartnäckig an der formellen, aber richtigen Yang-Seite als Wirklichkeit bzw. Wahrheit festhielten und *keine Flexibilität* kannten oder die Diskussion von realen Problemlösungen durch *moralische Kritik* ersetzten oder sogar bewusst durch ihr Verhalten bzw. ihre Vorstellung davon, was dem *strengsten* ethischen Standard entsprach, *persönliche Ehre* erlangten. Diese Fälle, die hinsichtlich der wirklich geltenden Yin/Yang-Dualstruktur *indifferent* waren oder in denen das Handeln gemäß der Idee zwangsmäßig *vereinheitlicht* wurde, hatten zwar eine *destruktive* Wirkung, konnten aber das Ordnungsprinzip nicht zerstören, sondern *verfestigten* eher umgekehrt diese Dualstruktur.[245] Dafür bietet Brunsson eine überzeugende Betrachtung: „[M]any debates are won by those who have the best ideas, not by those who adapt their ideas to what is feasible. The best ideas are those which most successfully express the good, the just and the beautiful rather than the realistic, pragmatic and feasible; the best ideas are often *most difficult to convert into action.*"[246] Der oberflächliche Sieg der extremsten,

---

[244] Brunsson, 1995, S. 215.

[245] Zu den Katastrophen und den Dilemmata, die von „exemplarischen" Beamten ausgelöst wurden, vgl. z. B. Ray Huang, 1981, Kap. 5. Daneben zeigt die bekannte Donglin-Bewegung (東林) in der späten Ming-Zeit, wie leicht die Moral zum Fokus der Debatte wurde, nachdem eine moralische Kritik eingesetzt hatte. Wie in einen Strudel wurde alles in sie hineingezogen, so dass man wirklich wichtige politische, wirtschaftliche und militärische Probleme außer Acht ließ. Vgl. dazu Busch, 1955; Hucker, 1957; Yutang Lin, 1968, Kap. 7. Diese Entwicklung hatte aber natürlich auch mit der Wende seit der Song-Zeit zu tun, dass die meisten Konfuzianer ihre Aufmerksamkeit von der Staatskunst auf die persönliche moralische Kultivierung lenkten.

[246] Brunsson, 1995, S. 215 (Hervorhebung von mir). Die Überlegenheit der durch Zhu Xi vertretenen konfuzianischen Schule dürfte aus dieser Perspektive betrachtet werden. Nach einer Reflexion über den Misserfolg der Nördlichen Song-Dynastie griff sie zur Überbetonung der Moral und der Riten als Maßnahme zur Bewahrung der Quintessenz der chinesischen Tradition und zur Berichtigung der Sitten und ging darin so weit, dass das Verhalten ihrer Anhänger den gewöhnlichen Menschen manchmal unzeitgemäß oder sogar „entfremdet" zu sein schien. Ihre Anhänger konnten sich meist der amtlichen Karriere auch nicht gut anpassen. Obwohl sie sich nur darum bemühten, zu Autoritäten in der Auslegung der konfuzianischen Lehre zu werden, und nicht direkt die Regierung kritisierten, lösten ihr strenger moralischer Standard und ihre Kritik am Verhalten anderer zeitgenössischer „Konfuzianer" unter manchen Gelehrten-Beamten ein Unsicherheitsgefühl aus. Auf dieser Grundlage wurde jene Schule dann zufällig als Mittel zur Repression von Rivalen in einen Machtkampf verstrickt und durch die Regierung als „falsche Lehre" diskreditiert und stigmatisiert. Diese Stigmatisierung konnte aber nicht verhindern, dass sie gesellschaftlich zur vorherrschenden intellektuellen Meinung wurde, vor allem deswegen, weil sie sich von Anfang an um die Verbreitung ihrer Lehre in lokalen Gemeinschaften bemüht hatte. Mit der Veränderung der politischen Verhältnisse, vor allem wegen der Bedrohung durch Fremdvölker belobigte die Regierung sie später offiziell, um die Unterstützung der Öffentlichkeit zu gewinnen. Erst nachdem die Kommentare von Zhu Xi zu konfuzianischen

aber meist auch legitimsten Position für die gerechte und ehrenvolle Yang-Seite beseitigte also nicht, sondern perpetuierte das Gefälle zwischen der Idee (der Yang-Seite) und dem Handeln (der Yin-Seite).

Folglich wusste man zwar, dass das, was man tat, eigentlich nichts anderes als reine Routinearbeit bzw. Formsache war. Trotzdem musste man sich *immer noch* nach Maßgabe formeller Riten verhalten. Das Phänomen darf nicht bloß auf das *Beharrungsvermögen* von Institutionen, Organisationen oder Menschen bezogen werden. Dahinter steckte doch eine tiefverwurzelte und stabile *Erwartungsstruktur*. Diese Erwartungsstruktur war deshalb so stabil, weil man *keine Alternative* sah. Insofern stellte die Ordnung der Riten eine ausgezeichnete Leistung zur Aufrechterhaltung der vorhandenen Ordnung dar, trotz ihrer geringeren Fähigkeit zur wirklichen Problemlösung, denn, wie Brunsson behauptet, „hypocrisy seems to occupy a *higher moral position* than justification: instead of some people defending bad actions, *everyone* is arguing for the *right* ideas (...). This is particularly important when the difference between what can be said and what can be done is determined by ethical norms."[247] Diesbezüglich scheint die vollkommene Entwicklung der Yin/Yang-Dualstruktur seit der Restauration des Konfuzianismus, der die Moral besonders hoch schätzte, in der Song-Zeit eine natürliche Folge gewesen zu sein.

### *3.2.2. Kaisertum versus Kanzlerschaft*

Die *Koinzidenz von Regierung und Belehrung* war ein vom Konfuzianismus befürwortetes, auf dessen Lehre von der „Heiligkeit im Inneren und dem Königtum in der Außenwelt" beruhendes politisches Ideal, wie es im „Zhongyong" (中庸) formuliert wird: „[W]er den Rang, aber nicht die Tugend dazu hat, der darf es nicht wagen, Riten und Musik zu schaffen. Wer aber die Tugend, jedoch nicht den Rang dazu hat, der darf auch nicht wagen, Riten und Musik zu schaffen."[248] Als Vorläufer davon galt die Idee des *Heiligen Königs*, die nach dem Konzept des *Himmelsmandats* ebenfalls eine Entsprechung von Rang und Tugend verlangte. Unter der Wirkung dieser Tradition war, wie erwähnt, nicht nur die moralische und symbolische Politik in China immer von großer Bedeutung, es gab auch eine hohe Konvergenz von politischem und kulturellem Zentrum. Das trifft insbesondere für die *Feudalzeit* zu. Im Feudalismus fungierte die *typische Stratifikation* als primäre Form der Systemdifferenzierung, und politische Macht und symbolische Autorität überschnitten einander tatsächlich in Gestalt der als Repräsentanten der Gesellschaft dienenden Herrscher, so dass spätere Gelehrte die Verhältnisse in der Zeit der Drei Dynastien durch eine beschönigende Projektion als Koinzidenz von Regierung und Belehrung unter der Herrschaft des Heiligen Königs bezeichnen durften.

---

kanonischen Schriften in der Ming-Zeit als Standardversion für die Staatsprüfungen übernommen worden waren, wurde diese Schule zur staatlichen Orthodoxie. Vgl. dazu z. B. James T. C. Liu, 1973; ders., 1997, Kap. 15; Tillman, 1992; Wilson, 1995.

[247] Brunsson, 1995, S. 230 (Hervorhebung von mir).

[248] Zitiert nach Weber-Schäfer, 1963, S. 60. Als andere Übersetzung vgl. Wilhelm, 1997, S. 41.

Nicht zu vernachlässigen ist aber eine *Differenzierung* zwischen der politischen Macht und der kulturellen Autorität, vor allem nach der Entstehung des bürokratischen Reiches. Ständig wurde der Konfuzianismus mit einem *Dilemma* konfrontiert: „[W]as soll in einer Zeit geschehen, in der der Mann auf dem Thron nur die äußere Macht besitzt, nicht aber die Herrschertugend (*te*), die nur dem vom Himmel bestätigten, wahren Repräsentanten der Oikumene zusteht?“[249] Die konfuzianische Idee, sowohl die persönliche Perfektion als auch die Ordnung und den Frieden der Welt durch den Amtsantritt zu verwirklichen, begünstigte zwar unter den Gelehrten die Wahl, möglichst mit dem bestehenden Regime zu *kooperieren*, so dass man das traditionelle bürokratische China mit Recht als *„konfuzianischen Staat“* bezeichnen kann.[250] Aber zugleich wurde das konfuzianische Ideal der Herrschaft der Tugend (also: der moralischen und rituellen Belehrung) als Bewertungsstandard verehrt, so dass es nach wie vor auch eine *Spannung* zwischen dem Konfuzianismus und dem Staat gab. Als unvermeidliche Konsequenz war Folgendes zu erwarten: „*Geistige* und *imperiale* Repräsentation der Oikumene sind unrettbar *auseinandergefallen*.“[251]

Obwohl die von der persönlichen Herkunft unabhängige Bürokratie sich während des Zusammenbruchs des Feudalismus bald als unentbehrlich und unersetzbar erwies, wurde immer noch ein Monarch an ihrer Spitze vorgesehen, dessen Position, genau umgekehrt, durch die Herkunft, also *dynastisch*, legitimiert wurde. Im Anschluss an Luhmanns Unterscheidung von Codierung und Programmierung dürfen wir daraus den folgenden Schluss ziehen: Ein an der *Codierung Macht/Ohnmacht* orientiertes politisches System war zwar ausdifferenziert, und der Amtsbesitzer wurde allgemein als legitimer Machthaber anerkannt. Durch die Einrichtung institutionalisierter Regeln für die Rekrutierung und Sanktion von Beamten gab es gewissermaßen auch eine *Programmierung* für die *Zuweisung* der Werte in dieser Codierung, obwohl der Kaiser schließlich nach seiner persönlichen Neigung und Abneigung in die Verleihung der Ämter intervenieren konnte. Immer fehlte es aber sowohl an einem *Sachprogramm* für die Regulierung der Besetzung der *Spitze* der Staatsgewalt, des Kaisertums, als

---

[249] Weber-Schäfer, 1963, S. 60.

[250] Zu der Entstehung des Standes der Gelehrten-Beamten und ihrer „Kapitulation“ vor der politischen Macht vgl. auch Hsiao-tung Fei, 1972, Kap. 2.

[251] Weber-Schäfer, 1963, S. 51. Die Idee, dass ein Mensch sich mittels seiner Tugend mit einem anderen, der einen Rang hatte, messen oder ihn sogar übertreffen konnte, war bereits bei Menzius zu finden: „In the case of a private individual obtaining the throne, there must be in him virtue equal to that of Shun or Yü; and moreover there must be the presenting of him *to Heaven* by the *preceding* sovereign. It was on this account that Confucius did not obtain the throne.“ Und: „During the frequent interviews of the duke Mu with Tsze-sze, he *one day* said to him, "Anciently, princes of a thousand chariots have yet been on terms of friendship with scholars; – what do you think *of such an intercourse*?" Tsze-sze was displeased, and said, "The ancients have said, 'The scholar should be served:' how should they have merely said that *he should be made a friend of*?" When Tsze-sze was thus displeased, did he not say *within himself*, – "With regard to our stations, you are sovereign, and I am subject. How can I presume to be on terms of friendship with my sovereign? With regard to our virtue, you ought to make me your master. How can you be on terms of friendship with me?" *Thus*, when a ruler of a thousand chariots sought to be on terms of friendship with a scholar, he could not obtain his wish: - how much less could he call him to his presence!“ (Zitiert nach Legge, 1970, S. 359f., 388f.)

auch an der *Zweitcodierung Regierung/Opposition* im strengen Sinne.[252] Das Konzept des Himmelsmandats galt zwar nach wie vor als Legitimationsformel für die Thronbesteigung. Aber dieses Konzept war *nicht* in der Lage, deutlich darauf hinzuweisen und zu regulieren, wer die Regierungsmacht zum Ausschluss aller anderen Gewalten, nämlich das Monopol der Staatsgewalt gewinnen durfte, so dass der Erwerb der Staatsgewalt tatsächlich ausschließlich vom *faktischen Erfolg* abhing – im Sinne einer chinesischen Redewendung: Wer gewinnt, der ist König; wer verliert, der ist Bandit. Um den Gewinn des Himmelsmandats zu rechtfertigen, genügten ein gefälschtes Omen und eine nachträgliche Interpretation. Obwohl das an der Moral orientierte und auf den nicht zu erkennenden Willen des Himmels rekurrierende Konzept des Himmelsmandats in gewissem Maß eine Bedingung der Machtausübung des Kaisers war, begünstigte sein prädestinierter, fatalistischer Charakter zugleich die Konsolidierung gegebener Machtverhältnisse, nachdem der Gewinner im Kampf um die Staatsgewalt eine stabile Dynastie gegründet hatte.

Angesichts dessen, dass politische Herrschaft auf der Grundlage einer Verbindung von erblichem Kaiser und professionellen Beamten ausübt wurde, stellte sich das *fundierende Paradox* des politischen Systems, die Bewältigung des Problems der Gewalt in Form ihrer Reproduktion, primär als *Willkür* des Kaisers dar. Wenn das Konzept des Himmelsmandats, nach dem der Himmel als Oberhoheit über den Kaiser vorgestellt wurde, als Beschränkung dieser Willkür zitiert wurde, legitimierte es sie zugleich auch. Und damit wurde dieses Paradox allein in den Bereich des Religiösen *verlagert*, durch einen *fremdreferentiellen Garanten* und nicht durch eine systemeigene Selbstbegründung entparadoxiert. Trotz der Unterentwicklung der selbstreferentiellen Entparadoxierung gab es doch eine wirkliche Beschränkung für das Kaisertum. Um die Willkür des Kaisers zu zügeln und dem Ideal des Heiligen Königs nahezukommen, griffen konfuzianische Gelehrte nicht nur zur moralischen Überzeugung bzw. religiösen Ermahnung des Kaisers unter Bezugnahme auf das Himmelsmandat, sondern setzten ihre Hoffnung auch auf die *Erziehung* der Kronerben und verwendeten die *angestammten* Institutionen bzw. Konventionen als bindende Präzedenzfälle.[253] Jedenfalls aber war die *Bürokratie* als solche die wesentliche Bindungskraft, weil eine Herrschaft erst aufgrund ihrer Mitarbeit möglich war.

Durch die *politische Inklusion* mannigfacher gesellschaftlicher Eliten in die Teilhabe an der Staatsgewalt wurde eine große Stabilität in der Form des bürokratischen Reiches gesichert, obwohl sie weder zu einem vollständigen Machtkreislauf noch zu einem reflexiven Machtmechanismus führte, die noch stärker zur Stabilität des politischen Systems hätten beitragen

[252] Es war zwar schon üblich, dass die Unterscheidung „Chao/Ye" gebraucht wurde, und es gab auch oft gegensätzliche Parteien, oder genauer: Faktionen, unter den Amtsbesitzern. Von einer Zweitcodierung Regierung/Opposition aus funktional-spezischer Perspektive konnte aber keine Rede sein, denn ob man die Oberhand in amtlichen Kreisen gewann, hatte nie mit der Konkurrenz von (mindestens) zwei institutionalisierten Regierungsprogrammen zu tun. Vgl. Wimmer, 1996, S. 482ff.. Zur Unterscheidung von Codierung und Programmierung vgl. z. B. Luhmann, 1990, S. 170ff..

[253] Vgl. dazu z. B. Bastid, 1987; Ray Huang, 1981, S. 42ff., 85f.; Hong Zhu, 1995.

können. Als begleitende Folge wurden die *Rekrutierung der Beamten* sowie das Problem der internen Organisation der Staatsgewalt und zwar der *Gewaltenteilung und -kontrolle*, das sich am *Gegensatz von Kaisertum und Kanzlerschaft* zuspitzte und in ihm am deutlichsten verkörperte, zum Kernproblem der politischen Ordnung und zur Hauptlinie der *Binnendifferenzierung* des politischen Systems. Auf das erstere Problem kommen wir in 3.3.1. zurück und konzentrieren uns im Folgenden primär auf die Beziehung zwischen Kaisertum und Kanzlerschaft.

Wie erwähnt, entwickelten sich politische Macht und kulturelle Autorität nach der Entstehung des bürokratischen Reiches unvermeidlich zu zwei *getrennten* Kräften mit eigenen Traditionen, obwohl die Gesellschaft sich primär nach einer hierarchischen Ordnung politischer Stratifikation differenzierte und die Koinzidenz von Regierung und Belehrung auch auf der Ebene der Ideen festgehalten wurde. Indem der Konfuzianismus eine eigene, unabhängige Tradition der Gelehrsamkeit bildete und zugleich mit den realen Herrschern kooperierte, förderte er nicht nur im Anschluss an das seit der Zhanguo-Periode verbreitete Ethos der „Hochschätzung von Weisen und Befähigten" die Idee des „*Weisen Kanzlers*". Auch legte er allmälich einen stärkeren Nachdruck auf diese Idee als diejenige des Heiligen Königs, um die gegebene Divergenz von Rang und Tugend zu verringern, die Willkür des Kaisers zu beschränken und das konfuzianische politische Ideal durchzusetzen.[254] Danach wurde zwar immer noch ein Heiliger König erwartet, und diese Erwartung war auch nicht ganz unbegründet, weil die Konfuzianer im Prinzip die Erziehung der Kronerben völlig kontrollierten. Angesichts der realen Lage erwarteten die Konfuzianer aber eher, den Kaiser nur die Rolle einer Galionsfigur spielen zu lassen, so dass dieser nur als *nomineller Führer* und *moralisches Vorbild* fungierte und sich nicht selbst um die Verwaltung kümmerte.[255] Entsprechend wurde der Kanzler zwar formell als Assistent des Kaisers beschrieben, aber als *tatsächlicher Leiter aller Beamten* verehrt und als die Person betrachtet, die für alle Entscheidungen der Regierung zuständig war und sogar den Kaiser kritisieren konnte und sollte. Auch sollte er als Oberhaupt der Bürokratie nicht für sämtliche Staatsangelegenheiten im Einzelnen Sorge tragen, sondern sich um die Harmonie der sozialen und der kosmischen Ordnung und ihre Koordination bemühen.[256] Tatsächlich genossen auch der meist als „Xiang" (相) bezeichnete Kanzler in der Zhanguo-Periode und der Kanzler in der frühen Westlichen Han-Zeit, der offiziell als „Chengxiang" (丞相), aber gewöhnlich auch als „Zaixiang" (宰相) bezeichnet wurde, eine

[254] Vgl. dazu Fu-kuan Hsü, 1985, S. 225ff.; Li-Yue Lin, 1995.

[255] Oder mit den Worten von Ray Huang, 1981, S. 94: „The only way Wan-li (ein Kaiser der Ming-Zeit – Ch.-Ch. Tang) could hope to exert some positive influence rested with his character, not his power."

[256] Ein Kanzler der frühen Westlichen Han-Zeit antwortete, als der Kaiser nach seiner Befugnis fragte, in diesem Sinne. Der Anhaltspunkt für seine Auffassung durfte in der folgenden Erzählung aus dem „Shangshu" liegen: „I appoint the Grand Tutor, the Grand Assistant, and the Grand Guardian. These are the three *Kung*. They discourse of the principles of reason, and adjust the States; harmonizing *also* and regulating the operations of Heaven and Earth (im Original: Yin und Yang – Ch.-Ch. Tang)." Zitiert nach Legge, 1970c, S. 527. Vgl. dazu Fu-kuan Hsü, 1985, S. 206; Li-Yue Lin, 1995, S. 110. Unter der Herrschaft einer symbolischen und moralischen Politik was es wichtiger, das Aufkommen des Bösen von vornherein zu verhüten, als triviale Probleme zu lösen. Vgl. dazu Ray Huang, 1981, S. 105.

ähnlich große Kompetenz.

Der Monarch als höchster irdischer Souverän, der einmal durch die Ernennung von Talenten zu Beamten erfolgreich den für ihn bedrohlichen feudalen Adel vernichtet und eine „autokratische“ Herrschaft gebildet hatte, wollte natürlich *nicht tolerieren*, seine entscheidenden Befugnisse mit anderen zu teilen, geschweige denn diese völlig auf andere übergehen zu lassen.[257] So lange sich das dynastische Kaisertum als legitime Herrschaftsform fortsetzte, hing es nicht nur vom Vertrauen des Kaisers ab, wer das Kanzleramt bekleidete, sondern der amtierende Kanzler besaß seinerseits nur eine vom Kaisertum *abgeleitete* Macht. Abgesehen von wirklichen Ausnahmefällen, z. B. der Thronbesteigung eines Kaisers, der noch Kind war, durfte sich die Macht des Kanzlers, jedenfalls theoretisch, nicht mit der des Kaisers messen, egal, wie groß die Macht war, die man ihm in Diskursen zuschrieb, und wie erhaben und großartig seine Position nach außen hin zu sein schien.[258] Andererseits konnte der absolute Kaiser den Kanzler auch *nicht beliebig* auswechseln oder ihn der institutionalisierten Kompetenz seiner Kanzlerschaft berauben, wollte er nicht den Widerstand der Bürokratie herausfordern. Da der Kanzler als Oberhaupt und Vertreter der Bürokratie diente, geriet die Kanzlerschaft leicht in eine *Spannung* oder gar einen *Gegensatz* zum Kaisertum. Dieser *immanente* Machtkonflikt zwischen Bürokratie und Kaisertum führte denn auch oft dazu, dass der Kanzler als *Sündenbock* herhalten musste, pflegte doch der souveräne Kaiser gewöhnlich nach eigenem Gutdünken vorzugehen und jegliche seiner Willkür auferlegte Beschränkung zu verabscheuen. Mit anderen Worten: Die Kanzlerschaft als Symbol der Bürokratie war eine für das despotische Einheitsreich *notwendige*, aber für die Person des Autokraten *schwer erträgliche* Einrichtung. Fast alle Reformen bzw. Änderungen bezüglich der Ämter entfalteten sich in den unterschiedlichen Dynastien dann um die Kanzlerschaft.

Angesichts dessen, dass eine unverhohlene Entbindung von den Befugnissen der Kanzlerschaft und ein unmittelbarer Konflikt mit dem Kanzler zum umfassenden und starken Widerstand der Bürokratie führen konnten, bevorzugte der Kaiser meist eine *indirekte* Methode, die Macht des Kanzlers zu kontrollieren und eventuell zu unterminieren. Einerseits wurde eine *institutionelle Maßnahme der Gewaltenteilung* ergriffen, die formal gesehen rational war und keinen heftigen Streit erregen würde. So wurden z. B. mehrere nebeneinander stehende Kanzlerämter mit unterschiedlichen Zuständigkeiten (z. B. jeweils für Zivilverwaltung, Militär und Kontrolle bzw. Überwachung) eingerichtet, um den in den Augen des Souveräns eine

[257] Die typische Mentalität des Monarchen kommt hinreichend in einer Äußerung des Kaisers Qianlong (乾隆) der Qing-Zeit zum Ausdruck. Er kritisierte die Meinung eines bekannten Konfuzianers der Song-Zeit, dass die Ordnung und das Chaos der Welt vom Kanzler abhingen, indem er sagte, dass der Kaiser zur Marionette werden würde, falls die Aufgabe, die Welt in Ordnung zu bringen, nur dem Kanzler auferlegt worden wäre. Und es war vor allem nicht zuzulassen, dass der Kanzler dies tatsächlich für seine eigene Aufgabe hielt. Denn das bedeutete, dass er gar keinen Kaiser im Auge hatte. Siehe dazu Li-Yue Lin, 1995, S. 112.

[258] Aber im Hinblick auf die erbliche Monarchie bedeutet die Sukzession des Thrones immer einen beträchtlichen Machttransfer. Selbst wenn es um eine normale Sukzession ohne Konkurrenz und Debatte ging, brauchte der neue Kaiser auch Zeit, um die vollständige und konsolidierte Herrschaft zu erlangen. Siehe dazu z. B. Ray Huang, 1981, Kap. 1-3.

potenzielle Bedrohung bildenden, einzigen „bevollmächtigten“ Kanzler als Leiter aller Beamten zumindest teilweise zu ersetzen. Noch öfter nutzte der Kaiser nicht irgendeinen offiziellen Kanal der Bürokratie, sondern stattdessen einen *informellen Weg*, und zwar mit Hilfe der Eunuchen bzw. der ihn umgebenden Sekretäre und Beamten seines Vertrauens von niedrigerem Rang, um seine Befehle weiterzugeben. Der absolute Monarch *umging* also gerne den Agenten mit eigener Machtbefugnis und gebrauchte unterwürfig gehorchende Sprachrohre.

Dadurch kam es zu einem *periodisch* auftretenden Phänomen, ja einem Entwicklungsmuster: Als Herrschaftszentrum trat der so genannte *„innere Hof“* (内朝, 内廷, Neichao bzw. -ting) um den Kaiser, der aus nicht institutionell für konkrete Staatsangelegenheiten zuständigen Sekretären und Eunuchen bestand, langsam an die Stelle der offiziellen Regierung, des *„äußeren Hofes“* (外朝, 外廷, Waichao bzw. -ting). Letzterer bezeichnete wörtlich die vom Kaiser geleitete, routinierte Entscheidungsversammlung am Hof und konnte seiner Bedeutung nach alle zivilen und militärischen Beamten (vor allem diejenigen der Zentralregierung) einschließen, die normalerweise nicht beliebig eine Privataudienz beim Kaiser erhalten konnten. Wenn dann der ursprünglich dem Kaiser bei der Schreibarbeit assistierende Sekretär allmählich die eigentlich dem Kanzler zustehende Macht erlangte, wurde dieser Zustand nach einer gewissen Zeit schließlich anerkannt und *institutionalisiert*, so dass sein zunächst im „inneren Hof“ situiertes Amt sich langfristig zum führenden Amt des „äußeren Hofes“, nämlich wieder zum sowohl substanziellen als auch nominellen Kanzleramt, entwickelte. Dann begann wieder ein neuer Zyklus.[259]

Z. B. gewann der „Vorsteher der Kanzlei für den Schriftverkehr“ (尚書令, Shangshu-Ling) seit der Mitte der Westlichen Han-Zeit allmählich an Macht, spielte bereits in der Östlichen Han-Zeit die Rolle des tatsächlichen Kanzlers und wurde schließlich in der Zeit der Drei Reiche unter der Wei-Dynastie zum offiziellen Kanzler. Die Rolle der vertrauten Anhänger des Kaisers übernahmen dann die Beamten in der „Kanzlei für zentrale Schreibarbeiten“. Schon in der Westlichen Jin-Zeit gewann ihr Vorsteher (中書令, Zhongshu-Ling) große Macht. In ihm konvergierten dann die Funktionen des nominellen und des substanziellen Kanzlers wieder in der Tang-Zeit. Ferner traten seit der Tang-Zeit die so genannten Akademiker als neue Kandidaten auf, die sich besonders leicht die Gunst des Kaisers erwerben konnten. Aber erst nach der Abschaffung der offiziellen Kanzlerschaft und der Entstehung des so genannten „inneren Kabinetts“ in der Ming-Zeit gewannen „Große Akademiker im inneren Kabinett“ (内閣大學士, Neige-Daxueshi) die Schlüsselmacht und waren nach der Substanz ihrer Befugnisse etwa dem ehemaligen Kanzler ähnlich. Inzwischen war der zunächst für das

[259] Zu der Evolution der Kanzlerschaft bzw. des Kanzleramtes und den Zyklen des Machttransfers zwischen dem inneren und dem äußeren Hof vgl. Mu Ch'ien, 1984c; Fu-kuan Hsü, 1985, S. 225ff.; Gan Lao, 1948; Li-Yue Lin, 1995; Ying-shih Yü, 1983, Kap. 2. In der folgenden Darlegung werden die genauen Quellen nicht mehr im einzelnen angegeben, außer wenn es notwendig ist. Außerdem finden wir die Warnung von Bielenstein, 1980, S. 154f., vor dem Gebrauch der Bezeichnungen „innerer und äußerer Hof“ zwar nicht ganz haltlos, halten aber seinen Vorschlag der Aufgabe dieser zwei Bezeichnungen für eine das Maß überschreitende Korrektur.

Militär zuständige „Geheimschreiber in der Zentrale“ (樞密史, Shumi-Shi) in der Song-Zeit auch einmal zum tatsächlichen Kanzler geworden.

Diese Entwicklung ist nicht überraschend. Aufgrund der Herrschaftsform des erbliches Kaisertums stammte alle politische Macht im Grunde vom Kaisertum ab. Wer das *Vertrauen* des Kaisers genoss, häufig *Privataudienzen* bei ihm hatte und vor allem den *Zugang* zum Kaiser kontrollierte bzw. als *Vermittler* galt, gewann leicht eine beträchtliche Macht, auch wenn diese meist nur *informell* war. Selbst die Bezeichnung für den respektablen Kanzler, „Zaixiang“, war aus derjenigen eines vertrauten niedrigen Beamten, der für die Küche zuständig war oder als Assistent bei der Veranstaltung von Riten diente, entstanden, wie die Wortbestandteile „Zai“ (宰) und „Xiang“ zeigen. Der ständige Gebrauch des Titels „Zaixiang“ dürfte die Konsequenz eines *„unbeabsichtigten Komplotts“* von Autokraten und Gelehrten-Beamten gewesen sein. Letztere hielten an diesem überlieferten Titel fest, um an die ehrenvolle Tradition des Kanzlers als des Oberhauptes der Bürokratie anzuschließen und an der Idee des „Weisen Kanzlers“ weiter festzuhalten. Als Gegenmaßnahme beließ der Autokrat zwar dem nominellen Kanzler den hohen Rang und das große Ansehen, übergab aber die Kompetenzen des Kanzlers tatsächlich in die Hände der ihm vertrauten Anhänger von niedrigerem Rang. Indem er aber jenen „leeren Titel“ nicht abschaffte, konnte er weiter den Ruhm des „Heiligen Königs“ genießen, beseitigte zudem eine potenzielle Bedrohung und verringerte die Möglichkeit eines Putsches.

Die Entkoppelung der nominellen von der substanziellen Kanzlerschaft und die Divergenz von Rang und Macht hatten offensichtlich mit der Yin/Yang-Dualstruktur zu tun, waren hauptsächlich aber eher eine vom Monarchen geschickt verwendete, wichtige *Technik der Gewaltkontrolle* und der *Zersetzung der Solidarität der Bürokratie.* Die tatsächlich für die Aufgabe der Kanzlerschaft zuständigen Anhänger des Kaisers genossen zwar eine große informelle Macht. Aber sie hatten nur niedrige Ränge und kein Ansehen, das ausgereicht hätte, eine Palastrevolution herbeizuführen.[260] Vor allem konnten sie häufig nur einen schlechten Ruf und keine Unterstützung unter den Gelehrten-Beamten im „äußeren Hof“ gewinnen. Sie wurden oft kritisiert, sich die Staatsgewalt anzumaßen bzw. die Macht für persönliche Zwecke zu missbrauchten. Indem sie in der Öffentlichkeit als Zielscheibe der Kritik fungierten und jederzeit vom Kaiser geopfert werden konnten, dienten sie ihm in der Tat als preiswerter und nützlicher *Schild*, so als ob der Kaiser unantastbar ein „Heiliger König“ wäre, der von „diesen Schurken“ getäuscht worden war und dafür selbst keine Verantwortung zu tragen hatte.

Aus einem ähnlichen Grund konnten auch die *Eunuchen*, die als körperlich und vor allem ethisch *nicht* normale Menschen galten, nach wie vor eine entscheidende Macht in der traditionellen Politik des Kaiserhofs behaupten. Nach Hamilton wurde ihnen in der chinesischen Statushierarchie der Status von „Außenstehenden“ zugeordnet: „This is the status of

[260] Selbst wenn die Ämter dieser Anhänger sich zum nominellen und substanziellen Kanzleramt entwickelten, wurden die Ränge dieser Ämter immer noch absichtlich als niedrige beibehalten.

individuals who, although they live within boundaries of China, were not regarded as full members of the political community, and thus had no legitimate place within it. Lacking an exact role, and thus not needing to act according to precise, predetermined moral principles made this an extremely useful category of people in a political order in which there are large gaps between rigorously defined status groups. (...) Using people that had no standing within the political community facilitated such communication between status roles as would otherwise result in a loss of "face" for both parties."[261] Im Vergleich mit dem Anhänger, der die tatsächliche Macht des Kanzlers besaß, war es sogar *überhaupt unmöglich*, dass ein Eunuch, ein beschädigter und unvollständiger Mensch, als Monarch hätte unterstützt werden können. Es verwundert nicht, dass Eunuchen leicht die Gunst des Kaisers erlangen konnten, weil dieser sich nur wenig Sorgen um ihren politischen Ehrgeiz machen musste.

Außerdem ist die Tendenz, dass die Kanzlerschaft mehr und mehr unterging und dagegen das Kaisertum im Laufe der Zeit immer *stärker* und *despotischer* wurde, in den über langen Zeit immer wieder vorkommenden Ablösungen von nominellen und substanziellen Kanzlern zu sehen. Abgesehen von Ursprüngen, die durch die oben dargelegte *endogene* Logik der Organisation und des Machtkampfs erzeugt wurden, hing diese Tendenz auch mit dem *gesellschaftlichen Strukturwandel* zusammen. Seit ihrem Aufstieg in der Zhanguo-Periode entwickelten die Gelehrten nicht nur allmählich eine unabhängige Tradition der Gelehrsamkeit, sondern gewannen mit der Bildung großer Lineagen neben der kulturellen Hegemonie auch eine feste gesellschaftliche Machtgrundlage. Vor diesem Hintergrund konnte der Kanzler, der oft aus einer starken Gelehrten-Lineage stammte, bis zur Tang-Zeit noch umfassende Befugnisse haben. Entsprechend dem im 2. Kapitel diskutierten Strukturwandel kam es dann zu einer auffallenden *Wende* bezüglich der Fluktuation seiner Macht in der *Song-Zeit*. Nicht nur gehörten das Militär und die Finanzen nicht mehr zu seinen Kompetenzen, sondern er verlor auch die Macht zur Ernnenung des Personals und über die Jurisdiktion. Zugleich unterstanden auch die früher für die Ermahnung des Kaisers wegen seines persönlichen Verhaltens und die Überwachung illegaler Taten von Beamten zuständigen Ämter nicht mehr dem Kanzler. Und ihre Träger begannen nicht nur, Meinungen über Vorteile und Nachteile der jeweiligen Politik zu äußern, sondern übten auch häufig direkt Kritik am Kanzler.

Folglich war die *Abschaffung des Kanzleramtes* unter der Ming-Dynastie direkt zwar der Persönlichkeit des Dynastiegründers zuzurechnen, aber auch das folgerichtige Ergebnis einer langfristigen Tendenz, weil alle notwendigen Bedingungen dazu schon vorhanden waren. Seitdem wurden die Beamten nicht nur mit der potenziellen Beleidigung durch *öffentliches Verprügeltwerden* am Hof konfrontiert, sondern waren auch ständig der Überwachung durch die *Geheimpolizei* ausgesetzt. Das später entstehende so genannte „innere Kabinett" war

[261] Hamilton, 1989, S. 161. Trotz der Zustimmung zur Diagnose Hamiltons sind wir etwas skeptisch hinsichtlich der Angemessenheit der Bezeichnung „Außenstehende". Wir bevorzugen es, den Fall der Eunuchen bzw. vergleichbare Fälle als Beispiel der üblichen *hierarchischen Umkehrung* zu betrachten und uns diesbezüglich auf die Yin/Yang-Dualstruktur zu beziehen, wie es in 2.5.1. erörtert wird.

zunächst nichts anderes als ein Privatsekretariat des Kaisers.[262] Aber die Entwicklung war vorauszusehen, dass der Kaiser die tatsächliche Ausübung der Staatsmacht den Beamten des „inneren Kabinettes" überließ, gab er sich selbst doch meist lieber dem Lebensgenuss hin und vermied es, die Akten persönlich zu studieren und zu kommentieren. Dennoch fungierte das „innere Kabinett" erst dann als Quasi-Kanzleramt, als ein noch kindlicher Kaiser den Thron bestieg. Die autokratische Tendenz *kulminierte* dann auf einem paradoxen Umweg in der *Qing-Zeit*. Die immer von Konfuzianern erwartete *Koinzidenz von Regierung und Belehrung* – oder mit westlichen Begriffen formuliert: die Einheit von *Macht* und *Wahrheit* – kam also unter der Fremdherrschaft der Qing-Dynastie zustande. Um dies zu erklären, müssen wir wieder eine kurze Retrospektive der langfristigen Entwicklung einschalten.

Seit der Entstehung des bürokratischen Reiches arbeiteten die Konfuzianer nicht nur aktiv mit den Herrschern zusammen, sondern die Loyalität übertraf auch allmählich die anderen Tugenden und gewann eine dominante Überlegenheit.[263] Trotzdem konnte der Konfuzianismus als geistige Tradition immer noch seine *Autonomie* aufrechterhalten, wie Schwartz schreibt: „[W]hile literati were forced to be enormously circumspect in their language about the present holders of power, there was no assumption that the present current occupants of the throne necessarily embodied the Confucian *dao*."[264] Tatsächlich kritisierten seine Vertreter nicht selten mit seiner Autorität des Wissens die Realpolitik. Vor dem oben erwähnten Hintergrund seiner Restauration in der Song-Zeit kam sogar die Vorstellung von der „Daotong", der *orthodoxen Linie der konfuzianischen Lehre*, auf.[265] Danach konstituierte sich der Konfuzianismus neben der Politik, der orthodoxen Linie der Reichsfolge, als eine *unabhängige* und *ebenbürtige* Tradition, welche die Erziehung des einfachen Volkes und die Kritik der politischen Autorität als ihre Aufgabe betrachtete. Konfuzius wurde entsprechend zum Symbol kultureller Autorität, welche die politische Macht übertraf und nicht auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort beschränkt war, wie es ein Zeitgenosse beschrieb: „Ein einfaches Volk wurde zum Lehrer von Zehntausenden Generationen, und sein Wort

---

[262] Vgl. dazu Fairbank, 1994, S. 129f.;Grimm, 1954.

[263] Siehe oben Anm. 38.

[264] Schwartz, 1987, S. 5.

[265] Siehe 2.4.4. und 3.1.3. Vgl. ferner Chin-shing Huang, 1995a, Kap. 3. Das mit der Vorstellung von der „Daotong" erhöhte Bewusstsein der Unabhängigkeit der kulturellen Autorität von der politischen Macht ist z. B. in der folgenden Erzählung eines Zeitgenossen der Ming-Zeit besonders deutlich zu finden: „While ministers dispute one another at court, no one dares to defy or speak after the issuance of the edict from the emperor. Although scholars argue with one another in school, everyone agrees and keeps silent when someone invokes the words of Confucius. Therefore, in the world only principle (li**, 理) and political power (shih*, 勢) are most respectable (tsun, 尊), but principle is supreme. The emperor cannot suppress principle with his power at court. Even if he did so, principle would nevertheless exist in the world forever. In fact, political power lies within the realm of emperors, whereas principle lies within the realm of sages. If the reign of an emperor is not legitimized by the principle of sages, it will decline. This is the reason political power needs principle for the justification of its existence and exercise." Zitiert nach Chin-shing Huang, a. a. O., S. 158f. (Ergänzung der chinesischen Zeichen von mir). Zur Entwicklung der politischen Idee der Beschränkung der Willkür des Kaisers seit dem Aufstieg des so genannten Neokonfuzianismus in der Song-Zeit vgl. Wood, 1995.

wurde sogar zum irgendwo geltenden Gesetz unter dem Himmel."

Während diese Vorstellung ein starkes Autonomiebewusstsein des Konfuzianismus zeigte und seine Fähigkeit verstärkte, der aus seiner Sicht ungerechten Politik und Herrschaft zu widerstehen, *verminderte* sie aber umgekehrt seine Fähigkeit, der Intervention der Politik in seine Tradition und der Usurpation seiner Autorität durch die politische Macht zu widerstehen, insbesondere dann, wenn ein so genannter „Heiliger König" auftauchte. Denn sie bedeutete eher eine starke Antizipation dessen, dass unter dem Zugeständnis der tatsächlichen Trennung der politischen von der kulturellen Autorität, das Ideal der *Konvergenz* beider wiederholt würde. Die Anhänger der Vorstellung von der „Daotong" hielten zwar an einem strengeren Standard politischer Bewertung bezüglich der konfuzianischen Unterscheidung Königtum/Hegemonie als früher fest, und diese Haltung stellte einen Dissens über die Realpolitik dar. Aber *moralische Kritik* war *nicht* gerade dazu angetan, die politische Wirklichkeit zu ändern und mit den realen politischen Problemen und Listen umzugehen. Vor allem nahm die Stärke der moralischen Zumutungen dabei überall zu, und solche Zumutungen entstanden hauptsächlich in Verbindung mit der am Patriarchat orientierten *Oben/Unten-Ethik* (z. B.: Monarch/Beamte, Vater/Kind und Ehemann/Ehefrau). Und selbst die einmal reflexionsfähig gewesene Reformbewegung wurde im Laufe der Zeit unvermeidlich zum *Formalismus*. Nachdem die diese Vorstellung befürwortende Schule als staatliche Orthodoxie *kooptiert* worden war, blieb der Versuch, das Aufkommen eines der konfuzianischen Lehre ehrlich als einer Direktive folgenden, tugendhaften Monarchen zu ermöglichen, tatsächlich vergeblich. Die auf die Machtunterworfenen abzielende ethische Reform konnte dagegen aber unter einem „nichtintendierten Komplott" zwischen jener Reformbewegung (Konfuzianer) und dem Regierenden erfolgreich sein. Die tatsächliche Folge dieser Entwicklung war dann eine *gefestigte patriarchalische „Despotie"* sowohl in der öffentlichen Sphäre der Politik als auch in der privaten Sphäre der Familie.

Um China zu regieren, lernten die frühen Kaiser der Qing-Dynastie nicht nur fleißig die traditionellen chinesischen kanonischen Schriften, sondern ahmten auch so gut wie möglich, zumindest oberflächlich, die darin beschriebenen Paradigmen nach. Dies führte nicht nur zur gesellschaftlichen Prosperität, sondern auch dazu, dass viele chinesische Gelehrten sich darum bemühten, die Kaiser zu bewegen, sich als *„Heilige Könige"* zu verhalten, und sie später auch überzeugt als solche verehrten.[266] Aufgrund der Erkenntnis, dass die kulturelle Hegemonie sehr zur Sicherung der politischen Herrschaft beitragen konnte, wollten diese Kaiser auch gerne die Rolle des *geistigen Führers* übernehmen. Infolgedessen erhielten die chinesischen Gelehrten zwar die Unterstützung des fremdstämmigen Kaiserhofs für die konfuzianische Tradition, verloren aber zugleich den einstmals festen Boden, um Kritik an der politischen Autorität üben zu können. Es kam zur *Identität von politischer und kultureller Autorität*, die früher ungeachtet des Festhaltens an der Semantik getrennt geblieben waren.

[266] Zu Details siehe Chin-shing Huang, 1994, Kap. 7; ders., 1995a, Kap. 7.

Auch erreichte das Kaisertum aufgrund der verstärkten autokratischen Tendenz ein bis dahin nicht gekanntes hohes Niveau,.

Allerdings darf selbst das sozusagen autokratischste Kaisertum in der Ming- und der Qing-Zeit *nicht* übertreibend als *unumschränkte* Willkürherrschaft der *einen Person* des Kaisers dargestellt werden.[267] Nach der Einrichtung der Ämter, vor allem nach der Einführung der institutionalisierten Rekrutierungsweise der Beamten, war es irreversibel, die Möglichkeit der Teilhabe an der Staatsgewalt für das Volk offen zu lassen, und der Kaiser konnte auch nicht arbiträr darüber entscheiden, wer als Beamter politische Macht haben durfte. Seine Macht und die Stabilität der Form des bürokratischen Reiches überhaupt beruhten eigentlich auf dieser politischen Inklusion und der dadurch entstandenen Bürokratie. Gegenüber der routinierten Bürokratie *mit eigener Autonomie* war die Macht des Kaisers eher *passiv*. Er stand zwar an der Spitze der Weisungshierarchie und besaß im Prinzip die höchste Befehlsgewalt, wählte aber aufgrund der Komplexität normalerweise nur unter den ihm überreichten, bereits durch die Beamten *selektierten* Optionen bzw. Vorschlägen aus.[268] Ohne die Kooperation der Beamten konnte er kaum etwas bewerkstelligen, und seine Souveränität hatte eigentlich kaum eine praktische Bedeutung. Dagegen konnte der bürokratische Apparat ohne die Mitwirkung des Kaisers trotz vieler Schwierigkeiten sehr wohl noch weiterarbeiten. Dazu sagt Ray Huang mit Recht: „After all, to become Son of Heaven was to fulfill an *institutional requirement* only.“[269] Das implizierte aber zugleich, dass die Bürokratie tatsächlich auch des Kaisers bedurfte und keine vollständige Autonomie ihm gegenüber hatte. Um die politische Herrschaft überhaupt zu *legitimieren*, war der Kaiser als Träger des Himmelsmandats unentbehrlich. Damit eine endgültige Entscheidung über eine Debatte unter den Beamten getroffen werden konnte und auch um die Irrationalität der Regierung zu *verbergen*, war er als Machtspitze von einem gewissen mystischen Charakter erforderlich. Als Spitze des Staates und der Gesellschaft hatte er aber die *Pflicht*, als Symbol der Yang-Seite zu dienen. Er sollte als moralisches Vorbild gelten, durfte theoretisch, anders als alle anderen Menschen, keine Yin-Seite haben und verwickelte sich persönlich am besten nicht in Debatten am Hofe, um seine „transzendente“ Position aufrechtzuerhalten.[270]

Ein Paradox, das die chinesische Geschichte durchdrang und eine ihrer Hauptlinien bildete, liegt in dem, was Ray Huang so formuliert: „[W]hile the bureaucracy was created to carry out governmental functions, the most pressing problem it had to handle was none other

---

[267] Zur Problematik der Despotie bezüglich der traditionellen chinesischen politischen Herrschaft vgl. z. B. auch Mu Ch'ien, 1984b, Kap. 2; ders., 1984c; de Bary, 1957; Eberhard, 1957; Grimm, 1959; ders., 1985.

[268] Vgl. auch Ray Huang, 1981, S. 93f.. Die Operationen der Macht verlaufen also nicht immer einseitig „von oben nach unten“, wie es das Hierarchiemodell beschreibt, sondern es gibt auch einen Gegenkreislauf. In der Organisation werden die meisten Normalfälle sogar von diesem Gegenkreislauf beherrscht, obwohl der offizielle, gerechtfertigte Machtkreislauf im Konfliktfalle als endgültiger Standard zitiert wird. Vgl. dazu Luhmann, 1988, Kap. 6, und den nächsten Abschnitt.

[269] Ray Huang, 1981, S. 40 (Hervorhebung von mir). Zu einem Beispiel der durch einen „Bummelstreik“ des Kaisers ausgelösten Situation siehe a. a. O., Kap. 3.

[270] Vgl. dazu Ray Huang, 1981, S. 93f., 100.

than the bureaucracy itself."[271] Die Beamten waren zwar keine „feudalen" Kräfte mehr, die nach einer separatistischen Herrschaft gesucht und das Kaisertum bedroht hätten, aber doch ein *Stand von Nutznießern bestehender Vorteile*. Allein ihr Status als Grundherren und ihre konservative Mentalität gegenüber dem Handel reichten schon häufig dazu aus, dass viele Reformbemühungen sich nicht durchsetzen konnten. Tatsächlich hatte die Beamtenschaft ohnehin einen *doppelten Charakter* und die Bürokratie war gerade das beste Beispiel der Yin/ Yang-Dualstruktur. Die Beamten widmeten sich einerseits *konfuzianischen, erhabenen Ideen*, bedurften aber andererseits einer *materiellen Belohnung* als Lebensunterhalt. Diese Verlegenheit kam daher, dass der Konfuzianismus zwar nicht unbedingt dem Monarchen, aber doch der *Politik* zu Diensten stand. Die Gelehrten dienten also jedenfalls immer als *Reservearmee der Beamten* und konnten ihre Karriere auch nur in der Politik suchen. Obwohl sie eine von der Politik unabhängige, eigene Tradition bildeten, konstituierten sie nicht eine sich mit der Staatsgewalt messende Macht, wie im europäischen, christlichen Falle der Trennung von Staat und Kirche, und wurden daher unvermeidlich von der politischen Macht penetriert. Sowohl der Ahnenkult mit segmentärer Form als auch die hauptsächlich an der Ethik orientierten Riten waren ungünstig dafür, dass die Gelehrten-Beamten sich als ein Ganzes hätten einigen und zusammen die politische Macht bzw. das Kaisertum zügeln können. Es fehlte zwar nicht an Gelehrten, die das konfuzianische „Dao", auch um den Preis ihres Lebens, als allerhöchsten Wertstandard verteidigten und für sich selbst durch die eigene moralische Kultivierung Erfüllung finden konnten. Aber es dürften viel mehr Gelehrte zu dem Typ gehört haben, der sich zunächst an den *äußeren Errungenschaften* und dem Wohl seiner eigenen Person und Familie orientierte, und deshalb vom Kaiser als höchstem irdischen Souverän manipuliert werden konnte.

Folglich besaß der Kaiser nicht nur theoretisch, sondern auch tatsächlich die endgültige und allerhöchste Souveränität, vor allem seit der Song-Zeit. Die Beschränkung seiner Macht durch die Beamten war schließlich begrenzt. Die Einrichtung des *Staatskultes für Konfuzius* führte zwar vor, dass der Konfuzianismus für den Herrscher eine nicht zu vernachlässigende Tradition war, bestätigte aber zugleich, dass die *letzte Entscheidung* immer der politischen Macht vorbehalten blieb. Der Herrscher verehrte Konfuzius meist einfach nur um der *Legitimation* und *Konsolidierung* seiner Herrschaft willen und glaubte selten von Herzen an dessen Lehre. Die Einstellung des Gründers der Ming-Dynastie zum Staatskult für Konfuzius bietet ein anschauliches Beispiel für die *Ambivalenz* des Kaisers bezüglich des Konfuzianismus.[272] Als er gerade die Dynastie gründet, aber China noch nicht ganz erobert hatte, brachte er im Anschluss an die Konvention früherer Dynastien dem Konfuzius persönlich Opfer in der „Universität" in der Hauptstadt dar. Sein Opfertext zeigt, dass er dieses Opfer als wichtiges Symbol legitimer Reichsfolge gut kannte. Aber nur ein Jahr später befahl er, alle anderen staatlichen Opfer für Konfuzius außerhalb der Heimat des Weisen einzustellen. Diese Straf-

[271] Ray Huang, 1981, S. 53.
[272] Vgl. dazu Chin-shing Huang, 1994, S. 148ff..

maßnahme ergab sich möglicherweise daraus, dass die zeitgenössischen Nachkommen des Konfuzius vorher eine abwartende Haltung eingenommen und keine aktive und eindeutige Unterstützung für die Ming-Dynastie bezeigt hatten. Er schaffte daneben die Kanonisation des Menzius sofort ab, nachdem er die folgenden Worte desselben gelesen hatte: „When the prince regards his ministers (...) as the ground or as grass, they regard him as a robber and an enemy."[273] Er erklärte sogar im Voraus, dass jemand, der ihm von dieser Tat abraten würde, exekutiert werden sollte. Trotz dieser Androhung wagte es ein Beamter, die Gegenmeinung mit Stolz zu äußern. Obwohl der Gründer der Ming-Dynastie konsequent den Gelehrten misstraute, hatte er nicht den Mut, einen Konflikt, der zum vollständigen Bruch mit ihnen geführt hätte, zu *riskieren*. Die Kanonisation des Menzius setzte sich im nächsten Jahr wieder durch. Aber das allgemeine Opfer für Konfuzius wurde erst 14 Jahre nach seiner Abschaffung, und zwar zwei Jahre nach der Entdeckung der „Rebellionskonspiration" des damaligen Kanzlers und der dadurch ausgelösten Abschaffung des Kanzleramtes, wiederholt. Im diesbezüglichen Erlass des Kaisers wurde die konfuzianische *asymmetrische* Ethik von Monarch/Beamter und Vater/Kind besonders hervorhoben.

Die spätere Reform des Konfuzius-Tempels im Jahre 1530 zeigte auch deutlich,[274] dass der Kaiser als Souverän dann einen endgültigen Sieg erringen konnte, wenn eine Auseinandersetzung zwischen dem *Kaiser* und den *Beamten* oder zwischen *politischer Macht* und *kultureller Autorität* entstand. Zu dieser Reform war es infolge des so genannten „Streites um den Großritus" (大禮議, Dali-Yi) gekommen. Die meisten Beamten konnten also nicht akzeptieren, dass der aus einer Seitenlinie der Dynastie stammende, gerade den Thron besteigende Kaiser nur den *Thron*, aber nicht zugleich die *Stammlinie* des Kaiserhauses erbte, und hielten dies für einen Widerspruch gegen die als ewig gültig erachtete Ethik und die staatliche Institution. Viele Beamten, die eine Meinung vertraten, die der Auffassung des gerade an die Macht gekommenen Kaisers widersprach, wurden am Hofe öffentlich zu Tode geprügelt. Danach begann dieser Kaiser, ein Interesse an der Festlegung mannigfaltiger Riten zu entwickeln, und befahl, *neue Ritenbücher* zu verfassen, um einerseits seinen Standpunkt in jenem Streit zu verteidigen und andererseits eine anscheinend überzeugende Bezeichnung für die Straftat der Opposition zu finden. Der souveräne Kaiser wusste also auch die *symbolische Gewalt* der Argumentation und des Wissens zu verwenden, und konnte sie leicht bekommen.

Aufgrund einer Mutmaßung über die Intention des Kaisers verfasste ein Beamter 1530 einen Thronbericht über die Reform des Konfuzius-Tempels und begründete diese im Anschluss an den oben erwähnten Streit auf den Primat der Vater/Kind- und der Monarch/Beamter-Ethik. Sein Vorschlag wurde angenommen. Darauf wurde ein Subsystem der Kanonisation eingeführt, um den schon früher wahrgenommenen ethischen Widerspruch zu lösen, dass der Sohn als eine Begleitfigur, der Opfer dargebracht wurden, aufgrund seiner persönlichen Leistung eine höhere Position als der Vater innehatte. Noch wichtiger war, dass der

[273] Zitiert nach Legge, 1970, S. 318.
[274] Zu Details dieser Reform siehe Chin-shing Huang, 1994, Kap. 8.

staatliche Kult für Konfuzius degradiert und Konfuzius des *Königstitels* beraubt wurde. Die Begründung war, dass Konfuzius nur Tugend, aber keinen Rang besessen habe und als *Untertan* keinen Königstitel besitzen und nicht das Opfer für einen König genießen durfte. Die Verleihung des Königstitels sei eine Anmaßung gewesen und man habe damit nur dem Namen nach diesen „Heiligen" verehrt, ihm aber tatsächlich eine Falle gestellt. Die Verleihung eines Königstitels habe nicht mit seiner Lehre übereingestimmt. Diese neue degradierte Einrichtung in Bezug auf Titel und Opfer Konfuziuswurde bis zum Ende der Ming-Zeit beibehalten. Nachdem die *Mandschu* China erobert hatten, verehrten ihre Kaiser dagegen bewusst Konfuzius und erhöhten immer wieder das Ausmaß des staatlichen Kultes für ihn, um damit die Unterstützung durch die Chinesen zu gewinnen. Es verwundert nicht, dass diese fremdstämmige Dynastie eine lange Regierungszeit hatte, weil sowohl die politische als auch die symbolische Hegemonie in die Hände ihrer Herrscher gefallen waren.

Die *Schwäche* des Konfuzianismus bezüglich der Verwirklichung seines politischen Ideals war eigentlich von Anfang an in seiner Lehre von der „Heiligkeit im Inneren und dem Königtum in der Außenwelt" verborgen.[275] Die Enttäuschung darüber, dass die meisten realen Herrscher keine „Heiligen Könige" waren, führte zwar zur Entwicklung der Vorstellung vom „Weisen Kanzler" als „check and balance"-Mechanismus und zu derjenigen von der „Daotong" als Ausgangspunkt der Kritik an der politischen Autorität. Aber dahinter steckte immer der gleiche Grundgedanke: eine starke Erwartung, ein *optimistischer Glaube* an und ein *vollständiges Zutrauen* zu der *allmächtigen* und *allgütigen wohlwollenden* Autorität als Herrscher. Der Konfuzianismus war zwar auch mit der dunklen Seite des Menschen vertraut und thematisierte ständig die Schwierigkeit der Kultivierung zum Weisen, nach welcher Lehre man ohne Fortschritte nur Rückschritte machen konnte. Aber die konsequente Logik zwischen der persönlichen moralischen Kultivierung und der politischen Fähigkeit, die „Große Harmonie" in der Welt herbeizuführen, wurde niemals bezweifelt. Nach wie vor träumte man eher von einer *alles pflegenden, väterlichen Herrschaft des „aufgeklärten Absolutismus"*. Der Konfuzianismus legte den Nachdruck weiterhin stärker auf die Vervollkommnung des Menschen und die Bedeutung des menschlichen „Herzens", also der Moral und des Gewissens, als auf die *präventive* Funktion der Institution, die aufgrund eines grundlegenden Misstrauens gegen die Natur des Menschen konzipiert wurde. Trotz der Erkenntnis der Schwierigkeit und sogar der *Unwahrscheinlichkeit* bemühte er sich um die Verwirklichung seines erhabenen und großartigen politischen Ideals und die Konfuzianer waren stolz auf ihr unbeugsames Festhalten am Ideal. Ihre begeisterte *moralische Passion* und ihre *Märtyrermentalität* lenkten sie von der Reflexion über die theoretische Lücke zwischen der inneren Heiligkeit und der humanen politischen Herrschaft in der Außenwelt und über die Probleme der politischen Praxen des Konfuzianismus ab. Es verwundert daher nicht, dass seine politischen Praxen in der Tat gerade einen tatsächlich die Macht ergreifenden Herrscher legitimierten und

[275] Vgl. auch Hao Chang, 1992, insb. Kap. 1 & 2; Jo-hsiu Ch'en, 1981.

die Suche nach eigener Unabhängigkeit von der Politik schließlich vergeblich war.

### *3.2.3. Die an die Gentry gekoppelte doppelgleisige Machtstruktur*

Seit das bürokratische Reich an die Stelle des Feudalismus getreten war, blieb die Gesellschaft zwar noch eine stratifizierte Gesellschaft, war aber im Unterschied zu der typischen Stratifikation eine besondere, offene Art *politischer Stratifikation*, in der die Rangordnung und -differenz hauptsächlich durch politische Kräfte erzeugt wurden. Die Zugehörigkeit zur Oberschicht hing also primär von der politischen „Nobilitierung" statt von der Herkunft ab, obwohl die Letztere vor der Dominanz der Staatsprüfung als Rekrutierungskanal der Beamten noch von großer tatsächlicher Bedeutung war. Da das bürokratische Reich aber *keine* alle sozialen Bereiche penetrierende, direkte Herrschaft durchsetzen konnte, entstand eine *informelle*, lokale Führerschaft, die primär auf der Grundlage der reziproken und zugleich asymmetrischen Patron/Klient-Verhältnisse gebildet wurde. Im Gegensatz zur *formalen* Bürokratie, die hauptsächlich eine von oben nach unten sich auswirkende Weisungshierarchie verkörperte, hatte diese die Funktion der Artikulation des so genannten Volkswillens von unten nach oben. Die politische Inklusion führte dann nicht nur dazu, dass die *Gelehrten-Beamten* als Oberschicht galten, sondern auch dazu, dass die aus dem Volk aufsteigenden, normalerweise, vor allem bei ihrem Aufenthalt in lokalen Gemeinschaften bzw. ihren Heimatgebieten, auch *Gentry* genannten Gelehrten-Beamten als *Element der Verbindung* zwischen der formalen und der informalen Machtstruktur dienten, insbesondere seit die Staatsprüfung als Mittel der politischen Inklusion angewendet wurde.

Von der Entstehung des bürokratischen Reiches bis zu seinem Zusammenbruch in der Moderne konnte seine offizielle und wirkliche Herrschaft im Grunde immer nur bis zur Ebene des *Kreises* (縣, Xian) ausgedehnt werden.[276] Trotz der Reorganisation des Haushalts und der Unterordnung unter neue administrative Einrichtungen während der Transformation vom Feudalismus zum bürokratischen Reich wurden die ehemaligen lokalen Gemeinschaften, die oft eine natürliche Siedlung und das Relikt eines alten Stadtstaates waren, nicht völlig restrukturiert. Nicht nur blieben Verwandtschaft, Nachbarschaft, Landsmannschaft und Freundschaft nach wie vor als primärer Verweisungsrahmen des Verstehens und Handelns bestehen, auch die alte *Führungsstruktur* der lokalen Gemeinschaften wurde kaum berührt bzw. verletzt. Obwohl begabte Männer, auch wenn sie von auswärts gekommen waren, nun viel leichter als früher aufsteigen konnten, wurden die lokalen Gemeinschaften im Grunde weiter von einheimischen Älteren von besonderem Ansehen geleitet. Unter der Ebene des Kreises gab es zwar noch einige für die Erhebung der Steuern, die öffentliche Sicherheit und die Jurisdiktion zuständige kleine lokale Beamte ohne Rangstufe. Während des chaotischen Machtwechsels von der Qin- zur Han-Dynastie konnten sie aber nicht wirklich über die lokalen Gemeinschaften

[276] Als kurzen Überblick über die Evolution der lokalen Administration und Beamtenschaft vgl. McKnight, 1971, S. 11ff..Geng-Wang Yan, 1997, Vorwort.

herrschen, wenn sie nicht die Unterstützung einheimischer Führer des Volkes erhielten. Angesichts dessen wurde bald nach der Gründung der Han-Dynastie im Anschluss an eine Institution aus der Qin-Zeit in jeder Gemeinde das *halboffizielle* Amt „Sanlao" (三老, wörtlich: drei Ältere) eingerichtet, dessen Träger ohne Ausnahme *einheimische Einflussreiche* waren, die oft von den Einheimischen selbst gewählt wurden. Aus allen Gemeinde-„Sanlao" eines Kreises wurde ein Kreis-„Sanlao" gewählt, der in Vertretung der lokalen Gemeinschaften direkt mit dem Kreisvorsteher über die Angelegenheiten der lokalen Gemeinschaften diskutieren konnte. Diese „Sanlao" wurden zwar üblicherweise auch als „Xiangguan" (鄉官, wörtlich: die Beamten in der Heimat oder auf der Ebene der Gemeinde bzw. des Dorfes) bezeichnet, waren nominell Beamte und hatten ein „amtliches" Siegel als Symbol. Aber sie wurden niemals durch einen offiziellen Überprüfungsprozess qualifiziert und standen nicht nur außerhalb der Bürokratie, sondern auch nicht unter der direkten und strengen Kontrolle durch den Staat. Diese für den Umgang mit der Regierung zuständigen Einheimischen, nämlich die erwähnten „Fulao", waren zwar zunächst einerseits zur *Entlastung* der Administration durch die Regierung ausgesucht, um die *Verantwortung für die Selbstverwaltung* der lokalen Gemeinschaften zu tragen. Aber andererseits war ihre Existenz das Ergebnis eines *Kompromisses* des Staates mit den gegebenen Verhältnissen und sie hatten die wichtige Funktion, als *Kommunikationskanal zwischen der Regierung und dem Volk* zu dienen, gleichgültig, ob dies eine beabsichtigte Konsequenz war.[277] Indem sie einerseits die Meinung des Volkes *nach oben* artikulierten und andererseits die Politik der Regierung *nach unten* propagierten, konnte die Herrschaft des Reiches aufgrund dieses Mechanismus des Informationsfeedbacks eine höhere Stabilität erlangen.

Dieses ursprüngliche Muster der *de facto* lokalen Selbstverwaltung lässt bereits eine in der späteren Gentrygesellschaft kulminierende *doppelgleisige Machtstruktur* erkennen.[278] Die „Xiangguan" bekamen zwar ein Amt vom Staat, aber eigentlich *nicht* zugleich die für den Vollzug ihrer Aufgaben nötige formale Macht, sofern ihnen gar keine direkt eingreifende Staatsgewalt zur Verfügung stand. Sie hatten bereits *vor* ihrer Anstellung wirklichen Einfluss in dem entsprechenden Gebiet und ihre Position als Führer bildete sich eher auf der Grundlage von *informeller*, autoritativer bzw. belehrender Macht. Erst dies rechtfertigte umgekehrt

---

[277] Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1990, Kap. 5; Shuang-Mei Wang, 1995, S. 378ff.. Die Meinung, die z. B. McKnight, 1971, S. 6, vertritt, dass die Abhängigkeit des Staates von nichtoffiziellen Agenten auf dem flachen Lande auf den relativen Mangel an Beamten zurückzuführen sei, ist m. E. zu einseitig und nicht sehr überzeugend. Die Zahl der Beamten war zwar im Vergleich mit der Menge der von ihnen regierten Bevölkerung sehr gering. Aber dieses Phänomen ergab sich nicht daraus, dass die Regierung kein für die Einstellung von mehr Beamten notwendiges Vermögen gehabt hätte. Die Regierung des traditionellen bürokratischen Reiches war ansonsten eher häufiger einsichtig und pragmatisch als wirrköpfig und starr. Sie war zwar nicht so rational und klug, wie Shepherd, 1995, S. 3ff., es in dem Zusammenhangt beschrieb, dass sie aufgrund der Rücksichtnahme auf Faktoren wie z. B. strategische Bedeutung, Kosten der Kontrolle und potenzielle Einkünfte ein für allemal eine andauernd geltende, effiziente Grenzpolitik in Taiwan festgelegt hätte. Aber sie war doch dazu in der Lage, ihre Politik angesichts der Gegebenheiten rational zu adjustieren, um ein durch sie gesetztes Ziel möglichst zu erreichen. Vgl. dazu Chih-Ming Ka, 2001, Kap. 1 & 13.

[278] Vgl. dazu Hsiao-tung Fei, o. J., Teil 2, Kap. 5 & 6; ders., 1972, Kap. 4; Shuang-Mei Wang, 1995; Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 255ff..

ihre Rolle als „Beamte". Sie waren nominell nur für die moralische Kultivierung zuständig, aber angesichts ihrer tatsächlichen Funktion eher „*Volksvertreter*" oder höchstens Berater der Beamten im offiziellen Staatsapparat.

Für die Herrschaft des bürokratischen Reiches war die doppelgleisige Machtstruktur eine fast *unvermeidbare* Konsequenz, weil es einerseits eine vollkommene Penetration in alle sozialen Bereiche für unnötig hielt und andererseits zu dieser gar nicht ausreichend in der Lage gewesen wäre. Um zu unterbinden, dass die Beamten eine eigene private Machtbasis aufbauten, an einem Ort Wurzeln schlugen und den Umsturz bzw. eine politische Zersplitterung förderten, waren auf sie bezogene institutionelle Kontrollmaßnahmen angesichts des Mangels an effizienten Steuerungsmedien unentbehrlich. Es gab z. B. fast vom Anfang bis zum Ende des bürokratischen Reiches das *Verbot* der Anstellung eines Beamten in seiner *Heimatprovinz* und der Anstellung von dessen Verwandten im gleichen Bezirk. Zugleich wurde eine *kurze Amtsfrist* bestimmt. Die als primärer Standard der Rekrutierung der Beamten dienende konfuzianische Lehre gab daneben gar *keine* Anweisungen über *praktische* administrative und juristische Angelegenheiten. Das alles trug dazu bei, dass die Beamten im Allgemeinen nicht motiviert waren, die Praxen und Bezirke, für die sie aktuell zuständig waren, eingehend kennenzulernen, und auf die mit den Praxen und dem Gebiet vertrauten *Amtsgehilfen* bzw. Beamten ohne Rangstufe (吏, Li***) angewiesen waren. Die lokalen Beamten mussten sich vor allem außer auf *ortsgebürtige Amtsgehilfen* auf *lokal einflussreiche Personen* stützen, um die Aufgaben der Verwaltung erledigen zu können.[279]

In der Tat gibt es formale und informale Aspekte von Machtoperationen in jeder Organisation. Die chinesische Bürokratie aber bildete sich selbst umso mehr als ein von der *Yin/ Yang-Dualstruktur* beherrschtes Feld, auf dem die wirklichen Probleme meist mit Hilfe eines der bürokratischen Hierarchie nicht entsprechenden, persönlichen Netzwerkes gelöst werden mussten.[280] Nominell und offiziell hatte die jeweils höhere Instanz in der Weisungshierarchie zwar eine formale Macht über alle Untergeordneten und konnte diesen natürlich Befehl erteilen, insbesondere im Fall von *Konflikten*. Tatsächlich setzte ihre Entscheidung aber eher die Entscheidungen der Letzteren voraus. Sie traf ihre Entscheidung also auf der Grundlage der *vorentschiedenen* Ergebnisse, weil „keine Entscheidung eine anfängliche Entscheidung ist, sondern immer nur als Teilnahme an einem Prozess der Unsicherheitsabsorption möglich ist, also immer nur als Reaktion auf eine Lage, die durch vorherige Entscheidungen und andere Ereignisse bestimmt ist."[281] Die Untergeordneten genießen deshalb neben der oberflächlichen Unterordnung umgekehrt eine informale Macht über die höhere Instanz. Selbst der Kaiser als

[279] Insofern finden wir die folgende Meinung von McKnight, 1971, S. 3, im Prinzip richtig: „[L]ocal control by these graded civil servants was made possible only through their continuing use of two sets of political functionaries not considered to be full members of the civil service – the clerical subbureaucracy and the village officers." Aber der Ausdruck „village officer" bewirkt leicht eine falsche Assoziation und passt nicht immer für alle Fälle in den unterschiedlichen Zeiten, vor allem m. E. nicht für den von ihm diskutierten Fall aus der Song-Zeit. Siehe unten.

[280] Siehe statt vieler Ray Huang, 1981; James T. C. Liu, 1997, Kap. 4.

[281] Luhmann, 2000a, S. 257.

Spitze hing, wie erwähnt, auch von den Beamten ab, um seine Macht ausüben zu können. Nach dem heutigen Wissen ist die Koexistenz des *formalen Machtkreislaufs* und des *informalen Gegenkreislaufs* eine bekannte Normalität, vor allem in Organisationen.[282] Die hierarchische Umkehrung des Machtverhältnisses zwischen Beamten und Amtsgehilfen war nur ein besonders *berüchtigtes* Beispiel dafür in China, weil, wie ein Zeitgenosse der Song-Zeit kritisierte, es keine „Fengjian" (hier: lebenslange Amtszeit bzw. *Erblichkeit* des Amtes statt der Belehnung) unter den Beamten, aber doch eine „Fengjian" unter den Amtsgehilfen gab.[283] Nicht nur lag die wirkliche Macht in den Händen der inoffiziellen, ortsgebürtigen Amtsgehilfen, sondern die Beamten waren auch oft nicht dazu in der Lage, die Geschäftsführung jener Amtsgehilfen zu kontrollieren.

Jene relativ späte Klage aus der Song-Zeit wies aber darauf hin, dass das Problem der Kontrolle der Amtsgehilfen erst *nach* der Einführung der Staatsprüfung gravierend wurde und die doppelgleisige Machtstruktur sich verbreitete. Mit der Konsolidierung der Herrschaft des bürokratischen Reiches einerseits und der Entstehung großer Gelehrten-Lineagen andererseits wurde das Gefälle zwischen dem amtlichen Herrschaftsapparat und der volkstümlichen Führungsstruktur allmählich *nivelliert*. In der Östlichen Han-Zeit verloren die einmal einflussreich gewesenen „Sanlao" nicht nur langsam ihre Position als Volksvertreter und verwandelten sich in normale, offizielle kleine Beamten, sondern die Stellung von „Sanlao" wurde nun meist auch von Magnaten bzw. Angehörigen berühmter großer Lineagen eingenommen, weil diese freigebig bzw. wohltätig zu sein vermochten und deshalb ein hohes Ansehen in der lokalen Gemeinschaft gewinnen und weiter von Einheimischen als Beamtenkandidaten empfohlen werden konnten. Dadurch *ging* die doppelgleisige Machtstruktur aber *nicht verloren*. Nur gab es nun eine *bessere Koppelung* an Gelehrten-Lineagen. Einerseits kamen große *Gelehrten-Lineagen* als führende Macht in lokalen Gemeinschaften auf. Andererseits wurde die Anstellung von Angehörigen großer Gelehrten-Lineagen als *lokale Beamten* durch die damalige Einrichtung ermöglicht, dass der Präfekturvorsteher gleichzeitig die höchsten zivilen, juristischen, militärischen und finanziellen Kompetenzen innerhalb seines Bezirkes genoss und selbst auf die Empfehlung lokaler Gemeinschaften hin Einheimische als ihm unterstehende Beamten rekrutieren konnte. Die Gelehrten-Lineagen im Allgemeinen und ihre Angehörigen als lokale Beamte im Besonderen bildeten zwar eine Brücke zwischen der Zentralregierung und den lokalen Gemeinschaften. Aber die Staatsgewalt penetrierte nicht wirklich in die lokalen Gemeinschaften. Weder die Gelehrten-Lineagen noch ihre Angehörigen als lokale Beamte waren immer dazu bereit, dem Befehl der Zentralregierung zu folgen. Sie berücksichtigten eher zuerst die Interessen ihrer eigenen Lineagen.

Diese Situation begünstigte offensichtlich das Aufkommen von *separatistischer Herr-*

---

[282] Vgl. z. B. Luhmann, 2000a, S. 256ff.. Die berühmte Herr/Knecht-Dialektik von Hegel, 1989, S. 145ff., deutet schon eine solche Denkrichtung an. Zum aktuellen Wissensstand der Organisationsforschung siehe statt vieler Luhmann, 2000b.

[283] Siehe James T. C. Liu, 1967a, S. 459.

*schaft.* Wie in 2.4.2. erwähnt, degenerierte die Gesellschaft zwar nicht zu einer feudalistischen, aber doch zur so genannten *Mendi-Gesellschaft.* In dieser von großen Gelehrten-Lineagen beherrschten Zeit, in der die Grenzen zwischen den Ständen strenger genommenen wurden und eine starke persönliche Abhängigkeit existierte, wurde das Problem bzw. Übel der doppelgleisigen Machtstruktur verständlicherweise in den Augen der Zeitgenossen *nicht* deutlich. Indem die Gelehrten-Lineagen nicht nur als Knotenpunkt zwischen der Zentralregierung und den lokalen Gemeinschaften, sondern auch als jeweiliges Herrschaftszentrum in beiden galten, tauchten eigentlich auch kaum Kommunikationsprobleme zwischen oben und unten auf. Es gab nicht nur ein stark *asymmetrisches Patron/Klient-Verhältnis* und manchmal sogar eine *persönliche Abhängigkeit* zwischen Gelehrten-Lineagen und einfachem Volk, sondern die Probleme, zu deren Lösung das Volk die Gelehrten-Lineagen als Patrone um Hilfe bitten musste, konnten auch meist bereits *auf der lokalen Ebene* gelöst werden.

Mit der selbstreferentiellen Substitution der Mendi-Gesellschaft durch die *Gentrygesellschaft* erreichte die doppelgleisige Machtstruktur ein reifes und sehr komplexes Niveau und wurde eigentlich zu einem *unentbehrlichen* Moment für die *dynamische Stabilität* des politischen Systems. Seit der Sui-Zeit wurden die lokalen Oberbeamten des Rechtes beraubt, die ihnen unterstehenden Beamten anzustellen, und auch der Aufstiegskanal der kleinen lokalen Beamten, durch den einige Menschen in der Han-Zeit schließlich sogar zum Staatskanzler hatten werden können, wurde abgeschafft. Das verkleinerte zwar die Gefahr der politischen Zersplitterung, verstärkte aber zugleich die *Abhängigkeit* der von auswärts gekommenen Oberbeamten von den ortsgebürtigen Amtsgehilfen und den lokalen Einflussreichen, trug sowohl zum *Untergang* der großen Gelehrten-Lineagen als auch zur *Veränderung* der lokalen Machtkonfigurationen bei und führte dazu, dass die kleinen lokalen Beamten, denen keine Karriere mehr offen stand, und vor allem die diskriminierten, als Angehörige des gesellschaftlich niedrigsten Standes „Jian“ angesehenen Amtsgehilfen ohne Scham und Scheu *nach persönlichen Vorteilen strebten*, um die eigenen psychologischen und materiellen Verluste wettzumachen.[284] Zudem führte die Einrichtung der Staatsprüfung nicht nur zu einer wesentlichen Zunahme der *Offenheit* der Oberschicht für Angehörige des einfachen Volkes und zur Verstärkung der *Mobilität* zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Statusgruppen, sondern auch zu einer großen Erhöhung der *Heterogenität* der Oberschicht. Diese Veränderungen der Konstitution der Oberschicht und der gesellschaftlichen Machtkonfiguration bahnten dann einen *Wandel* zum Muster der doppelgleisigen Machtstruktur an.

Es gab aber eine Übergangsphase. In der Song-Zeit war zwar, wie McKnight andeutet, die Mendi-Gesellschaft schon tot, aber die Gentrygesellschaft war auch *noch nicht* definitiv

[284] Es lohnt sich hier, eine Passage von James T. C. Liu, 1967, S. 341, zu zitieren: „The social distance of sharp status distinction (between the officials and the clerks – Ch.-Ch. Tang), originally a *social control*, was more and more insistently held on to by the officials as a *defensive segregation.* The administrative distance grew so wide that the officials not only failed in supervision but practically became out of touch. One result was *perverted collusion*: the corruption of the officials themselves through the clerks.“ (Hervorhebung von mir – Ch.-Ch. Tang).

ausgebildet: „[T]he local elite consisted, not of the hereditarily influential or of the indoctrinated gentry, but simply of *the rich.* During the Sung more than during any other period of premodern Chinese history *economic position* determined membership in the nonofficial segment of the ruling class."[285] Je nach ihrem Reichtum wurde den ländlichen Reichen von der Regierung die Erledigung unterschiedlicher *amtlicher Dienstleistungen* zugewiesen, wie z. B. die Erhebung der Steuern, der Dienst der Amtsgehilfen, die Aufbewahrung der Register der Haushalte und die Überwachung des Transports der Steuern in Gestalt von Naturalien zur Hauptstadt. Insofern *unterschieden sich* diese im amtlichen Dienst stehenden Reichen von der Gentry mit beträchtlichem kulturellen Kapital, deren Angehörige mehr auf informelle Autorität sich stützende, „natürliche" Führer lokaler Gemeinschaften waren und weder institutionell bestimmte Pflichten zu amtlichen Dienstleistungen noch entsprechende formale Macht hatten. Es ist aber andererseits *auch nicht* angemessen, sie mit McKnight als „village officers" zu bezeichnen. Gemeint sind vermutlich „Xiangguan".[286] Anscheinend wurden sie damals sehr selten mit diesem Ausdruck bezeichnet. Sie waren zwar ähnlich wie die früheren „Sanlao" halboffiziell und für lokale Angelegenheiten zuständig, durften aber nach der chinesischen Gewohnheit jedenfalls nicht zu den Beamten gezählt werden und galten vor allem *nicht als Vertreter der lokalen Selbstverwaltung*, selbst wenn sie doch Einflussreiche lokaler Gemeinschaften waren, sondern eher als Verkörperung der halboffiziellen Extension des Staatsapparats. Solche Amtsdienste verliehen ihnen weder Ansehen und Vorteile noch die Funktionen der Artikulation der Volksmeinung und der Verbindung der doppelgleisigen Machtstruktur. Für sie waren diese Amtsdienste einfach vom Staat erzwungene, harte, nicht einträgliche und undankbare Aufgaben. Nur das *Baojia-System* (保甲), das primär zum Zwecke der Aufrechterhaltung der lokalen äußerlichen Ordnung und im Anschluss an die frühere administrative Reorganisation der lokalen Gemeinschaften in der Gestalt von Einheiten mit Kollektivhaftung eingerichtet worden war, hatte sich etwa einem System lokaler Selbstverwaltung angenähert. Für das traditionelle bürokratische Reich war dann eine solche *Quasi-Selbstverwaltung*, die eine Kontrolle ohne direkte Konfrontation ermöglichte, eher ein häufig verwendetes, wirksames und billiges Herrschaftsmittel. Das Baojia-System hatte zunächst auch einen eindeutigen von der Regierung dominierten Charakter besessen. Erst *nach* einer zahlenmäßigen Zunahme der Angehörigen der Gentry in den lokalen Gemeinschaften, die sich mit den Beamten messen konnten, und durch deren Übernahme der Stellen in diesem System transformierte es sich zum substanziellen Organ der lokalen Selbstverwaltung.

---

[285] Zu Details des Systems der amtlichen Dienstleistungen und der Machtkonfiguration in den lokalen Gemeinschaften in der Song-Zeit vgl. McKnight, 1971. Zitat aus S. 6 (Hervorhebung von mir). Es ist daran zu erinnern, dass die lokale Elite eigentlich nicht auf die Reichen beschränkt war, indem es neben den Reichen noch die so genannten „Haushalte der Beamten" (官户, Guanhu) und die „mächtigen Haushalte" (形勢户, Xingshihu), die meist aus Haushalten von Beamten, Amtsgehilfen und für amtliche Dienstleistungen verantwortlichen Reichen bestanden, in den lokalen Gemeinschaften gab. Siehe a. a. O., S. 27f., 56, 105ff.. Zur Entstehung der Gentrygesellschaft vgl. oben 2.4.4.

[286] Siehe oben Anm. 279.

Die Dynamik der Transformation wurde aber jedenfalls schon in der Song-Zeit in Gang gebracht. Selbst die über mehrere Generationen florierenden Familien von Oberbeamten konnten *nicht unbedingt* ihren Nachkommen den durch das Bestehen der Staatsprüfung erworbenen Titel sichern und ihren gesellschaftlich edlen Status für so lange Zeit aufrechterhalten wie früher. Gegen die durch die Staatsprüfung entstandene Ungewissheit und die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse ergriff vor allem die Elite als Nutznießer bestehender Vorteile dann *mannigfache, kombinatorische Strategien*, um aufzusteigen oder die bestehende Dominanz weiter zu erhalten.[287] Neben der Bildung einer eigenen *organisierten Lineage* als allgemeiner Basis schlossen die Strategien zur Aufrechterhaltung des privilegierten Status von Eliten die folgenden Bemühungen ein: die Entwicklung eines *horizontalen persönlichen Netzwerkes* mit anderen Ebenbürtigen, die Kultivierung des *vertikalen Patron/ Klient-Netzwerkes*, das Angebot der *Dienste der Vermittlung*, die *gleichzeitige Betätigung* verschiedener Familienangehöriger *in unterschiedlichen Berufen* usw.. Mit diesen Strategien konnte die Elite dann nicht nur ihre eigene Position als Gentry und ihre lokale Führerschaft begründen, sondern diese Position auch ihren Nachkommen weitergeben. Zugleich nahm sie damit *sowohl* auf die lokalen Gemeinschaften *als auch* auf die lokalen Verwaltungen Einfluss. Sie unterstützte zwar oft die lokalen Administrationen und übernahm amtliche Dienstleistungen. Aber das beruhte auf ihrer lokalen Führerschaft, die durch die Regierung mehr *anerkannt* als bestimmt wurde. Sie stand tatsächlich auch nicht unter der direkten Kontrolle des Staates, und ihre Angehörigen konnten manchmal sogar Macht über eine lokale Administration gewinnen, insbesondere durch *Beziehungen* zu Beamten in einer dieser vorgesetzten, höheren Instanz oder einfach zu Oberbeamten in der Zentralregierung.

Dementsprechend wurde die hier als „Gentry“ wiedergegebene Bezeichnung *erweitert* und zu einer allgemeinen Bezeichnung für die angesehene Oberschicht *verallgemeinert*. Die Beamten, vor allem die momentan in lokalen Gemeinschaften wohnenden, vorläufig vom Dienst suspendierten Beamten bzw. die pensionierten Exbeamten, und die Gelehrten, die einen durch die Absolvierung der Staatsprüfung oder den Besuch des öffentlichen Schulsystems erworbenen Titel besaßen, bildeten zwar das Rückgrat der Gentry als Oberschicht. Die Zugehörigkeit war aber *nicht* mehr auf Menschen beschränkt, die eine *aktuelle* politische Nobilitierung besaßen. Die oben erwähnte Tatsache, dass die Reichen in der Song-Zeit die lokale Elite bildeten, signalisierte bereits diesen Wandel. Seitdem hing die Position der Gentry *nicht* mehr von einem *einzigen* Faktor ab. Die Kriterien für die Zugehörigkeit zu ihr waren je nach der Region unterschiedlich, sogar in ein und demselben Gebiet auch *variabel*.

In Nordchina, wo die der Elite verfügbaren materiellen Ressourcen an Boden und Handelsreichtum ziemlich begrenzt waren, konnte man z. B. schon zur Gentry gezählt werden, wenn man die *niedrigste* Staatsprüfung, nämlich die Prüfung für die Zulassung zum Besuch der öffentlichen Schule auf der Ebene des Kreises bestanden hatte, und somit ein „Sheng-

[287] Vgl. dazu statt vieler Rankin/Esherick, 1994.

yuan“ (生員) war, der in der Gesellschaft üblicherweise als „Xiucai“ (秀才, wörtlich: ausgezeichnetes Talent) bezeichnet wurde. Der von der Zentralregierung entsandte, später im Westen unter der Bezeichung Mandarin bekannte Oberbeamte des Kreises, der angeblich für das Volk sorgende so genannte „Eltern-Beamte“ (父母官, Fumuguan), hielt sich tatsächlich fast nur im „Yamen“ (衙門, Amtsgebäude) seines Bezirkes oder in der von einer Mauer umgebenen Kreisstadt auf. Das einfache Volk durfte den Yamen nicht ohne Erlaubnis betreten. Aber denjenigen, die durch die Staatsprüfung einen Titel erworben hatten, musste der Oberbeamte des Kreises im Prinzip eine Audienz gewähren, wenn sie ihm ihre Visitenkarte hatten übergeben lassen. Im relativ armen Nordchina reichte dann das *Privileg des Zugangs zur Bürokratie bzw. Regierung* aus, um jemanden als Angehörigen der Gentry zu qualifizieren und dies dadurch zu rechtfertigen, dass er mit diesem Privileg die Rollen von Patron, Makler und Vermittler übernehmen und dadurch einen beträchtlichen Einfluss in der lokalen Gemeinschaft gewinnen konnte. Aber im reichen Gebiet am Unterlauf des Yangzi, der Heimat zahlreicher Oberbeamten, bedeutete der Titel „Shengyuan“ selbstverständlich fast gar nichts.

Die Rolle der *militärischen Macht* kann als ein anderes Beispiel angeführt werden. Obwohl die Angehörigen der Gentry sich oft auch an Aufgaben der Miliz beteiligten und dort Führungspositionen bekleideten, spielte die militärische Macht beim Aufstieg in die Gentry *normalerweise keine* Rolle. Aber in Gebieten an der *Peripherie* wie Taiwan oder in den *unruhigen Zeiten* der Rebellion bzw. des Dynastiewechsels konnte sie zu einer wichtigen Ressource werden, die eine Verbesserung des gesellschaftlichen Status begünstigte. Allerdings war ihre Wirkung meist nur vorübergehend. Nachdem die äußerliche Ordnung wiederhergestellt wurde, verlor sie bald an Bedeutung.

Ferner trug der *Grundbesitz*, der oft als Indikator für die Zugehörigkeit zur Gentry betrachtet wird, eigentlich nicht so sehr zur Gewinnung des Gentrystatus bei. Er war zwar eine besonders häufig von Angehörigen der Gentry besessene Ressource und schien deswegen fast eine *konstitutive* Bedingung für die Zugehörigkeit zur Gentry zu sein. Von ihm konnte man aber in der Tat *weder* großen Profit haben, *noch* schnell einen den Aufstieg ermöglichenden Reichtum gewinnen.[288] Allerdings war der Grundbesitz ohne Zweifel ein *bevorzugtes*, mit der die Landwirtschaft hoch schätzenden staatlichen Ideologie konformes und sicheres Mittel zur *Aufrechterhaltung* des Status. Dagegen war der *kommerzielle Reichtum* oft entscheidend für die *anfängliche Phase des Aufstiegs*, weil man damit schnell einen großen Reichtum akkumulieren konnte. Aber allein der Reichtum reichte meist, besonders vor dem 18. Jahrhundert, nicht aus, jemanden als Angehörigen der vornehmen Oberschicht zu legitimieren. Die Reichen mussten also noch kulturelles bzw. soziales Kapital gewinnen, um als Angehö-

[288] Unter der Wirkung einiger Faktoren, z. B. der Institution der Aufteilung der Erbschaft unter allen Söhnen und der hohen Bevölkerungsdichte, war der Boden in China eine relativ knappe Ressource. Die Größe des Grundbesitzes der einzelnen Angehörigen der chinesischen Gentry war im Vergleich mit demjenigen der Eliten in anderen Regionen der Welt dann eher klein. Selbst der als „groß“ bezeichnete Grundbesitz in der Gentrygesellschaft war noch weit dem üblichen des europäischen Adels unterlegen. Folglich war es in China nicht leicht, einen großen Profit in kurzer Zeit allein aus der Landwirtschaft zu ziehen.

rige der Gentry zu gelten.

Die Unbestimmtheit und die Variation in Bezug darauf, wer als Gentry-Angehöriger angesehen wurde, und die Heterogenität ihrer Angehörigen deuten an, dass das Erreichen des Gentrystatus ein *Ergebnis gegenseitiger Konstruktionen* zwischen der Elite und dem einfachen Volk im Spielraum einer Beobachtung zweiter Ordnung war, wie Rankin und Esherick darlegen: „[E]lites came to be much concerned with *displaying* their elite status, for that very display *validated* their status and *indicated* that they might successfully perform elite roles. The theater of symbolic display allowed them to broadcast and justify their claims to their social equals and superiors and to legitimize their power over inferiors."[289] Diesbezüglich gab es zwar eine *asymmetrische* Beziehung zwischen den Gentry-Angehörigen als Patronen und dem sie um Hilfe bittenden Volk als Klienten. Auch wurde eine *partikularistische* persönliche Solidarität betont. Aber verglichen mit dem üblichen Klientelismus gab es in China vermutlich eine *stärkere* Orientierung an der Reziprozität und der Universalität im Hinblick auf die Beziehung zwischen der Gentry als der lokalen Führungsgruppe und dem einfachen Volk, weil es einerseits eine strengere normative Bedingung, einen größeren Legitimationsbedarf und vielleicht auch eine stärkere Konkurrenz für die Gentry und andererseits keinen so konstanten und intensiven Austausch von Interessen und Unterstützung zwischen den beiden gab.[290]

Das leitet zur Frage der Machtgrundlage der Gentry und zu der Frage über, wie die Gentry als *Koppelung* in der doppelgleisigen Machtstruktur fungieren konnte. Wir dürfen diese Fragen vielleicht zusammenfassend in dem Sinne beantworten, dass das *persönliche Netzwerk* ihre wichtigste Machtgrundlage war und sie eben mit dieser Ressource den Aufgaben gerecht wurde, einmal als Agent des einfachen Volkes bzw. der lokalen Gemeinschaft, einmal als Befürworter der Regierung zu handeln und als Kommunikationskanal zwischen beiden zu dienen. Sowohl die Lösung der Probleme der lokalen Gemeinschaften, als auch die Übernahme der Rollen von Patron, Makler und Vermittler bedurften durchwegs der Verwendung des persönlichen Netzwerkes. Wie erwähnt, war die Fähigkeit, all dies zu bewerkstelligen, eine wichtige Identifikation der Position als Gentry-Angehöriger. Auch deswegen waren die *Beziehungen zu Beamten* und die *Verbindung mit der größeren Außenwelt* für die Gentry-Angehörigen so entscheidende Ressourcen. Es verwundert nicht, dass die Beamten und die Gelehrten mit staatlichem Titel das Rückgrat der Gentry bildeten. Insofern ist es eigentlich fragwürdig, die Gentry als „lokale" Elite zu bezeichnen. Die Angehörigen der Gentry standen

[289] Rankin/Esherick, 1994, S. 326 (Hervorhebungen von mir).

[290] Es gab natürlich schlechte Angehörige der Gentry, die man üblicherweise als „lokale Despoten und üble Vornehme" (土豪劣紳, Tuhao-Lieshen) bezeichnete. Von diesen hing das einfache Volk unter Umständen auch zwangsweise ab. Aber das gehört eher nicht zum Falle der Patron/Klient-Verhältnisse, weil diese im Prinzip eine gegenseitige Solidarität, eine zwischenmenschliche Obligation und eine aufgrund des persönlichen Vertrauens gebildete reziproke Beziehung implizierte. Allerdings ist einer von vielen Widersprüchen dieser besonderen Beziehung nicht zu vergessen: „a combination of potential coercion and exploitation with voluntary relations and mutual obligations" (zitiert nach Eisenstadt/Roniger, 1984, S. 49).

zwar in engem Zusammenhang mit den lokalen Gemeinschaften, sonst hätten sie auch nicht als Sprecher derselben gelten wollen und können. Aber sie lebten nicht immer langfristig in der jeweiligen lokalen Gemeinschaft. Ihr „Einflussbereich" hing in der Tat auch von ihrem persönlichen Netzwerk ab und war nicht unbedingt auf die lokale Gemeinschaft beschränkt.

Um ein die Position der Gentry-Zugehörigkeit begründendes bzw. erhaltendes persönliches Netzwerk als *soziales Kapital* bilden zu können, brauchte man ein gewisses *kulturelles Kapital*, das sowohl für den Umgang mit Beamten und anderen Ebenbürtigen als auch für die Unterscheidung der Gentry vom einfachen Volk notwendig war. Die *Schriftkenntnis* war deshalb ein Vermögen, mit dem ein Gentryangehöriger unbedingt ausgestattet sein musste. Auch in diesem Zusammenhang ist die Bedeutsamkeit des *staatlichen Titels* leicht zu verstehen, obwohl er, wie erwähnt, keine hinreichende Bedingung für die Anerkennung als Gentry-Angehöriger war. Er bedeutete nicht nur die Ermöglichung von Beziehungen zu vielen anderen Angehörigen der Elite und besonders zu Beamten, sondern auch die *Eröffnung des Zugangs* zu unterschiedlichen Arten von Ressourcen. Mit diesem Titel konnte man z. B. als Patron und Makler dienen und dann nicht nur sofortige materielle Gegenleistungen gewinnen, sondern auch das soziale Kapital der Anhängerschaft von Klienten akkumulieren. Eigentlich wurde es auch überall erwartet und als *selbstverständlich* betrachtet, dass jemand, der die Staatsprüfung erfolgreich absolviert hatte, durch das Angebot der Einführung, der Förderung und manchmal auch einer Arbeitsstelle etc. seinen Landsleuten als Patron diente und mit seinem persönlichen Netzwerk in der Bürokratie die Interessen seiner Familie und Heimat begünstigte bzw. verteidigte, entsprechend einem chinesischen Sprichwort: „One man rises to officialdom, then all his dogs and chickens will be promoted."[291] Der staatliche Titel und der Amtsdienst waren deswegen ein sehr hilfreicher Faktor nicht nur für die Gewinnung, sondern auch für die Aufrechterhaltung des Gentrystatus. Es war also möglich, dass eine Familie mit ihrem Lebensstil *immer weiter* als Gentryfamilie galt, wenn einer ihrer Angehörigen einmal den staatlichen Titel erworben hatte und vor allem ein Beamter gewesen war, weitere Angehörige dann aber *über einige Generationen* keinen Erfolg mehr in der Staatsprüfung gehabt hatten.

Das stellte einen *Unterschied* zur früheren Mendi-Gesellschaft dar. In den Zeiten der Sechs Dynastien hatten die Gelehrten-Lineagen mit der Strategie, dass der Zweig in der Stadt und derjenige in der lokalen Gemeinschaft einander gegenseitig unterstützten, zwar auch noch eine starke wirtschaftliche und gesellschaftliche Macht und sie konnten ihre Position in der Oberschicht aufrechterhalten, auch wenn ihre Angehörigen lange Zeit keine Ämter bekleideten. Aber die Mendi-Gesellschaft besaß eine stärkere politische Stratifikation und eine schwächere Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Bereichen. Wenn normalerweise eine Umwandlung unterschiedlicher Arten von Ressourcen nicht so einfach war, so war das *politische Amt* gleichsam eine magische „*Drehtür*", die das politische, wirtschaftliche und symbolische Kapital zu kombinieren vermochte und diese Kapitalien sich relativ leicht in

[291] Zitiert nach Hsiao-tung Fei, 1972, S. 31.

einander umwandeln ließ. Hatte es an einer solchen „Drehtür" gefehlt, war eine einmal sehr florierende Gelehrten-Lineage nach einigen Generationen auch unvermeidlich untergegangen. In der stärker funktional differenzierten Gentrygesellschaft war die Schwierigkeit der Umwandlung von Ressourcen unterschiedlicher Bereiche zwar erhöht. Aber das bedeutete zugleich eine *stärkere Entkoppelung* des Status von Amt und Reichtum. Der Ruhm verselbständigte sich nach und nach als eine Dimension *sui generis*. Und der Gentrystatus schien auf das eher vage und allgemeine Kriterium des Lebensstils der Gentry angewiesen zu sein, der sowohl das kulturelle Kapital der Erziehung und des Geschmacks der Gelehrten, als auch das durch die Wohltätigkeit und den Dienst des Patronats bzw. der Vermittlung bestätigte soziale Kapital des Ruhmes sowie das wirtschaftliche Kapital als Unterstützung für die Erwerbung jener beiden Kapitalien implizierte. Andererseits führte, wie erwähnt, die Unsicherheit der Investition in die Staatsprüfung dazu, dass die Elite nach *multiplen* Garantien suchte und komplexe *kombinatorische* Strategien zur Aufrechterhaltung des Status entwickelte. Diese beiden Wege ermöglichten es schließlich, dass eine Familie ihren einmal erreichten Gentrystatus auch dann nicht verlieren konnte, wenn ihre Angehörigen zwar lange Zeit keinen staatlichen Titel mehr erworben hatten, aber doch noch ihre Beziehungen zur Bürokratie zu behalten und die Rolle von einheimischen Führern aufrechtzuerhalten vermochten.

In der Gentrygesellschaft wurde die Koppelung in der doppelgleisigen Machtstruktur auch deswegen *komplexer*, weil es sich nun um informelle, komplexe, variierende und verflochtene *persönliche Netzwerke* handelte. Ob eine Familie als Gentryfamilie angesehen wurde, war zwar meist unbestritten, aber nicht mehr so selbstverständlich. Die dem Aussehen nach „natürliche" Position der Gentry-Angehörigen als Führer der lokalen Gemeinschaften beruhte eigentlich auf ihrer *Betriebsführung im Rahmen der Patron/Klient-Verhältnisse* mit Angehörigen des einfachen Volkes und auf ihrer kulturellen Hegemonie. Die Beziehung zwischen der Gentry und dem einfachen Volk war zwar deutlich asymmetrisch, aber nicht immer eine feste Verbindung, von der persönlichen Abhängigkeit ganz zu schweigen. Sie veränderte sich eher *je nach Einzelfall*. Insofern gab es aufgrund des Austausches von Interesse und Unterstützung einen *Gegenkreislauf*, mit dem das einfache Volk gewissermaßen einen Einfluss auf die Gentry ausüben konnte, der allerdings recht schwach war. Diesbezüglich besaß der Stand der Gentry in der globalen Machtkonfiguration eine kaum zu ermessende Macht. Zwar gab es jeweils einen Macht- und einen Gegenkreislauf in der formalen Bürokratie und in der informellen Machtstruktur der lokalen Gemeinschaft, beide waren aber getrennt. Zwischen Regierung und Volk entstand kein direkter Macht- und Gegenkreislauf. Der Stand der Gentry genoss deshalb entscheidende Macht, weil er die Schlüsselstellung der Koppelung von beiden kontrollierte. Nur war er *weder homogen noch einig*.

Tatsächlich gab es auch zahlreiche Patron/Klient-Verhältnisse *innerhalb der Bürokratie*, z. B. zwischen dem Kaiser und Beamten, Vorgesetzten und Unterstellten, Prüfungsvorsitzenden und Absolventen der Staatsprüfung. In der Ming-Zeit wurden sogar die vom Beamten selbst finanzierten, *privaten Beraterstäbe*, die so genannten Mufu (幕府), Muyou (幕友) oder

Muke (幕客), eingeführt. Eine ihrer Funktionen war es, die Amtsgehilfen zu kontrollieren. Für die Beamten waren diese Mitarbeiter eher einem „Gast“ (客, Ke) und einem Freunde (友, You) ähnlich. Sie hatten aber doch den Charakter von Klienten. Ihre (Austausch-)Beziehung zu dem Beamten als „Gastgeber“ bzw. „Patron“ (主, Zhu*) war auch stabiler. Sie bildeten sich daneben selbst persönliche Netzwerke, die einen großen Einfluss auf die Entscheidungsfindung in der Bürokratie ausübten.[292] Sowohl in der Bürokratie als auch in den lokalen Gemeinschaften gab es also überall sich überschneidende, verflochtene persönliche Netzwerke. Das führte oft dazu, dass die Behandlung der Probleme nicht auf einer sachlichen Berücksichtigung aller relevanten Faktoren beruhte, sondern das *Ergebnis eines Vergleichs* zwischen den von konkurrierenden bzw. oppositionellen Seiten mobilisierten sozialen Kapitalien unterschiedlicher persönlicher Netzwerke war.[293] Daraus ergaben sich sehr leicht die folgenden, im Klientelismus oft zu sehenden *kulturellen Gewohnheiten* und *Kausalitätskonstruktionen*: „distrust of impersonal authority; a tendency to rely on the activation of diffuse primary relationship in order to accomplish assorted social, economic, and political goals; and, most important, a posture of personal dependency on superiors within the status hierarchy.“[294] Man empfand die Bitte um Hilfe, um Intervention in rechtlich und organisatorisch geregelte Verläufe nicht als peinlich. Umgekehrt ging es bei dem Angebot und der Annahme des Patronats eher um eine auf dem Statusunterschied beruhende *„Honorierung“*, die ständig die eigene *Asymmetrie* des persönlichen Netzwerkes reproduzieren konnte.[295]

Das Patron/Klient-Verhältnis, das häufig von persönlichen Netzwerken abhängig war, wurde in China zumindest zum wirklich anerkannten *Teil* der basalen institutionellen Matrix der Gesellschaft. Es ist zum *„Zusatz“*-Typ der klientelistischen Beziehungen zu zählen,[296] *wenn* es formal *nicht*, u. U. sogar den *zentralen* Aspekt dieser Matrix konstituierte. Es diente nicht nur als *Kulturgut*, sondern wirkte sich auch als *gesellschaftliche Struktur* aus. Unten wird noch zu zeigen sein, welche Rolle es unter der autoritären Herrschaft der KMT in Taiwan und in der Zeit der späteren Demokratisierung spielte.

### *3.2.4. Der Klientelismus nach der Einführung des modernen Wahlmechanismus*

Unleugbar bot der traditionelle chinesische Kulturvorrat für die Entstehung des *politischen Klientelismus*[297] und zwar der so genannten *Lokalfaktionen* (地方派系, Difang-Paixi) im 20.

---

[292] Vgl. dazu Cole, 1980; ders., 1986, Kap. 4-6; Eisenstadt/Roniger, 1984, S. 142f.; Folsom, 1968; James T. C. Liu, 1967, S. 342f..

[293] Siehe z. B. Schoppa, 1994.

[294] Kaufman, 1977, S. 113.

[295] Vgl. dazu Luhmann, 1995a, S. 25.

[296] Siehe dazu die vergleichende Untersuchung bei Eisenstadt/Roniger, 1984, insb. S. 139ff..

[297] Als allgemeine Erklärung des Begriffs „Klientelismus“ zitieren wir eine Beschreibung von Kaufman, 1977, S. 113: „The patron-client dyad, narrowly defined, is an informal, particularistic, exchange relationship between actors of unequal power and status. As a somewhat broader operating principle, clientelism reflects an extensive distrust of impersonal authority; a tendency to rely on the activation of diffuse primary relationships in order to accomplish assorted social, economic, and political goals; and, most important, a pos-

Jahrhundert in Taiwan viele direkt nutzbare Kulturgüter an. Aber seine Entstehung war deswegen nicht notwendig bzw. selbstverständlich, sondern ist eine erklärungsbedürftige, *historische*, also „*pfadabhängige*" Konsequenz. Dem Aussehen nach war er der früher durch Angehörige der Gentry beherrschten lokalen Machtkonfiguration *ähnlich*, wobei das Patron/Klient-Verhältnis auch einen zentralen Aspekt konstituierte. Diese Ähnlichkeit darf allerdings *nicht* einfach als Beweis dafür angeführt werden, dass er eine natürliche Darstellung chinesischer kultureller Eigenwerte in veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen sei. Sie soll vor allem weder seinen wesentlichen Unterschied von der traditionellen doppelgleisigen Machtstruktur noch die ihn ermöglichenden strukturellen Bedingungen und die Tatsache verdecken, dass er ständig durch politische Wahlen zu bestätigen war. Die Ansicht, dass er auf die absichtliche *Manipulation* durch die autoritäre Nationalregierung, z. B. die Strategie der Züchtung von zwei gegensätzlichen Faktionen in jeweils ein und demselben Bezirk, zurückzuführen sei, ist zwar nicht aus der Luft gegriffen, aber einseitig und schenkt seinem *Ursprung* in der Zeit der japanischen Kolonialherrschaft zu wenig Aufmerksamkeit. Auch die Auffassung, ihn als Ergebnis der Interaktion zwischen dem (evtl. schwachen) Staat und der (evtl. starken) Gesellschaft beschreiben zu können, ist aus systemtheoretischer Perspektive problematisch, weil der Staat „in" der Gesellschaft und nicht außerhalb derselben liegt.[298] Für uns ist er ein „modernes" und autopoietisches Produkt der Gesellschaft, das zwar viel Stoff aus der Tradition saugte und erst vermöge des *Mediums der persönlichen Beziehungen* eine *Form* annahm, aber zugleich primär auf den modernen *Wahlmechanismus* als Regel der Programmierung des politischen Systems *parasitär* und auf die durch die Regierung (im Gegensatz zur anderen Seite der Codierung, der Opposition) zugänglichen *materiellen Interessen* angewiesen war.

Eine *Symbiose* zwischen dem autoritären Regime und den Lokalfaktionen, ja sogar eine solche nach dem Patron/Klient-Muster, war eigentlich üblich. Aber es war eher kontingent und sowohl historisch als auch strukturell bedingt, dass von beiden die *Wahl* als der symbiotische Mechanismus ausgewählt wurde. Es handelte sich dabei nicht nur um die Frage und die Weise der *politischen Inklusion*, sondern auch um andere *komplettierende Institutionen* und *strukturelle Gegebenheiten*. Erst unter der Bedingung, dass die Gelehrten als an der Staatsgewalt teilhabende Beamten inkludiert wurden und die Staatsprüfung als Rekrutierungskanal der Beamten übernommen wurde, bekamen z. B. die Angehörigen der Gentry die Chance, aufgrund ihres persönlichen Netzwerkes als Brücke zwischen dem Staat und den lokalen

---

ture of personal dependency on superiors within the status hierarchy." Vgl. ferner Eisenstadt/Roniger, 1980; Landé, 1977; Scott, 1972.

[298] Zur Auffassung, die den Klientelismus als die Fortsetzung der traditionellen Kultur vertritt, vgl. z. B. Jacobs, 1976; ders., 1979. Zu Erklärungen des Klientilismus als die Manipulation durch das autoritäre Regime vgl. z. B. Wakabayashi, 1994, S. 139ff.; Nai-teh Wu, 1987, S. 301ff., 339. Zu von der Unterscheidung Staat/esellschaft ausgehende Ansätze zu seiner Erklärung vgl. z. B. Bosco, 1994; Ming-tong Chen, 1995; Jeng-Liang Julian Kuo, 1995; Wakabayashi, a. a. O., insb. Kap. 3; Jenn-hwan Wang, 1996, Kap. 6; Winkler, 1981a; Nai-teh Wu, a. a. O., insb. Kap. 4 & 5. Zu Diskussionen zum Ursprung des Klientelismus in der Kolonialzeit vgl. z. B. Nai-teh Wu & Ming-Tong Chen, 1996; Wen-hsing Wu, 1995, Kap. 4, S. 374f.. Als anschaulichen Überblick und repräsentatives Fallstudium zum Klientelismus nennen wir jeweils Ming-tong Chen/Jih-Wen Lin, 1998, und Ming-Hui-Tsai/Mau-kuei Chang, 1994.

Gemeinschaften zu gelten. Die dadurch ermöglichte doppelgleisige Machtstruktur setzte außerdem die Beschränktheit der Penetration des traditionellen bürokratischen Reiches in die lokalen Gemeinschaften voraus. Auch benötigten die Entstehung und vor allem die Fortsetzung des am Wahlmechanismus klebenden politischen Klientelismus bestimmte *Rahmenbedingungen*. Abgesehen von der Durchsetzung der universalen, unmittelbaren Volkswahl, die mit der die funktionale Differenzierung begleitenden Forderung der *Inklusion*, nämlich der prinzipiellen Zugänglichkeit des Funktionssystems für alle Menschen, zusammenhing, mussten z. B. dem Patron umfangreiche, mannigfaltige *Ressourcen* zur Verfügung stehen, um Klienten finden und ihre stabile Unterstützung durch das ständige Angebot von *Gefälligkeiten* erhalten zu können.

Wie in 2.6.2. erwähnt, war das auswärtige japanische Kolonialregime mit Hilfe seines modernen Staatsapparats dazu in der Lage, alle sozialen Bereiche direkt zu penetrieren. Als autoritäre Herrschaft war es auf einheimische Einflussreiche, vor allem auf Angehörige der Gentry, *nicht* angewiesen und wollte auch gar keinen Vermittler bzw. Makler zwischen Staat und Volk in Anspruch nehmen. Zweifellos wurde der ehemalige Vermittlungsraum, der es der Gentry erlaubte, ihre Position als Patron auszubilden, verständlicherweise sehr *verkleinert*. Die Angehörigen der Gentry verloren zwar nicht deshalb bald ihre leitende Position in den lokalen Angelegenheiten, z. B. bei der Vermittlung in Streitsachen unter den Einheimischen und beim gemeinsamen Opferfest der lokalen Gemeinschaften, nicht wenige von ihnen, vor allem die Magnaten, wurden sogar durch die Kolonialregierung als „Abgeordnete“ auf unterschiedlichen Ebenen kooptiert und bekamen manche materiellen Begünstigungen. Aber diese Abgeordneten waren nur nominelle „Volksvertreter“ und wurden von der Kolonialregierung bestimmt, statt vom Volk gewählt. Das war also nur ein Bestechungsmittel und darf offensichtlich *nicht* zur wirklichen politischen Inklusion gezählt werden. Jedenfalls hatten die mit der Kolonialregierung kollaborierenden Eliten institutionell *nicht* die Funktion, als Makler zwischen der fremden Herrschaft und dem einheimischen Volk zu gelten, obwohl manchmal die Kolonialregierung doch von ihnen erwartete, die Rolle des Vorbildes zu spielen, und sie von Einheimischen dank ihrer persönlichen Beziehungen zu Beamten um Hilfe gebeten wurden.

Ferner gab es zwar eine beträchtliche Kontinuität in Bezug auf einheimische Familien der Oberschicht. Aber die alt typische Gentry wurde mit der Zeit unvermeidlich durch einen *neuen*, eine moderne Ausbildung voraussetzenden Typ der Elite substituiert. Unter ihnen entstanden in den 1920er Jahren vor allem *oppositionelle Elemente*, die gegen die ungerechte und autoritäre Kolonialherrschaft waren. Sie erschütterten dann die *Legitimität*, aber eigentlich *nicht* die *Stabilität* der fremden japanischen Regierung. Selbst angesichts dieser neu auftauchenden einheimischen Herausforderungen, unter denen die Hauptforderung die Durchsetzung der repräsentativen Demokratie in Taiwan war, sah sich das autoritäre Kolonialregime nicht genötigt, die Tür der politischen Inklusion zu öffnen und ein wirkliches Parlament einzurichten. Erst im Jahre 1935 veranstaltete es aufgrund der durch die *Kriegsvorbereitung*

vorangetriebenen Tendenz der Verstärkung der Assimilation *begrenzte, lokale* Wahlen.[299] Wenn es nicht zu dieser eher außergewöhnlichen Situation gekommen wäre, die eine höhere interne Kohäsion und eine effiziente gesamtgesellschaftliche Mobilisierung verlangte, hätte das autoritäre Kolonialregime die Kooption oppositioneller Kräfte in der Form der Wahl eigentlich nicht anzustreben brauchen, weil es die Herrschaft mit seiner effizienten Administration und den durch die modernisierenden Reformen herbeigeführten Vorteilen hätte legitimieren bzw. konsolidieren können und sich zudem auf den Umgang mit den oppositionellen Kräften konzentrieren und sogar auf eine völlige Unterdrückung hätte zurückgreifen können. Aber Maßnahmen zur völligen Unterdrückung hätten zur *„einachsigen" Opposition* zwischen Regierenden und Regierten geführt, die leicht eine vollständige Negation des bestehenden Regimes und das Aufkommen umstürzlerischer Ideen hätten fördern können, und konnte dann die Gefahr der *Radikalisierung*, ja sogar der *Revolution*, herausfordern. Der Vorteil der Durchführung der Wahlen, auch wenn sie in der Tat begrenzt waren, lag darin, die „einachsige" Opposition zur *„multiachsigen" Konkurrenz* transformieren zu können, die unter den einheimischen Kandidaten als Untertanen innerhalb des Wahlmechanismus mit einer impliziten Anerkennung des bestehenden Herrschaftssystems einherging. Nach der Durchführung der Wahlen konnte das autoritäre Regime eine Politik der selektiven Unterdrückung verfolgen, und es zwang alle Oppositionellen, entweder an der Wahl teilzunehmen oder von der politischen Bühne abzutreten.[300] Für die autoritäre Kolonialregierung war die Wahl dann eine billige und gewissermaßen effektive *Legitimation*, weil eigentlich nur eine Quote der Abgeordneten durch die Volkswahl gewählt wurde und das Wahlrecht auf Menschen mit gewissem Vermögen, unter denen die Japaner einen nicht geringen Anteil hatten, beschränkt war.

Vor allem wurde das üblicherweise als mittelgroßer Wahlbezirk bezeichnete institutionelle Design, das heute wissenschaftlich als *„single nontransferable voting under multi-member district"* (SNTV-MMD) bezeichnet wird,[301] im Anschluss an ein Wahldesign im japanischen Inland übernommen. Mit dem Zusammenwirken der sorgfältig eingeteilten lokalen Wahlbezirke führte das Wahldesign zu dem Phänomen, dass die oppositionellen Elitegruppen mit ähnlicher Ideologie *einander* statt die andersdenkenden Kandidaten bekämpften, um einen Sitz zu gewinnen, weil die Gruppen ihrer potenziellen Wähler einander möglicherweise überschnitten und ihre Stimmen, die die Anzahl der für einen Sitz nötigen Stimmen überschritten, nicht auf einen anderen Kandidaten der gleichen Front übertragbar waren. Zugleich konnte

[299] 1896 wurde eine das Gouverneursamt von Taiwan beaufsichtigende Kommision eingerichtet. Nominell konnte sie die Verordnungen des Gouverneurs von Taiwan kontrollieren. Aber ihre Mitglieder bestanden aus Beamten des Gouverneursamtes von Taiwan und wurden vom Gouverneur ernannt. Im Jahre 1921 trat an ihre Stelle eine neue Kommision mit gleichem Namen. Zu den Mitgliedern gehörten jetzt auch Taiwaner mit einem Anteil von ca. 1/3, aber sie wurden wie früher vom Gouverneur ernannt. Ähnliche Kommissionen wurden seit 1921 auch in den Bezirken auf unterschiedlichen lokalen Ebenen eingerichtet. Nach der Reform von 1935 wurde dann die eine Hälfte der Mitglieder jener Kommission auf der lokalen Ebene vom Volk gewählt und die andere Hälfte immer noch von japanischen Oberbeamten unterschiedlicher Ebenen ernannt. Vgl. Zhao-Tang Huang, 1989, S. 140f., 154ff.; Wen-hsing Wu, 1995, S. 209ff.; Mu-Xin Zheng, 1987, S. 46ff..

[300] Vgl. dazu Ming-Tong Chen/Jih-Wen Lin, 1998, S. 27ff.; Jih-Wen Lin, 1991, S. 55ff., 69ff..

[301] Siehe dazu z. B. Cox, 1996; Jih-Wen Lin, 1996.

nach diesem Design ein Kandidat dann leicht einen Sieg erringen, wenn er einen *bestimmten Einflussbereich* (im sozialen Sinne) hatte und deshalb eine bestimmte Anzahl der Stimmen auf sich vereinen konnte. Die von einer bestimmten Wohlhabenheit abhängige Wahlberechtigung behinderte daneben die Entstehung einer an den Klassen orientierten Segmentation der Wählerstimmen. Dieses Wahldesign ermöglichte dann einerseits eine *Differenzierung* unter der einheimischen Elite und andererseits deren *Abhängigkeit* von der regierenden Autorität, weil sie erst mit Unterstützung der Letzteren ausreichende politische, finanzielle und materielle Ressourcen sowohl für den Aufbau und die Entwicklung der lokalen Gemeinschaften als auch für die Heranziehung einer privaten Anhängerschaft bekommen konnten, um ihre Wählerschaft und ihren Einflussbereich zu konsolidieren.[302] Es trug ferner dazu bei, dass die lokale Elite sich um die Bildung mannigfacher *persönlicher Beziehungen*, vor allem *klientelistischer*, im Wahlbezirk bemühen musste, wenn sie sich bei den Wahlen bewähren wollte. Darauf ist der Ursprung der später so genannten *Lokalfaktionen* zurückzuführen, die nichts anderes als eine *Koppelung der persönlichen Beziehungen* waren und deren beträchtliches Erfolgsverhältnis in den Wahlen auf *partikularistischen, distributiven* Tätigkeiten beruhte. Während die *oppositionelle Elite* sich oft spaltete und die Bemühungen um einen Umsturz des bestehenden Regimes aufgab, konnte sie unter diesem Wahldesign immer noch mit der Sammlung der verstreuten, entweder im deutlichen Dissens befindlichen oder einfach mit dem bestehenden Regime nicht zufriedenen Stimmen einen *Überlebensraum* finden und wurde nicht völlig durch die mit ihm kollaborierende Elite ersetzt. Außerdem bereitete die Beschränkung der Wahlen auf die lokale Ebene auch die Entstehung einer *dualistischen* Struktur der politischen Elite vor. Die Gruppe der *lokalen* Elite, die durchweg aus der *Wahlelite* bestand, wurde also von derjenigen der *nationalen* Elite, die ihre Karriere primär in der *Bürokratie* (und später auch: *Partei*) suchte, getrennt und hatte auch eine andere Stufenleiter und Logik der Förderung. Die Machtkonfiguration nach der Einführung der Wahl in der Kolonialzeit war dann schon fast eine Vorwegnahme der späteren Situation unter der autoritären Herrschaft der KMT.

Allerdings kam es zu einer ähnlichen Entwicklung unter der Herrschaft der KMT erst auf Umwegen, wobei es auch wichtige Unterschiede gab. Aus dem erst in 3.4. zu diskutierenden Anlass einer bestimmten historischen Lage veranstaltete die Nationalregierung im Jahre nach der „Wiedereroberung" Taiwans, 1946, eine Wahl von Abgeordneten *aller Ebenen*. Folglich hatte der Regimewechsel nicht nur keinen negativen Einfluss auf die politische Karriere der ehemals an den Wahlen beteiligt gewesenen Angehörigen der Elite, sondern bot ihnen zudem *neue Chancen der Förderung* an. Als eigene, aber neu von auswärts gekommene Autorität neigte die Nationalregierung spontan dazu, die Angehörigen der einheimischen taiwanesischen Elite, vor allem jene, die Erfahrungen in Festlandchina gemacht hatten und üblicher-

[302] Das trifft erst recht für den späteren Fall unter der Herrschaft der KMT zu, nachdem der Leiter der lokalen Administration auf der Ebene des Landkreises bzw. der Stadt frei zu wählen war.

weise als *„Banshan“* (半山)[303] bezeichnet wurden, als Vermittler zu benutzen. Diese Elite entwickelte dann aktiv sowohl *horizontale* als auch *vertikale* persönliche Beziehungen bzw. Allianzen. Dadurch entstanden nicht nur lokale, sondern auch *inselweite Faktionen*, die jeweils weiter nach Verbindungen mit zentralen Faktionen innerhalb der Partei bzw. der Regierung suchten. Gegenüber dem Aufstieg der „Banshan“ organisierten sich die Angehörigen der ehemaligen einheimischen politischen Elite, die in der Kolonialzeit immer in Taiwan geblieben waren und entweder als Beamte gedient oder an der Wahl teilgenommen hatten, auch allmählich in zwei Faktionen, um ihre eigenen Interessen zu wahren. Diese zwei Faktionen wurden zwar vom damaligen höchsten Beamten des KMT-Regimes in Taiwan beiseite geschoben. Aber aufgrund der Logik des Wettbewerbs zwischen Faktionen erhielten sie oft mehr oder weniger aktive Hilfe von anderen zentralen Faktionen der KMT. Da aber der höchste Führer des autoritären KMT-Regimes, Chiang Kai-shek, persönlich nicht in Taiwan anwesend war, brachen oft heftige Interessenkonflikte und Machtkämpfe zwischen den unterschiedlichen Faktionen und Allianzen aus, vor allem in Bezug auf die Übernahme des so genannten „Eigentums des Feindes“, das tatsächlich nicht nur japanischen staatlichen und privaten Besitz, sondern auch den früher unter Zwang konfiszierten Besitz der einheimischen Taiwaner einschloss. Das führte indirekt zum so genannten *„Zwischenfall vom 28. Februar“* 1947, der ersten gegen die KMT-Regierung gerichteten Massenbewegung in Taiwan nach der Übernahme der Herrschaft durch die Nationalregierung, die im Anschluss an die Tradition der Kolonialzeit eine vollständige Selbstverwaltung durch die einheimischen Taiwaner verlangte.[304] Diese Entwicklung stand der ursprünglichen Absicht der Zentrale der KMT entgegen, mit Hilfe der einheimischen Elite ihre Herrschaft in Taiwan schnell zu konsolidieren und so ihre militärischen Aktionen im Bürgerkrieg mit den Kommunisten auf dem Festland zu unterstützen, und gefiel ihr insbesondere deswegen nicht, weil eine Gruppierung, deren Einfluss sich *von der lokalen bis zur zentralen Ebene* erstreckte, in den Augen des höchsten Führers eine potenzielle Gefahr darstellte und nicht zu tolerieren war. Seitdem hatte die Zentrale der KMT eine negative Einstellung zur Tätigkeit der Faktionen in Taiwan und wollte diese disziplinieren.

Aber die wirkliche, radikale Disziplinierung, die Repression und sogar die Reinigung der Faktionen begann erst, *nachdem* das KMT-Regime 1949 die entscheidende Niederlage im Bürgerkrieg erlebt, sich völlig nach Taiwan zurückgezogen und mit Entschlossenheit umfassende Reformen in Angriff genommen hatte.[305] Seitdem gab es *keine inselweiten* Faktionen mehr. Zugleich beschritt das autoritäre KMT-Regime den bereits begangenen Weg der japanischen Kolonialregierung, die Wahlen auf die *lokale* Ebene zu beschränken. Es ließ sich dabei

303 Wörtlich bedeutet „Banshan“ „Halbberg“. Gemeint waren also Menschen, die man als „Teilfestländer“ betrachtete, weil Festlandchina normalerweise auch „Tangshan“ (唐山) genannt wurde. Zugleich implizierte „Banshan“, dass sie keine „echten“ Taiwaner waren. Zum Aufkommen der „Banshan“ vgl. Jacobs, 1990.

304 Zu den Tätigkeiten der verschiedenen Faktionen nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan vgl. Ming Tong Chen, 1995, Kap. 2. Zum „Zwischenfall vom 28. Februar“ selbst vgl. Tse-han Lai/R. H. Myres/Wou Wei, 1993; Whittome, 1991.

305 Vgl. 3.4.1.

aber von einer anderen Überlegung als die Japaner leiten und rechtfertigte eine solche Beschränkung mit einer anscheinend haltbaren Begründung.[306] Noch wesentlicher war, dass es seit 1946 ein *universales Wahlrecht* gab und die *Leiter der lokalen Administrationen* nach der Reform der lokalen Selbstverwaltung von 1950 direkt vom Volk gewählt werden konnten.

Als *auswärtiges* und *autoritäres* Regime hätte die KMT eventuell erfolgreich alle sozialen Bereiche unter ihre Kontrolle bringen, potenzielle oppositionelle Kräfte überwachen und die Dissidenten bzw. „Ungehorsamen" bestrafen können. Aber es war für sie, zumindest in ihrer frühen Regierungszeit, sehr schwer, wenn nicht unmöglich, wirklich in die festen, auf mannigfaltigen *Beziehungen der „Gemeinsamkeit"* beruhenden und relativ *geschlossenen* persönlichen Netzwerke einheimischer lokaler Gemeinschaften zu penetrieren und dadurch eine *aktive Unterstützung* durch die Wählerstimmen der Einheimischen zu gewinnen. Anders als die japanische Regierung konnte sie daher nicht umhin, an der inselweiten Durchführung demokratischer Wahlen festzuhalten.[307] Sie beschränkte diese dann einerseits auf die lokale Ebene und übernahm das „SNTV-MMD"-Wahldesign, um die Situation der *„elections without choice"* zu erzeugen.[308] Andererseits suchte sie die *Kooperation* mit ehemaligen, nicht unterdrückten Anhängern inselweiter Faktionen auf lokaler Ebene, um mit deren Hilfe Wählerstimmen für sich zu mobilisieren und ihre Herrschaft auf die lokalen Gemeinschaften auszudehnen.

Mit den Wahlen und aufgrund schon *bestehender Zwistigkeiten* – etwa wegen regionaler, ethnischer, oder ständischer Unterschiede in den lokalen Gemeinschaften – kristallisierten sich langsam wieder Lokalfaktionen heraus. Nachdem die Machtstruktur der KMT auf der zentralen Ebene stabilisiert worden war und sie entdeckt hatte, dass es eigentlich nicht leicht sei, die lokalen Gemeinschaften zu penetrieren, versuchte sie möglichst verschiedenartige Kräfte *als Vermittlungsfaktoren zu kooptieren.* Im Laufe der Zeit entstand dann daraus ein hoch entwickelter *Klientelismus.* Der Parteistaat der KMT bildete also ein Patronagesystem und erhielt die *Wählerstimmen* im Tausch mit den Lokalfaktionen gegen die Sicherung der *materiellen Interessen.* Diese Interessen bestanden meist aus den durch gesetzliche Regulierung erzeugten Privilegien und werden heute üblicherweise mit dem Begriff *„economic rent"* bezeichnet.[309] In Taiwan ergaben sich diese Privilegien einerseits aus dem Einfluss der regionalen *Oligopole*, z. B. der Kreditinstitute (vor allem der Kreditgenossenschaften und Kreditsektoren der Bauern- und Fischervereine) und Personenverkehrgesellschaften, und andererseits aus den ökonomischen Interessen, die durch den Gebrauch bzw. Nichtgebrauch der *öffentlichen Gewalt* der lokalen Verwaltungen zu erringen waren, wie z. B. in der Bodenspe-

[306] Vgl. 3.4.1. & 3.4.3.
[307] Vgl. 3.4.3.
[308] In Anlehnung an den Titel von Hermet/Rose/Rouquie, 1978. Vgl. dazu auch 3.4.3. Die Nationalregierung hatte bereits in Festlandchina ein „SNTV-MMD"-Wahldesign übernommen und folgte nicht unbedingt der Politik der ehemaligen japanischen Institution in Taiwan. Siehe Ming-Tong Chen/Jih-Wen Lin, 1998, S. 41, Anm. 18.
[309] Zum Begriff „economic rent" siehe z. B. Buchanan/Tollison/Tullock, 1980; Krueger, 1974.

kulation mit Hilfe der Stadt- und Raumplanung, bei der Empfehlung bzw. dem Angebot von Arbeitsstellen in Regierung, Schule und Vereinen sowie in der Schattenwirtschaft einschließlich illegaler wirtschaftlicher Tätigkeiten. Hinzu kamen das Privileg, umfangreiche *Darlehen* bei den staatlichen Banken, die der Regierung der Provinz Taiwan gehörten, aufzunehmen, falls Angehörige der Lokalfaktionen in den Provinziallandtag gewählt wurden, sowie die Riesenprofite aus der Übernahme mannigfaltiger *öffentlicher Bauprojekte*.[310]

Die Lokalfaktionen konnten nicht nur lokale politische Ämter zu privaten Vorteilen nutzen, sondern auch die partikularistische politische Abhängigkeit des Volkes durch die *Privatisierung der lokalen öffentlichen Güter* erringen. Mit der Distribution der nach dem Gewinn der *politischen Macht* zugänglichen Beute konnten die Kernfiguren der Lokalfaktionen als lokale Patrone viele feste persönliche, klientelistische Beziehungen aufbauen, diese als Betrieb führen und zahlreiche Anhänger finden. Diese waren gewöhnlich als „Pfähle" (樁腳, Zhuangjiao, oder auf Holo: Tiao-a-ka) bezeichnete *Wahlmakler*, hatten die Fähigkeit und waren dafür verantwortlich, die Stimmen ihrer Verwandten, Freunde, Nachbarn, Bekannten etc. bei den Wahlen zu mobilisieren sowie Wahlbestechung und, wenn nötig, sogar „*Stimmenkauf*" auf der Grundlage ihrer persönlichen Netzwerke durchzuführen.[311] Unter der autoritären Herrschaft des KMT-Regimes, die eine spontane Organisierung des Volkes verhinderte, einen exklusiven staatlichen Korporatismus schuf und die Existenz einer anderen echten Partei nicht erlaubte,[312] dienten die Lokalfaktionen umgekehrt auch als wichtigster, wenn nicht einziger, *Kanal der Artikulation der Interessen und Meinungen* des einfachen Volkes, so dass leicht eine klientelistische Beziehung zwischen dem einfachen Volk und einer Lokalfaktion entstand.[313]

Insofern unterschied sich dieser Wahlklientelismus unter der autoritären Herrschaft der

[310] Vgl. dazu Ming-Tong Chen/Yun-han Chu, 1992; Yun-han Chu, 1989; ders., 1992, Kap. 5; Crissman, 1981, S. 107f.. Die Gewichte dieser verschiedenen „rent-seeking"-Tätigkeiten veränderten sich im Laufe der Zeit. Z. B. war die durch Monopol erzeugte „economic rent" zunächst von großer Bedeutung. Nachdem das als „take off" bezeichnete Wirtschaftswachstum entstanden war und sich die Politik des Beuteteilens verbreitet hatte, konnte sich der dadurch errungene Profit nicht mit dem, was lokale Politiker bei Anwendung öffentlicher Gewalt durch die Bodenspekulation an sich reißen konnten, messen. Zur Bodenspekulation vgl. z. B. Dong-Sheng Chen, 1995; Jenn-hwan Wang, 1996, Kap. 5; Su-Qing Zhou/Dong-Sheng Chen, 1998.

[311] Vgl. Bosco, 1994, S. 128ff.; Jeng-Liang Julian Kou, 1995, S. 91ff.. Nach dem Selbstbekenntnis einer ehemaligen Parteifunktionärin der KMT wurden die Fälle der Wahlfälschung nach dem Zhongli-Zwischenfall im Jahre 1977 seltener. Der Stimmenkauf wurde dann zum Hauptmittel für den Sieg bei einer Wahl. Siehe dazu Bi-Xia Zhan, 1999, Kap. 1-3. Trotz der Vorbehalt bezüglich der Authentität der Inhalte dieses Buches ist die obige Beschreibung mit dem üblichen Eindruck konform. Der Stimmenkauf hing außerdem sehr vom persönlichen Netzwerk ab und es wirkte nicht einfach, wenn man Geld hatte und verteilte. Dementsprechend konnte ein Untersucher meist nicht leicht in den intimen Kreis des Kandidaten eindringen und relevante Informationen über den eher als Geheimnis betrachteten Stimmenkauf erhalten. Bis jetzt gibt es noch keine umfangreichen und gründlichen Untersuchungen darüber. Als informatives Fallstudium vgl. Jin-Shou Wang, 1994. Leider war dieses Buch mir nicht zugänglich.

[312] Siehe 3.4.1.

[313] Vgl. auch Dong-Sheng Chen, 1995, S. 142; Lerman, 1977, S. 1417. Selbst bis heute wird es z. B. noch üblicherweise versucht, eine wegen einer Übertretung der Verkehrsregeln verhängte Geldbuße mit Hilfe eines Abgeordneten zu annullieren. Dergleichen „Kleinigkeiten" wurden früher sogar als selbstverständliche Inhalte der Dienstleistungen der „Volksvertreter" angesehen.

KMT *sowohl* vom traditionellen Typ der auf die Gentry zentrierten klientelistischen Beziehungen *als auch* vom Fall der mit der Einführung von Wahlen entstandenen Lokalfaktionen in der japanischen Kolonialzeit. Im traditionellen bürokratischen Reich waren einerseits die Formen wirtschaftlicher Tätigkeiten nicht so komplex. Andererseits konnte der Staat weder so tief in den Wirtschaftsbereich intervenieren noch so effiziente Regulierungen durchsetzen. Folglich gab es nur eine *geringe Chance* zum „rent-seeking", um umfangreiche und dauerhafte Patron/Klient-Verhältnisse aufrechtzuerhalten. Neben der eher unregelmäßigen Dienstleistung der Vermittlung lag dem Patronat meist die *„Gefälligkeit"* der Gewährung eines Darlehens bzw. der Verpachtung zugrunde. Es gab also unter den modernen Wahlen eigentlich nur eine im Prinzip für beide Seiten gleichberechtigte und durch die Marktverhältnisse beeinflusste „Vertragsbeziehung" und keine Teilhabe an den Interessen im Patronagesystem, das mehr auf den *Positionen in Organisationen* als auf dem Familieneigentum und -status beruhte. Auch war die Entstehung eines auf dem Austausch materieller Interessen und politischer Unterstützung basierenden Klientelismus in der japanischen Kolonialzeit unwahrscheinlich. Das hatte aber eher damit zu tun, dass das *lokale Regime* für einheimische Taiwaner *nicht offen* war, weniger mit der Unbestechlichkeit bzw. Effizienz der japanischen Kolonialregierung und der niedrigeren Komplexität wirtschaftlicher Tätigkeiten. Die vom Volk gewählten Abgeordneten waren nur ein Teil der „Abgeordneten" und konnten in der Tat das lokale Parlament nicht kontrollieren, von der Kontrolle des von der Kolonialregierung designierten Leiters der lokalen Administration ganz zu schweigen.

Das ließ einen anderen wesentlichen Unterschied des Wahlklientelismus gegenüber früheren ähnlichen Phänomenen deutlich werden: Die *formale Staatsgewalt* der lokalen und sogar der zentralen Regierung galt als sein unentbehrlicher Rückhalt. In Bezug auf die Lokalfaktion gab es natürlich auch zahlreiche informale Aspekte. Sie formierte sich nicht nur auf der Grundlage individueller, partikularistischer und diffuser *persönlicher Beziehungen*, sondern war auch mit Hilfe der eher *informalen „Renqing"* (hier vor allem: Pflicht zur Dankbarkeit), die auf einer Verflechtung des materiellen Tausches mit der *sozialen Reziprozität* beruhte, in der Lage, die materiellen Interessen in Wählerstimmen umzuwandeln.[314] Angesichts dessen, dass die Lokalfaktion unter der Herrschaft der KMT schließlich eine *feste Koppelung persönlicher Beziehungen* war, unterschied sich der Wahlklientelismus nicht wesentlich von früheren Typen, weil es ohne Ausnahme um relativ feste persönliche Netzwerke ging. Alle Netzwerke formierten sich nach wie vor aus *Medien* der persönlichen Beziehungen. Nur hatten sie *unterschiedliche Formen*, weil sie auf unterschiedliche Weisen und durch unter-

[314] Die Lokalfaktion hatte weder eine gemeinsame Ideologie noch ein festes politisches Programm, sondern beruhte auf mannigfaltigen, unterschiedliche Funktionsbereiche betreffenden und oft diffusen sozialen Beziehungen (*social ties*) wie religiösen Tätigkeiten im Bereich des Volksglaubens und dem Austausch bzw. Teilen von wirtschaftlichen Interessen und auf emotionaler Solidarität. Die persönliche Teilnahme an einer Hochzeits- bzw. Trauerfeier war z. B. sehr wichtig für die Bildung der persönlichen Netzwerke des Politikers und seinen Gewinn von Stimmen bei einer Wahl, denn dies bedeutete, dass der Politiker dem Betreffenden ein „Gesicht" gab. Zu den Themen der persönlichen Beziehung und der „Rengqing" vgl. auch 2.5.3.

schiedliche Mittel gekoppelt wurden. In dieser Hinsicht war es offensichtlich von Bedeutung, ob stabile „economic rent“ und öffentliche Gewalt zur Verfügung standen.

Davon ausgehend ist der Entwicklungsverlauf der Lokalfaktion seit der japanischen Kolonialzeit zu erkennen. Obwohl sie ebenfalls durch Wahlen ermöglicht wurde, war sie in jener Zeit nur die Verbindung *weniger* Menschen mit Interesse an Politik und mehr ein Ausdruck der *rein persönlichen Solidarität*, die existierende lokale Zwistigkeiten zu ihrem Zusammenhalt nutzen konnte, aber noch selten mit der ständigen Teilhabe an materiellen Vorteilen zu tun und auch keine deutliche klientelistische Struktur hatte. Erst unter der Herrschaft der KMT kam es zur *Distribution der „economic rent“* als politischer Beute, die mit der Zeit eine *immer wichtigere* Rolle spielte. Davon war eine große Anzahl von Menschen in unterschiedlichem Ausmaß betroffen. Die Angehörigen einer Lokalfaktion lebten nicht unbedingt von der Politik, sondern waren über *unterschiedliche Sektoren* verstreut. Eine Kooperation auf der Grundlage ihrer *Arbeitsstellen* (z. B. im Verein für die Benutzung der Wasserressourcen, in der dem Staat bzw. der KMT gehörenden Großfirma, in der Kreditgenossenschaft, im Bauernverein und in der lokalen Regierung) konnte für sie nicht nur „economic rent“ schaffen, sondern auch oft gegenseitige Vorteile und einen zusätzlichen Nutzen mit sich bringen. Dadurch entstanden komplexe und dichte *reziproke* persönliche Netzwerke. Die vielfältigen *gemeinsamen Interessen* boten eine mehrstufige Garantie für die *Stabilität* ihrer persönlichen Netzwerke.

Trotzdem blieben die eng mit persönlichen Beziehungen verbundenen Aspekte der *sozialen Reziprozität* und des *persönlichen Sentiments* weiter erhalten, sonst hätte die Lokalfaktion den klientelistischen Charakter verloren, wäre zur bloßen Kombination der Interessenbeziehungen geworden und hätte sich auch nicht mehr als Faktion qualifizieren können. Der Austausch von Gefälligkeiten liegt zwar dem Spiel der sozialen Reziprozität zugrunde. Aber das Spiel wird immer auch von einer latenten Kommunikation von *Einstellungen* begleitet, und diese ist oft erst der Schlüsselaspekt. Der Ausdruck der Hilfsbereitschaft bzw. des Wohlwollens und das Dabeisein sowie das Gehörtwerden etc. sind also oft wichtiger als die Frage, ob man tatsächlich die Bitte eines anderen erfüllen könne oder eine wechselseitige Gefälligkeit anbieten solle.[315] Das traf erst recht für die auf der Grundlage der Patron/Klient-Verhältnisse entstehende Lokalfaktion zu. Denn man wurde dabei ständig vor die *Alternative von*

[315] Vgl. dazu Luhmann, 1995a, S. 23f.. Ein konkretes Beispiel dafür kann man bei Jenn-hwan Wang, 1996, S. 284ff., finden. Wenn vorauszusehen war, dass ein durch einen damaligen Bürgermeister eines Landkreises als Leiter einer Faktion vorangetriebenes Projekt der Bodenspekulation das künftige Leben von Einwohnern in manchen lokalen Gemeinschaften gefährden würde, versuchten die dort ansässigen „Pfähle“ jener Faktion zuerst, das Projekt durch den Kanal der Volksvertreter jener Faktion als ihre Patrone zu behindern bzw. zu verändern. Aber diese Volksvertreter und jener Bürgermeister wollten nicht nur das Projekt nicht ändern, sondern zeigten auch eine unfreundliche Einstellung. Das führte zu einem starken Widerwillen der „Pfähle“, so dass sie anfingen, aktiv am gegebenen Prostest der betroffenen Einwohner teilzunehmen. Dadurch wurde das Ausmaß des Protestes schnell größer. Schließlich musste nicht nur das Projekt aufgegeben werden, sondern die früher in diesem Gebiet einflusslose Opposition gewann auch einen Sieg in der nächsten dortigen Wahl.

*Inklusion und Exklusion* gestellt.[316] Und Inklusion bedeutete nicht nur „Unsrige“ und Hilfsbereitschaft, sondern auch ein Angebot von *Annehmlichkeiten*, ja sogar um den Preis der *Suspension* von offiziellen organisatorischen Vorschriften. In dem Maße, in dem die persönliche Orientierung an die Stelle der offiziellen Vorschriften trat, wurde die Unterscheidung von Inklusion und Exklusion besonders leicht als generalisierter regulativer Mechanismus bevorzugt. Gerade aus den rekursiven Anwendungen der Unterscheidung von Inklusion und Exklusion kristallisierte sich die Lokalfaktion heraus.

Für die Kohäsion der Lokalfaktion war die Symbolisierung von Gemeinsamkeit dann wichtig. Entsprechend trugen die *Wahlen*, die nicht auf den politischen Bereich beschränkt waren, sondern auch Wahlen bezüglich zu vergebender Führungspositionen, die für die Ausdehnung des persönlichen Netzwerkes und das Ergreifen realen Nutzens hilfreich waren, z. B. im Bauernverein, der Kreditgenossenschaft, dem Verein für die Nutzung der Wasserressourcen einschlossen, sehr zur *Verfestigung* der persönlichen Netzwerke der Lokalfaktion bei, weil der Wahlsieg den Angehörigen der gleichen Faktion nicht nur die Realisierung der gemeinsamen Interessen erlaubte, sondern der Prozess der Wahlen als solcher auch ihre persönlichen Netzwerke *regelmäßig* operieren ließ und oft starke gemeinsame *Dankbarkeitsgefühle* nach innen *und Hassgefühle* nach außen unter ihnen erzeugte. Während der Wahlen dachte man durchweg in einem Freund/Feind-Schema, wie es der übliche Ausdruck Wahlkampf zeigt, und stellte bei gleichen Interessen leicht Bündnisse her. Eine Wahlniederlage konnte leicht zu einer tiefen und langfristigen Feindschaft gegenüber Verrätern und der antagonistischen Faktion führen.[317] Infolgedessen hatten die meisten Lokalfaktionen nicht nur eine *starke Identität*, sondern auch eine hohe *Stabilität*, so dass sie auch nach dem Tode ihres Gründers bzw. Leiters weiter überleben konnten, insbesondere nachdem der Bifaktionalismus in einem Bezirk durch die gezielte Begünstigung durch die KMT zur Normalität geworden war.

In jedem Fall blieben die Lokalfaktionen auf der Basis der *Individuen* gebildete persönliche Netzwerke und waren *keine Gruppen* bzw. *Korporationen*, wie es Crissman beschreibt: „Nor can members, including the leaders, act on behalf of a faction – they must always act as individuals (or as officers of corporations such as those for which faction members compete).“[318] Der Charakter der Lokalfaktionen als durch individuelle Beziehungen verbundene Netzwerke deutet an, dass diese sich ständig veränderten. Eigentlich konnte es zwischen *Eingeweihten* und *Außenstehenden* und sogar unter Eingeweihten selbst auch *unterschiedliche*

---

[316] Zur Unterscheidung Inklusion/Exklusion als dominanter Codierung im Falle der Patron/Klient-Verhältnisse vgl. Luhmann, 1995a, S. 22ff..

[317] Siehe auch Jenn-hwan Wang, 1996, S. 239ff.. Die Lokalfaktionen wollten oft bei der Wahl lieber den Oppositionellen helfen, statt die Faktion der Gegener derselben zu unterstützen. Einerseits waren die Oppositionellen für sie weniger bedrohlich. Andererseits hatte das auch mit dem emotionalen Antagonismus zu tun. Der Leiter der Lokalfaktion verstand es gut, die Kohäsion der Faktion durch die Konstruktion eines Feindes zu verstärken. Das bot den Oppositionellen dann die Chance des Wachstums. Vgl. dazu 3.4.3. Allerdings entstand nach und nach auch ein Trend, den Antagonismus zu lockern.

[318] Dieses und das nächste Zitat nach Crissman, 1981, S. 113 (Hervorhebung von mir).

Zurechnungen und Konstruktionen bezüglich der Lokalfaktionen geben. Trotzdem hatte die Differenz Angehörige/Nichtangehörige der Faktion eine Relevanz für die Angehörigen und galt als wichtige Orientierung für ihr Handeln. Wie erwähnt, wurde die Unterscheidung Inklusion/Exklusion zur zuerst anzuwendenden Codierung, wenn persönliche Beziehungen den Primat hatten. Die Eingeweihten mussten vor allem *wissen*, wie das persönliche Netzwerk funktionierte und wer zu welcher Faktion gehörte. Sonst hätten sie für ihr Missverständnis mit einem realen Verlust bezahlen müssen. Trotzdem hatte die Lokalfaktion *keine deutliche Grenze*, sondern nur *einige deutliche Kerne* (Kernfiguren) als Fixpunkte und eine *lockere Struktur*.[319] Dazu schreibt Crissman: „[S]ince each link in any power structure has to be established *separately* through *specific interaction* on each occasion when compliance is achieved, power structures are by nature also *ephemeral* and *nontransitive*. Therefore, the factions lack any permanent structure whatever, and as continuing entities are actually only *reference categories* based on *past* political support or alliance among particular individuals in particular contexts and on *expectations* of more of the same on future occasions. Similar factional activity by the *same* people can usually be generated in the *recurrent* contexts of elections and of dispensing the spoils of office, but in each instance the power structure underlying the behavior had to be *newly created* as a result of further political interaction."

Als rekursive persönliche Netzwerke waren die Lokalfaktionen nicht vorübergehend und konnten eine eigene *Autonomie* entwickeln sowie eine beträchtliche *Stabilität* gewinnen, weil die Autonomie gerade meist auf der Eigenschaft von *Selbstreferenz* und *Rekursion* beruhte und die Invarianz (der feste Punkt) des Netzwerkes auch durch ihre Verbindung mit der rekursiven Dynamik zu verstehen war.[320] Diese Auffassung leugnet natürlich nicht, dass es Veränderung, Konflikt, Spaltung, Fluktuation usw. in der Lokalfaktion gab. Der Charakter des rekursiven Netzwerkes weist eher auf die *gleichzeitige Existenz der Variation und der Invarianz* hin. Hier zeigt die Ansicht, die Lokalfaktion angesichts der Unterscheidung *Medium/Form* als feste Koppelung persönlicher Beziehungen zu betrachten,[321] ihre Vorteile. Danach ist es möglich, dass eine *lokale Änderung* des Elements als des Mediums – sei es der Tod des Leiters, ein interner Konflikt, die Teilnahme einiger „Pfähle" an der Tätigkeit des „rent-seeking" bzw. der Wahltätigkeit der antagonistischen Faktion – aufgrund einer kumulativen Wirkung eine anscheinend *plötzliche* und *große Veränderung* und sogar einen Zusammenbruch der Form auslöst. Deswegen beteiligte sich eine Lokalfaktion fast an *jeder* Wahl, auch wenn sie

---

[319] Bezüglich der Grenze der Faktion ist ein zeitlicher Unterschied zu beachten. Früher gab es selten den Fall gleichzeitiger Zugehörigkeit zu verschiedenen Faktionen und die Zugehörigkeit war auch deutlicher. Mit der Zeit wurde dies lockerer. Diese Veränderung hatte mit der Veränderung im politischen System, vor allem der Verminderung der Stärke des Parteistaates, zu tun. Andererseits hatte auch der Wandel der Formen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens einen Einfluss auf die Faktion. Z. B. konnte die Suche nach den wirtschaftlichen Interessen eine Zusammenarbeit der unterschiedlichen Faktionen ermöglichen. Außer mit der Gemeinsamkeit der Interessen hatte das manchmal auch damit zu tun, dass sie erst so die notwendigen politischen und wirtschaftlichen Ressourcen dafür aufbringen konnten.

[320] Vgl. Varela, 1979, S. 170.

[321] Zur Unterscheidung Form/Medium vgl. Heider, 1959; Luhmann, 1995d, Kap. 3. Vgl. auch 2.5.3.

eigentlich keinen passenden Kandidaten und keine Chance auf einen Sieg hatte. Andernfalls hätten ihre festen „Pfähle“ vielleicht die Zusammenarbeit mit einer anderen Faktion gesucht und sich damit den Weg für einen künftigen Wechsel der Faktionszugehörigkeit gebahnt.

Daneben ist das mediale Substrat der persönlichen Beziehungen normalerweise *nicht direkt*, sondern nur durch die fest gekoppelte Form, z. B. die Faktion, erkennbar.[322] Das erinnert uns einerseits an die Notwendigkeit, die relativ *konstante* Existenz der Medien, hier also Patron/Klient-Verhältnisse, und den *Unterschied* und die *Evolution* der dadurch herauskristallsierten Formen (z. B.: Lokafaktion) gleichzeitig zu beachten. Andererseits lässt sich dadurch auch besser begreifen, worin die *Kontinuität* (oder: Ähnlichkeit) und der *Bruch* (oder: Unterschied) des Wahlklientelismus unter der Herrschaft der KMT im Vergleich zu früheren Typen liegen, wie wir oben dargelegt haben. Unsere Darlegung entkräftet die Ansicht der früheren Modernisierungstheorie, dass die *ökonomische Knappheit* eine Brutstätte für den distributiven Klientelismus vorbereite. Der materielle Wohlstand und die wirtschaftliche Modernisierung führen *nicht unbedingt* zum Untergang der persönlichen klientelistischen Beziehungen, so, wie diese auch in *keinem notwendigen* Zusammenhang mit der Demokratisierung stehen.[323] Der Klientelismus unter der autoritären Herrschaft der KMT war mehr ein *modernes Produkt* als ein Rest der traditionellen Kultur. Neben dem Wahlklientelismus der Lokalfaktionen gab es einen *Parteiklientelismus*, der nicht auf die professionellen Parteifunktionäre beschränkt war, sondern auch zahlreiche Angestellte in wichtigen sozialen Sektoren, wie z. B. Offiziere, Polizisten, Amtspersonen und Lehrer, umfasste und deshalb einen anderen Pfeiler der Stabilität des autoritären Regimes bildete. Der Klientelismus war in Taiwan nach dem Zweiten Weltkrieg ein *gesellschaftsweites* Phänomen, existierte nicht nur auf der lokalen Ebene und war auch nicht auf den Umfang des persönlichen Netzwerkes beschränkt.[324]

Trotz eines völlig unterschiedlichen Diskussionskontextes lohnt es sich, hier Tackes Vorschlag zum Verständnis des Netzwerkes zu zitieren, „dass Netzwerke sich über *Adressen* (...) – genauer: über die reflexive Kombination der mit *polykontexturalen* Adressen verbundenen Möglichkeiten – konstituieren, wobei die mit Adressen verbundenen Möglichkeiten auf Leistungen und Modi der Interaktion von ausdifferenzierten Systemen beruhen. Netzwerkbildung *setzt* damit funktionale Differenzierung *voraus*.“[325] Der Wahlklientelismus als persönliche Netzwerke, die ständig mit Hilfe politischer Macht „economic rent“ ergriffen und umgekehrt mit Hilfe materieller Interessen die lokalen Administrationen übernehmen konnten,

---

[322] Die so genannte Lokalfaktion entwickelte sich im Laufe der Zeit tatsächlich zu vielen unterschiedlichen Varianten. In manchen Gebieten spielten z. B. die Vereinigungen von Landsleuten oder Menschen mit gleichem Familiennamen eine wichtige Rolle. Daneben traten auch einige große „politische Familien“ besonders hervor. Dafür bietet der aus Berichten von Journalisten bestehende Sammelband von Kun-Shan Chang/Zheng-Xiong Huang, 1996, viele nützliche Informationen, obwohl er vielleicht weder tief noch präzis genug ist.

[323] Vgl. auch Eisenstadt/Roniger, 1984; Jeng-Liang Julian Kuo, 1995, S. 4ff.; O'Donnell, 1973; Nai-teh Wu, 1987, insb. Kap. 6.

[324] Vgl. Nai-teh Wu, 1987.

[325] Tacke, 2000, S. 293 (Hervorhebung von mir) Zur systemtheoretischen Ansicht über Netzwerke vgl. auch Teubner, 1992.

benutzte eben hinreichend die Vorteile der Kombination der mit polykontexturalen Adressen verbundenen Möglichkeiten, so dass man quasi sagt: „Money begets power, and power begets money." Eine solche *Umwandlung unterschiedlicher Arten von Ressourcen* bedeutete nicht die Nichtexistenz der funktionalen Differenzierung. Tatsächlich wurde sie erst möglich, *nachdem* die Wahlen als Regel der Programmierung im politischen System übernommen worden waren und die moderne Politik systematisch die „economic rent" herstellen konnte, und musste auch der Logik unterschiedlicher Bereiche folgen. Die Lokalfaktionen konnten z. B. keine Riesenprofite machen, wenn sie nicht die *Schlüsselstellung des Bürgermeisters* eines Landkreises bzw. einer Stadt gewonnen hatten. Folglich konnte unter ihnen ein Konsens darüber entstehen, diese Stellung *abwechselnd* zu besetzen, um eine gleichzeitige, gegenseitige Verletzung zugunsten eines Dritten zu vermeiden.

Ein Vergleich mit dem traditionellen China, in dem es keine politischen Wahlen gab, wird dies verdeutlichen. Früher hing der Gentrystatus eher primär mit dem gesellschaftlichen Status zusammen. Mit diesem Status konnte man zwar einen Zugang zu mannigfachen Arten von Ressourcen gewinnen. Es gab aber *keinen „institutionellen" Kanal* für die wechselseitige Umwandlung dieser Ressourcen. Das Privileg des Anspruchs auf einen größeren Grundbesitz kam zwar automatisch mit dem Erwerb des staatlichen Titels, spielte aber eher keine Rolle für die durch eine gesetzliche Regulierung erzeugte „economic rent". Andererseits gab es zwar z. B. das *Salzmonopol* als eine Art der „economic rent". Man brauchte aber mit dieser Ressource nicht etwa eine große Zahl von Klienten zu gewinnen, weil das nicht zum Erwerb der politischen Macht und des realen Profits beitrug. Menschen, die das Salzmonopol gewinnen konnten, waren ohne Ausnahme schon reiche Händler gewesen, bevor sie dieses Privileg erhielten. Mit ihrem Reichtum konnten sie zwar gute Beziehungen zu Beamten bzw. zur Regierung aufbauen und das Privileg des Salzmonopols erhalten. Sie konnten aber nach wie vor keine direkte politische Macht erlangen.

Dagegen gab es eine solche Möglichkeit nach der Entwicklung der funktionalen Differenzierung. Mit dem so genannten „take off" der Wirtschaft seit der Mitte der 1960er Jahre und vor allem mit dem Aufschwung des *Immobilienmarktes* kamen seit den 1970er Jahren in Taiwan viele *Plutokraten* auf, die nach der Akkumulation eines überdimensionalen Reichtums begannen, die Sphäre der Politik zu betreten. Vor dem Hintergrund der autoritären Herrschaft traten diese Plutokraten normalerweise zunächst als einzelne unabhängige Kandidaten ohne Parteiherkunft oder sogar als „Halb-Oppositionelle" auf die Bühne der politischen Wahlen. In der Tat wollten sie aber meist nur an der politischen Macht teilhaben und hatten nicht die Neigung, das bestehende Regime herauszufordern. Nachdem sie einen Wahlerfolg errungen hatten, *verbanden* sie *sich* fast alle mit den bestehenden Lokalfaktionen, um ihren Einflussbereich und ihre materiellen Vorteile, vor allem die Profite aus der Bodenspekulation zu vergrößern. Schließlich wurden sie eingeladen, sich der regierenden *KMT-Partei anzuschließen.* Um diese Plutokraten entstanden dann neue mit den Wahlen zusammenhängende Formen als Koppelungen persönlicher Beziehungen, die so genannten *Konzerne* (財團, Cai-

tuan, wörtlich: Reichtumsgruppe). Der riesige Reichtum ermöglichte diesen Plutokraten, am schnellsten und am effizientesten ihren Einfluss *sowohl* auf die lokalen Verwaltungen *als auch* auf die Zentralregierung auszudehnen. Die Größe der „economic rent" nahm entsprechend zu.[326]

Als *funktional spezifische* Korporationen konnten sich die Konzerne in einiger Hinsicht nicht mit den alten Lokalfaktionen als durch polykontexturale Adressen in verschiedenen Sektoren verflochtenen Netzwerken messen. Die Plutokraten waren z. B. *relativ unfähig*, tief in lokalen Gemeinschaften Wurzeln zu schlagen. Die vielen Angestellten und Arbeitnehmer ihrer Unternehmen konnten zwar als Grundlage von Netzwerken für die Mobilisierung von Wahlstimmen dienen. Diese auf der Grundlage von Beschäftigsverhältnissen entstehenden Netzwerke waren den aus Patron/Klient-Verhältnissen bestehenden Netzwerken jedenfalls *nicht* gleichzusetzen. Obwohl die Angestellten und Arbeitnehmer gewissermaßen ein gemeinsames Interesse mit ihrem Chef verband und sie von dessen neu erworbenen Vorteilen mitprofitieren konnten, gab es zwischen ihnen und ihm kein Teilen der „economic rent" und auch keine Tauschbeziehung wie beim Wahlklientelismus. Das wirtschaftliche Interesse und die politische Loyalität waren hier eher getrennt. Die taiwanesische Redewendung „Für die Wahl gibt es keinen Lehrmeister. Der einzige Rat ist, (den Wahlsieg) mit Geld zu kaufen." ging zwar nicht weit an der Wirklichkeit vorbei, war aber unvermeidlich übertreibend. Fehlte es an einem angemessenen persönlichen Netzwerk, war der Stimmenkauf nicht nur nicht effektiv, sondern auch gefährlich, weil er dann leicht aufgedeckt wurde.[327] Anders als die aufgrund der *Territorialität* gebildeten Lokalfaktionen waren die Plutokraten nicht in der Lage, zu überprüfen, ob ihre verstreut in unterschiedlichen Gebieten wohnenden Angestellten und Arbeiter tatsächlich die abgesprochene Anzahl von Stimmen für sie kauften oder das Geld einfach in den eigenen Beutel steckten. Infolgedessen *verbanden sich* diese Plutokraten einerseits mit vorhandenen Lokalfaktionen und versuchten andererseits, *eigene Patron/Klient-Verhältnisse* mit den „Pfählen" zu bilden und sich um die Anhängerschaft derselben zu bemühen. Umgekehrt fingen die Kernfiguren der alten Lokalfaktionen auch an, eigene Unternehmen einzurichten. Infolgedessen kam es nicht nur zu einer äquifinalen Tendenz,[328] sondern die Operationen der lokalen Politik wurden auch immer stärker von der *Logik der Interessen* beherrscht, so dass sich *Korruption* und *Gewaltanwendung* im Laufe der Zeit immer mehr verbreiteten.

[326] Vgl. dazu Ming-Tong Chen, 1995, S. 236ff.; Jeng-Liang Julian Kuo, 1995, S. 146ff..

[327] Aber nach einem Interview im Buch von Jenn-hwan Wang, 1996, S. 234, wurde die Methode des Stimmenkaufs mit der Zeit auch „modernisiert". Der Kandidat hing nun angeblich nicht mehr von „Pfählen" als Vermittlern ab, die das Bargeld mitbrachten und die Stimmen eines Haushalts eine nach der anderen kauften, sondern konnte direkt den Überweisungsmechanismus benutzen, wenn er einen Kreditsektor bzw. ein Kreditinstitut kontrollierte. Damit konnte er nicht nur juristische Kontrolle vermeiden, sondern auch die Leistung des Stimmenkaufs überprüfen und das Geld nachträglich einseitig zurücknehmen, wenn er sich betrogen fand.

[328] Sowohl die persönlichen Faktoren als auch die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der politischen Machtkonfiguration konnten die Stabilität und Existenz der Faktion beeinflussen. Aber die Entstehung und Dominanz der Faktion sind besser nicht der Kultur zuzurechnen, sondern durch institutionelle und strukturelle Bedingungen zu erklären.

Das weist dann auf eine andere Form persönlicher Netzwerke, das so genannte *Heidao* (黑道, schwarzes Dao), hin.[329] Die Teilnahme der *Geheimgesellschaften der Gangster* an der lokalen Politik gab es zwar seit 1950, sie erlebte aber eine wichtige Wende in der Mitte der 1980er Jahre. Im Laufe dieser langen Zeit hatten sich die Eigenschaften der Unterwelt auch sehr verändert. Frühere „finstere Kräfte" hatten zwar auch von der Gewalt gelebt, aber *eigene Disziplinen* und *Machtregeln* besessen. Sie waren vor allem *nicht* in großer Zahl in die Sphäre der Politik eingedrungen, um ihre Aktivitäten und Interessen mit Hilfe der institutionellen politischen Macht zu schützen, und hatten Wahlsiege meist auch nur auf der Ebene der Gemeinde erringen können. Um die Mitte der 1980er Jahre setzte das KMT-Regime eine inselweite Säuberungsaktion gegen die Unterwelt durch. Die meisten Bosse der Geheimgesellschaften der Gangster wurden damals aus so genannten „Sicherheitsgründen", weniger wegen konkreter Straftaten ins Gefängnis, und zwar alle in das gleiche, gebracht. Das führte zu folgenden *unerwarteten* Konsequenzen: Einerseits kam es zu einem Machtvakuum in der Unterwelt. Das löste dann nicht nur chaotische, heftige Kämpfe, sondern auch die *Zerstörung der alten Ordnung* der Unterwelt aus. Bis dahin unbekannte Gangster konnten auf militante, gewalttätige und grausame Weise schnell zu neuen Bossen werden. Die Gewalt trat als einziges Prinzip der Unterwelt an die Stelle der ehemaligen „Ethik". Andererseits verbanden sich die früher auf verschiedene Gebiete verteilten und nicht in Verbindung miteinander stehenden alten Bosse im Gefängnis zu einer *inselweiten* Geheimgesellschaft und beschlossen, nach *politischen Ämtern* zu streben, um sich selbst zu schützen. Danach erhielten „finstere Kräfte" ein beträchtliches Gewicht in der lokalen Politik, weil die Drohung mit bzw. die tatsächliche Ausübung von Gewalt ein sehr effizientes Mittel war und ist, um Rivalen im Kampf um die politische Macht und materielle Interessen niederzuhalten. Selbst die Polizei wurde nun von aus Gangsterkreisen stammenden Abgeordneten mit der Drohung der Kürzung ihres Budgets unter Druck gesetzt und wagte nicht, sich zu widersetzen. Diese Entwicklung verführte oder zwang die alten Lokalfaktionen und die Plutokraten geradezu, Koalitionen mit oder zumindest Unterstützung durch die „Unterwelt" zu suchen. Es kam dann zu einer *anderen äquifinalen Tendenz* und einer eindeutigen *Verschlechterung* der Verhältnisse in der lokalen Politik.

Das „Weißwaschen" des „schwarzen" Gangsters als Politiker war zwar eine extreme Entwicklung. Aber es war eigentlich ein übliches Phänomen, dass der von der modernen funktionalen Differenzierung *ermöglichte* Wahlklientelismus, der die Positionen in Organisationen statt des privaten Eigentums bzw. des Status als Ressourcen für die Bildung eines Patronagesystems benutzte, umgekehrt die funktionale Differenzierung *unterminierte*, wie

[329] Zur folgenden Darlegung vgl. Ming-Tong Chen, 1995, S. 242ff.; Jeng-Liang Kuo, 1995, S. 175ff.. Hier wird aber nur von den Geheimgesellschaften der Gangster, die aus einheimischen Taiwanern bestehen, geredet. Unter den Festländern gab es ein anderes System. Manche ehemaligen Geheimgesellschaften in Festlandchina kamen mit der Nationalregierung nach Taiwan. Unter ihren Mitgliedern ware viele wichtige Parteikameraden der KMT, und zwar Abgeordnete, Offiziere, Polizisten usw.. Unter ihnen gab es vom Anfang an inselweite Netzwerke. Sie hatten aber entweder keine Lust, oder keinen Kanal, an der lokalen Politik teilzunehmen.

Kaufman schreibt: „Public office is utilized as a resource for building personal machines; formal authority relationships are undercut; and the bureaucracy itself becomes a sprawling, decentralized, faction-ridden arena, impossible to control from a single point.“[330] Die unpersönliche funktionale Logik wurde also oft durch eine *Günstlingswirtschaft* gestört und sogar substituiert. Wenn dieser Fall sich in der Praxis immer wieder ereignet hätte, wäre eine soziale Konstruktion der *Kausalität* entstanden, die zur *Perpetuierung* des Klientelismus beigetragen hätte. Es kam also zu dem folgenden *positiven Feedback*: Indem die privaten Interessen tatsächlich durch persönliche Netzwerke mit Nutzung der organisatorischen Kompetenz geschützt und auch Konflikte dadurch gelöst werden konnten, glaubte man einerseits, dass nicht die Institution, sondern erst die persönliche Beziehung eine Garantie der persönlichen Interessen sei, und vertraute der Institution nicht. Andererseits machten der selektive Gebrauch bzw. Missbrauch der Kompetenz der Position in einer Organisation sowie das Vertrauen zur Person und das Misstrauen gegen die Institution die Institution immer weniger vertrauenswürdig.[331]

Der Klientelismus schadete zwar in gewisser Hinsicht der *Berechenbarkeit* der institutionellen Operationen und schien der Moderne diametral entgegengesetzt zu sein. Aber für wen die Patron/Klient-Verhältnisse eine alltägliche Wirklichkeit waren, der ließ sich davon *nicht* irritieren, weil er die Kausalitätskonstruktion und die praktische Logik des Klientelismus leicht *lernen* konnte. Im Anschluss an Landés Untersuchung über die Philippinen schreibt Scott z. B. Folgendes: „[V]oters are not much disturbed by measures that go against the collective interests of their class or category for they have learned to expect that, as individuals, they may escape the effects of these laws.“ Und weiter: „The ordinary voter also learns that what he does can have a direct effect upon certain substantive "output" of government. He knows that, rather than sell his vote for cash, he can trade it for the promise of a public works job, free medical care in a government hospital, protection against harassment by a local policeman, or exemption from the payment of taxes.“[332] Ähnliche Situationen waren und sind auch in Taiwan zu beobachten. Scotts Beschreibung weist zugleich darauf hin, dass das bestimmte *politische Nichthandeln*, z. B. die Unterentwicklung der *sozialen Sicherheit*, zur Verbreitung des Klientelismus in der Moderne beitrug. Auch wenn die Einführung wohlfahrtsstaatlicher Maßnahmen gewissermaßen auf die wirtschaftliche Entwicklung angewiesen war, führte die Letztere nicht unbedingt zur Ersteren. Vielmehr kam es primär auf die Politik an. Und selbst wenn die Institution der sozialen Sicherheit durchgesetzt würde, könnte der Klientelismus weiterhin eine Nische finden. Wie erwähnt, war der moderne Klientelismus gerade bei der selektiven Ansteuerung von adressierbaren Positionen in modernen Organisationen parasitär.

Dieser *parasitäre* Charakter deutet zugleich an, dass die an persönlichen Beziehungen orientierten Patron/Klient-Verhältnisse zwar Störung und sogar Zerstörung für die moderne

---

[330] Kaufman, 1977, S. 113.
[331] Vgl. dazu Luhmann, 1995a; Scott, 1969; ders., 1972.
[332] Scott, 1969, S. 1148.

funktionale Differenzierung bewirkten, aber die Letztere *nicht beseitigen und ersetzen konnten*, weil sie sich vielmehr selbst von der Letzteren ernährten.[333] Die Lokalfaktion konstituierte gerade die persönlichen Netzwerke, die *orthogonal* zu den Funktionssystemen waren und weder in die Ebene der Organisation, noch in diejenige des Funktionssystems, sondern direkt in diejenige der Gesellschaft fielen. Die Lokalfaktion überhaupt könnte zwar verschwinden oder sich zumindest verändern, insbesondere dann, wenn die für ihre Entstehung und Fortsetzung günstigen Institutionen reformiert werden. Aber man darf zugleich voraussagen, dass das Phänomen der persönlichen Netzwerke als sich auf der Struktur der funktionalen Differenzierung ernährender Parasit *nicht* mit der Vertiefung der funktionalen Differenzierung *verschwinden* wird. Denn unter der Regulierung durch funktionale Logik und organisatorische Vorschrift gibt es immer noch einen Spielraum, in dem die persönlichen Beziehungen einen Einfluss nehmen können. Der Schlüsselpunkt liegt deshalb darin, *in welcher Form* persönliche Netzwerke auftreten, also: in welcher Art und Weise die persönlichen Beziehungen gekoppelt werden.[334]

Warum bevorzugte der Herrscher den Klientelismus? Auf diese Frage gibt schon Nai-teh Wu eine prägnante Antwort: „[T]he clientelist exchange creates a *diffuse* kind of support which is not conditioned by the policy and/or ideological position of political elites. On the other hand, the *unorganized*, and *individualized* character of the clientelist organization as well as the *personalistic* nature of the interests articulated made impossible the *collective* pressure on the rulers from below. Leaders in clientelist organizations thus gain *high mobilization capacity* but at the same time suffer *low pressure* from below."[335]

Aber das war nur eine Seite der Geschichte. Das autoritäre Regime der KMT zog es vor, alle sozialen Bereiche *direkt durch den Parteiapparat* zu kontrollieren und dadurch Wählerstimmen zu mobilisieren. In ihrer frühen Regierungszeit in Taiwan hatte die KMT zwar kaum eine andere Alternative, als sich auf die Lokalfaktionen zu stützten. Aber bereits in den 1950er Jahren wollte das Regime mit der *Parteireform* und der *Reorganisierung des Bauernvereins* seinen Einfluss in den lokalen Gemeinschaften sichern. Indem das von auswärts gekommene autoritäre Regime der KMT glaubte in Taiwan festen Boden unter die Füßen bekommen zu haben, versuchte es, die Lokalfaktionen zu behindern bzw. zu beseitigen. Vor allem unterminierte die Entwicklung der Lokalfaktionen in die Richtung der Korruption und des „rent-seeking", der Transformation öffentlicher in private Güter, nicht nur die Grundlage der KMT-Herrschaft, sondern erwies sich auch als *ungünstig für deren Wahlergebnis*, weil man im Volk glaubte, dass das Regime die Angehörigen der Lokalfaktionen nominierte und ihr korruptes bzw. illegitimes Verhalten stillschweigend erlaubte. Allerdings war seine Penetration in lokale Gemeinschaften immer begrenzt, und es konnte die Lokalfaktionen auch nicht nach Belieben ersetzen, weil diese unter der Züchtung einer Überfülle von materiellen Interessen

[333] Vgl. auch Hutter/Teuber, 1993; Tacke, 2000.
[334] Vgl. auch 2.5.2. und 2.5.3.
[335] Nai-teh Wu, 1987, S. 338f. (Hervorhebung von mir).

bereits zu festen persönlichen Netzwerken von hoher *Autonomie* herangewachsen waren.

Angesichts dessen, dass das Amt des *Leiters der lokalen Administration* auf der Ebene des Landkreises bzw. der Stadt die Schlüsselstellung für den Gewinn und die Umwandlung unterschiedlicher Arten von Ressourcen war, begann die KMT in den lokalen Wahlen von 1968, ihre *Parteifunktionäre* an Stelle der Angehörigen der Lokalfaktionen als Kandidaten für die Leitung der Administration in drei Landkreisen zu nominieren. Die erstmalige Probe endete mit einem vollständigen Erfolg und ermutigte die KMT, weiter auf diese Weise die Lokalfaktionen zu ersetzen. Vor diesem Hintergrund und im Zuge einer Komplettierung der so genannten „*Taiwanisierungs*"-Politik des gerade angetretenen Vorsitzenden des „Exekutiv-yuan", also quasi des Premierministers, Chiang Ching-kuo – Sohn des Chiang Kai-shek – wurden in den folgenden lokalen Wahlen von 1972 12 Parteifunktionäre als Kandidaten für solche Führungspositionen der lokalen Administration nominiert. Dagegen wurden nur 8 Angehörige der Lokalfaktionen nominiert. Auch diesmal siegten wieder alle 12 Parteifunktionäre und trugen zum besten Wahlergebnis bei, das die KMT jemals errungen hatte. Selbstverständlich wollte die KMT die erfolgreichen Maßnahme fortsetzen. Bei den lokalen Wahlen von 1977 hatten die nominierten Parteifunktionäre dann einen Anteil von 17/20. Die fortschreitende Repression der Lokalfaktionen forderte diese jedoch schließlich zum *Gegenangriff* heraus. Die KMT musste daraufhin im gleichen Jahre nicht nur ihr schlechtestes Wahlergebnis hinnehmen, sie wurde auch mit einem durch den Verdacht der Wahlfälschung ausgelösten öffentlichen Aufstand konfrontiert, wie es ihn seit dem „Zwischenfall vom 28. Februar" in Taiwan nicht mehr gegeben hatte.[336]

Danach konnte die KMT nicht umhin, die Schritte zur Ersetzung der Lokalfaktionen zu verlangsamen. Allerdings verfolgte sie in den 1980er Jahren die neue Maßnahme, über die Nominierung durch eine simulierte *Vorauswahl innerhalb der Partei* zu entscheiden. Damit hoffte sie, ihre Befürworter im Allgemeinen und die Anhänger der Lokalfaktionen im Besonderen *inkludieren* zu können. Aber nun war die Situation anders und komplexer. Der Gegenangriff der Lokalfaktionen von 1977 gab den *oppositionellen Kräften* einen solchen Schub, dass diese dann schließlich 1986 – dem Parteienverbot zu Trotz – erfolgreich die erste wirkliche Oppositionspartei in Taiwan organisierten. Für die Lokalfaktionen gab es seit 1977 mehr Koalitionsmöglichkeiten als früher. Dagegen musste die KMT nun stets den möglichen Folgen der Unterdrückung der Lokalfaktionen Rechnung tragen. Infolge der Existenz dieser Lücke, die Unbestimmtheit zuließ und erzeugte, konnte sich die *Demokratisierung* in Taiwan langsam und quasi in einer Zickzack-Bewegung fortsetzen. Darauf werden wir in 3.4.3. genauer eingehen.

[336] Vgl. dazu Ming-Tong Chen, 1995, S. 182ff.; ders., 1996, S. 180f.; Ming-Tong Chen/Jih-Wen Lin, 1998, S. 55ff..

### 3.3. Publikum, öffentliche Meinung und Öffentlichkeit

Historisch gesehen, wird die Ausdifferenzierung eines Funktionssystems zwar hauptsächlich von der Entstehung und Institutionalisierung der *funktional spezialisierten Rollen* getragen. Aber der Prozess dieser Ausdifferenzierung kommt erst zum Abschluss, nachdem „zusätzlich zu den systemdefinierenden Leistungsrollen *Publikumsrollen* (entstanden sind, d. V.), die die *Inklusion* der Gesamtbevölkerung in das jeweilige Sozialsystem über *komplementär* zu den Leistungsrollen definierte Formen der Partizipation sichern."[337] Im traditionellen China hatte sich sehr früh die Berufsrolle der Beamten ausdifferenziert, die dann zur Ausdifferenzierung und Identifikation des politischen Systems beitragen konnte. Trotzdem ging die funktionale Differenzierung im politischen Bereich eigentlich nicht so weit, dass die Komplementärrollen entstanden wären. Es gab einen Publikumsbegriff. Er blieb allerdings ein *pauschaler* Begriff. Im Rahmen der Unterscheidung von Guan/Min, Beamten/Volk (bzw.: Regierung/Volk), wurde das Volk zwar unabhängig von seinen konkreten, individuellen Attributen generalisiert aufgefasst und universalistisch behandelt. Es kam aber *nicht* zu einer *Respezifikation*, die dem Volk eine konkrete und funktional spezifische Gegenrolle für die Leistungsrolle, z. B. als Wähler, im politischen System zugewiesen und zugleich seine Übernahme von ähnlichen Komplementärrollen in anderen Funktionsbereichen ermöglicht hätte.[338]

Indem von Problemen der politischen Inklusion ausgegangen wird, werden in diesem Abschnitt zunächst der Fall und die Folgen der Inklusion in der Form des nicht erblichen Beamtentums in China erörtert. Im Zusammenhang damit werden auch einerseits die entlang den Unterscheidungen Beamten/Amtsgehilfen und Beamten/Volk verlaufene Binnendifferenzierung des politischen Systems und andererseits die Bedeutung und Wirkung des Publikums diskutiert. Dann gehen wir im Anschluss an das Thema des Publikums auf die Problematik der öffentlichen Meinung bzw. Öffentlichkeit ein. Nach einer Erklärung über diese Verhältnisse im traditionellen China wenden wir uns der Geburt des Publikums und der Rolle der Öffentlichkeit in der Demokratisierung im modernen Taiwan zu.

#### *3.3.1. Die „Wahl" und die politische Inklusion im traditionellen China*

Seit die Bürokratie sich in China als unersetzbarer Herrschaftsapparat erwiesen hatte, bildeten die Kriterien für die *Rekrutierung der Beamten* verständlicherweise einen Fokus politischer Sorgen und Interessen. Die Anzahl der Amtsstellen war jedenfalls begrenzt. Die Fragen, wer aufgrund eines formal gleichberechtigten Zugangs zur Beamtenschaft rekrutiert werden und nach welchen Kriterien das geschehen sollte, bildeten deshalb ein Schlüsselproblem für die

[337] Stichweh, 1988, S. 261 (Hervorhebung von mir).

[338] Zur mit der Inklusion aller Personen in Funktionssysteme zusammenhängenden Neukategorisierung des Volkes in Bezug auf Generalisierung, universalistische Behandlung und Respezifikation vgl. Stichweh, 1988, S. 262.

Operationen des politischen Systems. Vor allem berührte die Rekrutierung der Beamten nicht nur das Problem der *politischen Inklusion*, sondern auch oft zugleich Probleme der *Gewaltenteilung und -kontrolle*.

Der Begriff Inklusion bezeichnet einen Steigerungsaspekt des Prozesses der gesellschaftlichen Entwicklung hinsichtlich der Einbeziehung *immer größer* werdender betroffener Personenkreise. Nach der Logik der funktionalen Differenzierung wird sogar die Inklusion *aller* Personen als möglicher Teilnehmer in alle Funktionsbereiche gefordert, obwohl es eigentlich nicht nur unterschiedliche Inklusionsformen, sondern auch zugleich die Gegenseite der Exklusion gibt.[339] Insofern hatte es politische Inklusion nicht nur mit der Vermehrung der Besitzer politischer Macht, sondern auch mit der politischen Partizipation des Volkes im Allgemeinen zu tun. Die Transformation vom Feudalismus zum bürokratischen Reich stellte dann sowohl eine *Erhöhung*, als auch eine *Verengung* der Inklusion im politischen Funktionsbereich dar, insbesondere nachdem die Staatsprüfung seit der Tang-Zeit zum Hauptweg der Rekrutierung der Beamten geworden war. Einerseits wurde der Staatsdienst „demokratisiert" und nicht mehr von den erblichen Aristokraten monopolisiert. *Formal* hatten ja *alle* Personen den Zugang zum Amtsdienst, um die politische Macht zu teilen. Andererseits verschwand die feudalzeitliche Tradition der Teilnahme von „Guoren" an wichtigen politischen Entscheidungen. Der Amtsdienst wurde fast zum *einzigen* Kanal politischer Partizipation.

Eine vollständige Institutionalisierung der Rekrutierung von Beamten kam erst um die Mitte der Westlichen Han-Zeit während der Regierung des Kaisers Wu (141 - 87 v. Chr.) zustande, und zwar im Zusammenhang mit der *Konfuzianisierung* des Staates. Die Rekrutierung der Beamten wurde traditionell mit dem Ausdruck „Xuanju" (選舉) bezeichnet. Es verwundert nicht, dass er in der Moderne als Synonym für *Wahl* verwendet wird, weil es bei beiden um die Regulierung der Teilhabe an der Staatsgewalt geht. Er implizierte eine *Auswahl von oben* (Xuan) und eine *Empfehlung von unten* (Ju). Die Hauptmethode der Rekrutierung der Beamten in der Han-Zeit stellte gerade ein solches doppelgleisiges Merkmal dar. Regelmäßig sollten die Oberbeamten in der Zentralregierung und die lokalen Oberbeamten aufgrund der Beobachtung der *öffentlichen Meinung* Tugendhafte (vor allem: pietätvolle Söhne) oder Talente empfehlen, die dann zur in der Hauptstadt stattfindenden Prüfung für die Rekrutierung aller Beamten zu erscheinen hatten. Sowohl die Prüfungsinhalte als auch die Forderung der Tugend wurden durch Standards des Konfuzianismus dominiert. Zugleich gab es einen *Kontrollmechanismus*, um zu vermeiden, dass diese Empfehlung für Angebote persönlicher Gunsterweisung und die Bildung privater Faktionen missbraucht wurde. Z. B. wurde der empfehlende Beamte durch finanzielle Einbußen bestraft, wenn der von ihm empfohlene Kandidat die Prüfung nicht bestanden hatte.[340] Trotz dieser Vorkehrungen zur Heranbildung einer loyalen Beamtenschaft kam es in der späten Östlichen Han-Zeit aufgrund des Zusammenwirkens anderer Bedingungen zu Erscheinungen *separatistischer* Herrschaft.

---

[339] Vgl. dazu Luhmann, 1990d, S. 233f.; ders., 1995c, Kap. 13; Stichweh, 1988; ders., 1997.
[340] Vgl. dazu Shuang-Mei Wang, 1995, S. 386ff.; Qin-Ren Zheng, 1995a.

Diese Rekrutierungsweise ermöglichte formal die Offenheit der Ämter für alle Personen und somit *bereits* eine politische Inklusion der Gesamtbevölkerung, abgesehen davon, dass Händler aufgrund eines ausdrücklichen Verbots nicht als Beamte dienen durften. Die Chance auf den Amtsdienst setzte aber tatsächlich eine *klassische Ausbildung der Gelehrten* voraus, die normalerweise eines gewissen Vermögens als Grundlage bedurfte. Trotzdem zeigten die Biographien im „Shiji" bzw. „Hanshu", dass auch Menschen von niedriger die Gelegenheit hatten, zu Oberbeamten aufzusteigen, bevor große Gelehrten-Lineagen seit der Östlichen Han-Zeit eine dominante Stelle in der Gesellschaft errangen. Entscheidend ist, dass die Beamten einen *Stand sui generis* konstituierten. Die politische Inklusion in die Beamtenschaft als Machthaber und Oberschicht in der stratifizierten Gesellschaft bedeutete deshalb eine *Exklusion durch Inklusion*, anders als im typischen Fall einer funktional differenzierten Gesellschaft: Die Inklusion aller Personen auf der Ebene des Funktionssystems (die zwar als Prinzip festzuhalten, aber eigentlich nicht völlig zu verwirklichen ist) und die tatsächliche Exklusion der Person auf der Ebene der Organisation bilden eine Komplementarität; auf der Grundlage der Trennung von Rolle und Person impliziert die Inklusion der Person in ein Teilsystem nicht die Exklusion dieser Person von anderen Teilsystemen. Auch die formale Inklusion aller Personen und die Tatsache, dass der Stand von Gelehrten-Beamten nicht tatsächlich geschlossen und erblich war, können das Faktum nicht verdecken, dass die Inklusion der Beamten sich an einer Exklusivität orientierte. Daher ist es nicht überraschend, dass die Gelehrten-Lineagen später entstanden und eine beherrschende Überlegenheit gewinnen konnten. Das politische System bestand primär aus den *Leistungsrollen* der Beamten. Andere Personen wurden im Grunde *exkludiert*. Nur als Volk, als *pauschales Publikum*, wurden sie *indirekt* durch das subjektive Wohlwollen der Beamten inkludiert.[341] Trotz dieser aufgrund der traditionellen politischen Lehre erhobenen ethischen Forderung degenerierte paradoxerweise der Status des einfachen Volkes, anders als jener der „Guoren", die mit gewissen politischen Rechten ausgestattet waren, im Allgemeinen zu dem *ignoranten Laien* bzw. *Untertanen*, nachdem der Herrscher ihm eine Chance zur Beteiligung an der Regierung zugestanden hatte.

Obwohl die Komplementärrolle des politischen Publikums nicht wirklich zustandekam, das Volk nicht durch die Äußerung seiner Meinungen einen institutionellen Einfluss auf die Politik nehmen konnte und es deshalb *keinen* vollkommenen *Machtkreislauf* von Politik, Verwaltung und Publikum gab, entstanden mit den Ansätzen der Ausdifferenzierung des politischen Systems auch einige Mechanismen, die eine Kommunikation zwischen oben und unten sowie eine Rücksichtnahme der Politik auf das Publikum ermöglichten und deshalb zur *Stabilität* des Systems beitrugen. Erstens schufen die Eröffnung des Zugangs zu Ämtern und die Vergrößerung der politischen Inklusion für Angehörige des Volkes eine starke *Motivation*, an der institutionalisierten Konkurrenz um die Chance des Amtsdienstes zu partizipieren, und führte zu einer *freiwilligen* Akzeptanz der vorherrschenden Ideologie bzw. Ordnung, was

[341] Zur Form der indirekten Inklusion in der modernen funktionalen Differenzierung vgl. auch Stichweh, 1988, S. 275f..

etwaige revolutionäre Tendenzen stark verminderte. Obwohl die Beamten insgesamt einen distinguierten und fast exklusiven Stand konstituierten, kamen zweitens ständig *aus dem Volk emporsteigende* Beamte hinzu. Sie kannten die Leiden des Volkes gut, verfügten über volkstümliche persönliche Netzwerke und konnten häufig als *Sprachrohr des Volkes* bzw. als Sensoren der Regierung für die Außenwelt gelten. Drittens konnte das Volk nun zwar meist nur eine passive Rolle übernehmen. Aber es verfügte noch über eine begrenzte politische *Partizipation*, sofern nur jene Personen zum Amtsdienst aufsteigen konnten, die zunächst unter dem Volk, das heißt innerhalb ihrer lokalen Gemeinschaft genügend Ansehen erworben hatten. Die *quantitative Aggregation von Äußerungen* über einen Kandidaten konnte dabei ins Gewicht fallen. Parallel dazu entstanden möglicherweise auch andere Kanäle für die Mitteilung der „Stimme des Volkes" nach „oben". Sicher ist zumindest, dass zu diesem Zweck von Zeit zu Zeit Sonderbeauftragte der Zentralregierung entsandt wurden, um Volksreime zu sammeln.[342]

Als der nach dem Zusammenbruch der feudalen Statushierarchie entstandene Freiraum mit der Entstehung und Konsolidierung der neuen Statushierarchie Gelehrter/Bauer/Handwerker/Händler allmählich geringer geworden war, das Ansehen durch Bestechung, z. B. durch das Angebot von Gefälligkeiten, zu gewinnen war und vor allem die Gelehrten-Lineagen nach und nach eine Dominanz in der Gesellschaft gewonnen hatten, *verlor* die Empfehlung durch die lokalen Gemeinschaften fast völlig ihre frühere Bedeutung als Kanal für die Meinungen des Volkes und wurde von den Gelehrten-Lineagen beherrscht. Die seit dem Ende der Östlichen Han-Zeit andauernden Unruhen brachten die Zerstörung früher natürlicher Siedlungen sowie eine massive Migration mit sich und führten so zur Auflösung jener tradierten Methode der politischen Empfehlung. Wie in 2.4.2. erwähnt, wurde schließlich die auf Haushaltsdaten der artifiziell eingeteilten Bezirke beruhende *„Jiupin-Guanren-Fa"* als Methode zur Rekrutierung von Beamten übernommen. Sie begünstigte die Perpetuierung des Status der Gelehrten-Lineagen und die Aufrechterhaltung der *Mendi-Gesellschaft*. Seitdem spielte das einfache Volk hinsichtlich der politischen Partizipation *kaum* noch eine Rolle, hatte nur *wenig* Aufstiegsmöglichkeiten und konnte seine Stimme meist nur durch die *Vermittlung* der Gelehrten-Lineagen bzw. der Gentry äußern, wie in 3.2.3. dargelegt. Gegenüber den nahezu konstanten Gelehrten-Lineagen, die ihre Stärke dank ihrer überlegenen Chancen für die Zulassung zum Amtsdienst weiter reproduzieren konnten, war die – von Zeit zu Zeit durch eine neue ersetzte – Dynastie in der Tat auch nur ein *primus inter pares*. Durch die *Gewaltenteilung* zwischen dem Kaiser und den großen Gelehrten-Lineagen wurde die konkrete *Ämterstruktur* beeinflusst, und es entstanden drei Kanzlerämter, die jeweils für den Entwurf, die Überprüfung und die Durchsetzung der Erlasse bzw. Befehle zuständig waren.[343]

Die Durchsetzung der *Staatsprüfung* verbesserte zwar die Aufstiegsmöglichkeiten des einfachen Volkes, zerstörte die streng stratifizierte und geschlossenere Hierarchiestruktur der

[342] Vgl. Ying-Shih Yü, 1992, S. 172ff..
[343] Vgl. 2.4.3.1.

Mendi-Gesellschaft, vergrößerte den Umfang der politischen Inklusion und verlieh dem Äußerungskanal von unten nach oben Vitalität, änderte aber *nichts* an der fehlenden direkten politischen Partizipation der Angehörigen des Volkes. Das politisch relevante Publikum war noch immer nicht ausdifferenziert. Mit der Verbreitung der Gentry in den lokalen Gemeinschaften, deren Angehörige als Makler zwischen der Regierung und dem Volk dienen konnten, suchte das einfache Volk meist sogar lieber nach einem *individuellen, partikularistischen Patronat*, statt ihre Interessen in der Form der Aggregation ihrer Äußerungen zu artikulieren und dadurch einen Einfluss auf die Politik auszuüben. Außer Streik und Rebellion gab es für sie fast keine andere Form kollektiver politischer Partizipation mehr. Außerdem verstärkte die Übernahme der Staatsprüfung zwar den Grad der Autokratie des Kaisers, erhöhte die Kontrollfähigkeit der Zentralregierung und reduzierte das Risiko lokaler politischer Zersplitterung, vertiefte aber zugleich die *Abhängigkeit* der Beamten von den *Amtsgehilfen* und verschlimmerte das Übel, das bei der tatsächlichen Steuerung der lokalen Verwaltung durch die Amtsgehilfen erzeugt wurde.

Das leitet zu den Problemen der *Bedeutung* der traditionellen „Wahl", d. h. der Rekrutierung der Beamten als Machthaber, und der *Differenzierung von Politik und Verwaltung* im politischen System über. Die klassische Ausbildung der Gelehrten als Vorbereitung zum Amtsdienst und als Prüfungsstandard für den Staatsdienst wurde zwar bekanntlich den praktischen Bedürfnissen der Verwaltung *nicht gerecht*, trug aber durchaus zur Stabilität des politischen Systems und der gesellschaftlichen Ordnung bei.[344] Dazu schreibt z. B. McKnight: „[T]he Chinese created an elaborate, brilliantly constructed, and wholly *voluntary* system of *political indoctrination* and testing - the examination system and its supporting educational institutions. This was not a system of technical training and certification designed to fit a man for the mundane triviality of bureaucratic routine, but rather the most profoundly effective mechanism the world has yet seen for assuring that fellow officials *agreed on fundamentals*. The system by no means ended partisan strife or personal animosities, but it did mean that in most instances those in positions of power argued their cases *in the same language*."[345] Seit der Konfuzianisierung des Staates in der Han-Zeit dürfte die Situation immer so gewesen sein.

Parallel dazu gab es unter den Konfuzianern aber eine nahezu ebenso lange *Tradition des Protestes* gegen den institutionalisierten Konfuzianismus, vor allem gegen die Prüfung für

[344] Aus heutiger Sicht gibt es viele Lücken in der politischen Lehre des Konfuzianismus. Zunächst ist der theoretische Zusammenhang zwischen der inneren Heiligkeit (内聖, Neisheng) und der humanen politischen Herrschaft in der Außenwelt (外王, Waiwang) fragwürdig. Zweitens führten die politischen Praxen des Konfuzianismus nicht nur nicht zur Geburt des „Heiligen Königs" und zur „Großen Harmonie" unter seiner Herrschaft, sondern legitimierten nur umgekehrt den die Staatsgewalt wirklich ergreifenden Herrscher. Drittens kann die Moral auf jeden Fall komplexe politische Probleme nicht bewältigen. Vgl. dazu z. B. Jo-hsiu Ch'en, 1981. Trotzdem waren die moralische und die symbolische Politik immer ein wichtiger Pfeiler der Stabilität der traditionellen Politik, wie in 3.2.1. zu sehen war.

[345] McKnight, 1971, S. 2 (Hervorhebung von mir). Zur Stabilitätsleistung des Konfuzianismus vgl. ferner die Diskussion der Wirkung der moralischen und der symbolischen Politik in 3.2.1.

den Staatsdienst als „Stempel des konfuzianischen Staates", wie Nivison schreibt: „Students resented being fettered and constrained. Statesmen found the institution wanting as a means of "nurturing talent" and recruiting the best men for public service. Literary critics and moral philosophers bewailed its influence on the quality of letters and on the state of public and private virtue. This polyphony of protest may be found in every generation."[346] Unter dem gleichen großen Hut der konfuzianischen politischen Lehre, „Heiligkeit im Inneren und Königtum in der Außenwelt", blieben nur die Streitigkeiten darüber, was als Erziehungsinhalt in das staatliche Schulsystem und als Prüfungsstandard für den Staatsdienst zu übernehmen sei, und die Klagen darüber, dass das aktuelle Erziehungswesen und die bestehende Einrichtung der Prüfung für den Staatsdienst der Verwirklichung des konfuzianischen politischen Ideals nicht dienlich waren oder ihm sogar widersprachen, sowie Debatten darüber, wie Reformen tatsächlich zu vollziehen waren. Dabei handelte es sich gar *nicht* um eine Konkurrenz bzw. Debatte zwischen unterschiedlichen *politischen Programmen*. Die traditionelle „Wahl" erzeugte zwar Ungewissheit. Aber anders als bei den modernen Wahlen, die durch die Partizipation des Publikums die *Eigenkomplexität* und *-dynamik* des politischen Systems erzeugen,[347] hatte sie nur die Wirkung der Umbildung der Oberschicht und zwar auf der Ebene der Individuen bzw. Familien. Sie blieb schließlich eine einseitige Auswahl von oben, eine Kooption der Elite und eine Ergänzung der Oberschicht. Sie führte nicht ständig neue strukturelle Varianten und Möglichkeiten ins politische System ein. Ihr Ergebnis und die Veränderung ihrer Kriterien standen auch in keinem Zusammenhang mit der Richtung der politischen Entwicklung.

Daneben führte die traditionelle „Wahl" in der Praxis auch zu einer weitgehenden *Übereinstimmung* der Unterscheidung zwischen Beamten und Amtsgehilfen einerseits und zwischen Politik und Verwaltung andererseits, denn der vornehme Gelehrte, der zugleich „universaler Geist" war, wurde dem umfassenden Verständnis der Politik entsprechend in der traditionellen Erziehung im Gegensatz zum spezialisierten Experten als Idealtyp gelobt, und die Inhalte der Prüfung für den Staatsdienst hatten, wie gesagt, meist nicht mit der praktischen Kenntnis der Verwaltung zu tun. Dementsprechend beschäftigten sich die Beamten im Grunde allein mit den *normative Prinzipien* und überließen die *praktischen Trivialitäten* den Amtsgehilfen. Sie waren deshalb primär für die Konsensbildung und die Erreichung von *Konsens* über kollektiv bindende Entscheidungen, also für die *Politik* verantwortlich und mussten als moralisches Vorbild fungieren. Dagegen waren die Amtsgehilfen für die *Durchsetzung* der Entscheidungen zuständig, steuerten aber in der Praxis oft sowohl die *Verwaltung* als auch die *Regierung* und waren deren einziger Kanal für den Kontakt mit dem einfachen Volk. Aber die Unterscheidungen Beamte/Amtsgehilfen und Politik/Verwaltung waren jedenfalls *nicht von Koinzidenz*. Im traditionellen China differenzierten sich die Politik und die Verwaltung ei-

[346] Zur Klage über die standardisierte Erziehung und Prüfung vgl Nivision, 1975 (Zitat aus S. 232); McMullen, 1988, S. 88ff..

[347] Vgl. dazu 3.4.3.

gentlich *nicht* deutlich als Subsysteme aus.[348] Und die funktionale Differenzierung zwischen Beamten und Amtsgehilfen war ihrem *ständischen* Unterschied untergeordnet.

Nicht die in der modernen demokratischen Politik übliche Unterscheidung von Politik, Verwaltung und Publikum, sondern Unterscheidungen wie z. B. „Guan/Min“ (Regierung/ Volk), Beamte/Amtsgehilfen und „Jing/Quan“ (經/權, Prinzip/Flexibilität bzw. Kontingenz), waren für die Binnendifferenzierung des politischen Systems im traditionellen China von Bedeutung. Aber sowohl die Verflechtung der formalen und der informalen Machtstrukturen als auch die je nach Situation flexible Adjustierung machten die wirklichen Verhältnisse sehr komplex. Z. B. sollte die regelmäßig veranstaltete Diskussion am Kaiserhof, der so genannte *„äußere Hof“*, das wichtigste Organ der *Politik* und das Zentrum der Entscheidungen der Zentralregierung sein. Aber die Existenz des „inneren Hofes“ und dessen tatsächliche Übernahme der Befugnisse des „äußeren Hofes“ ließ oft den Letzteren zum bloß exekutiven *Verwaltungsorgan* werden. Daneben mussten die Beamten nicht nur *zugleich* die Aufgaben von Politik und Verwaltung tragen, sondern hatten angesichts der Unterscheidung „Jing/Quan“ auch abzuwägen, wann, wie und weshalb etwa eine *Anpassung* vorgenommen werden sollte, um eine einheitliche Ordnung und das als konstant angesehene ethische Prinzip des Konfuzianismus aufrechtzuerhalten.

Schließlich war „Guan/Min“ *nicht nur* eine politische Unterscheidung, sondern entsprach auch der von *„öffentlich/privat“* und damit etwa jener von *„Staat/Gesellschaft“* in der westlichen Tradition. Durch eine relativ frühe Erhöhung des Niveaus der politischen Inklusion kam dem Politischen in China ein solcher Primat wie in keiner anderen Zivilisation zu.[349] Die absolute Mehrheit der Elite wurde zu Beamten. Und die Beamten bzw. die Regierung konnten einen Anspruch auf die Repräsentation der Gesellschaft und der Öffentlichkeit erheben, ohne auf irgendeinen Widerstand zu stoßen, und ihre Tätigkeiten leicht im Namen des Gemeinwohls rechtfertigen. In einem Sinne erfüllten die Gelehrten-Beamten *alle* Funktionen von Politik, Verwaltung und Publikum. Tatsächlich waren sie nicht nur Sprecher des Publikums, sondern ihre Meinungen waren auch die *öffentliche Meinung*. Darauf gehen wir gleich im folgenden Abschnitt weiter ein.

### *3.3.2. Öffentliche Meinung und Öffentlichkeit im traditionellen China*

Es ist sowohl eine selbstverständliche tägliche Erfahrung als auch eine alte menschliche Gepflogenheit, sich an Meinungen anderer zu orientieren.[350] Insofern scheint die Entstehung

---

[348] In der Tat kann die Unterscheidung von Politik, Verwaltung und Publikum sich auch nicht oder nur sehr ungenau als Systemdifferenzierung organisieren, obwohl sie eine Differenzierung auf der Ebene der Organisationen (z. B. Partei, Parlament und Regierung) voraussetzt und für die Orientierung von Interaktionen im politischen System sehr wichtig ist. Vgl. dazu Luhmann, 2000a, S. 253.

[349] Vgl. dazu z. B. Schwartz, 1970; ders., 1987.

[350] In segmentierten tribalen Gesellschaften war die gemeinsame Diskussion oft der Hauptmechanismus der Problemlösung im Allgemeinen und der politischen Entscheidung im Besonderen. Vgl. z. B. Fried, 1967, Kap. 2 & 3; Sahlins, 1963; Wimmer, 1996, Kap. 5.

von Öffentlichkeit und einer öffentlichen Meinung nicht sonderlich anspruchsvoll zu sein, so dass Neidhardt schreiben kann: „Öffentlichkeit entsteht dort, wo ein Sprecher vor einem Publikum kommuniziert, dessen Grenzen er nicht bestimmen kann.“[351] Unter den Historikern nimmt man allerdings offenbar weitgehend an, „dass es nicht nur das *Wort* 'Öffentlichkeit', sondern auch die *Sache selbst* vor dem 18. Jahrhundert überhaupt nicht gab.“[352] Das bedeutet zwar nicht, dass wir wichtige moderne *Begriffe* wie z. B. Öffentlichkeit nicht als *Bezugspunkte* wählen und sie bei der Untersuchung und Beschreibung der Geschichte vor ihrem Aufkommen verwenden dürften. Es muss aber in Betracht gezogen werden, dass diese heute vertrauten Begriffe im damaligen historischen Kontext ihrer Entstehung oft „Antworten eines akuten *faktischen* Problembewusstseins“ waren und der „Fixierung von Problemlösungen als *institutionelle Errungenschaften*“ dienten.[353] Die *qualitativen* und *kontexturalen Unterschiede* zwischen Phänomenen zu unterschiedlichen Zeiten und Orten, die man von einem bestimmten Bezugspunkt aus miteinander vergleichen kann, sind also nicht zu übersehen. Folglich reden wir von Öffentlichkeit und öffentlicher Meinung im traditionellen China nicht als von einem Gegenstück jener Begriffe im modernen europäischen Verständnis, sondern stellen mit Hilfe der dadurch eröffneten Perspektive eine neue Betrachtung über die historische Wirklichkeit an und diskutieren die kulturelle Bedeutung der relevanten Fälle im Kontext der traditionellen chinesischen Gesellschaft.

In China entstand sehr früh eine Tradition der *öffentlichen Meinung* und zwar der *öffentlichen Kritik*. Der erste Teil des später als eine der fünf Schriften des konfuzianischen Kanons verehrten Buches „Shijing“, des „Buches der Gedichte“, wurde „Guofeng“ (國風) genannt. Gemeint waren Texte über unterschiedliche *Sitten* bzw. *Volkslieder* (風, Feng**) sowie *Satiren* (諷, Feng***) auf die zeitgenössischen Verhältnisse, vor allem auf die Regierenden, in verschiedenen Ländern.[354] Diese satirischen Balladen waren oft eher effektive Waffen öffentlicher Kritik als bloß passive Reflexionen der Volksstimmung und konnten normalerweise schnell von Mund zu Mund gehen, so dass sie *nicht auf kleine Zirkel beschränkt* waren, wobei ihre Verfasser meist *unbekannt* blieben. Diese Tatsache weist schon auf einige bemerkenswerte Merkmale hin, die dann Yutang Lin folgendermaßen formulierte: „The first interesting fact is, as is seldom suspected, that the Chinese are great *critics* of their rulers, perhaps even more so than western people. What makes the Chinese such great critics of their government is the fact that they are consistently and thoroughly *cynical* about most of their officials all the time - a fact which is often superficially ignored through the *apparent quiet submission* of the people to their oppressors.“[355]

---

[351] Neidhardt, 1994, S. 10.

[352] Hölscher, 1979, S. 9 (Hervorhebung von mir). Vgl. z. B. auch Habermas, 1995, insb. S 69ff., 161ff.; Peters, 1994, S. 42ff..

[353] Vgl. Luhmann, 1971, S. 9 (Hervorhebung von mir).

[354] Zu erwähnen ist die andere Seite, dass der Regierende auch versuchte, das Volk mit Liedern zu unterweisen. Vgl. dazu Legge, 1970a, Teil 1, insb. S. 2; Yutang Lin, 1968, S. 20; Wan-Li Qu, 1993.

[355] Yutang Lin, 1968, S. 20 (Hervorhebung von mir).

Zweitens kam die Bildung öffentlicher Meinung im traditionellen China oft in der Form *mündlicher* Überlieferung zustande und hing nicht unbedingt von der Schrift ab. Der Einfluss der dadurch gebildeten öffentlichen Kritik war deswegen auch *nicht* kleiner, wie Yutang Lin andeutet: „If the line contains a phrase that clicks or a clever pun or an unforgettable clever rhyme, it always finds its way to immortality long after the rulers are dead and buried. (...) Such lines, easy to remember and hard to forget, sometimes make a more devastating criticism of the government in a nut-shell than the best editorials ever penned by the ablest publicists - lines glorious, lines immortal, lines so natural and expressive that they must have existed somewhere "in the air" before any human mind focussed upon them and gave them a linguistic expression."[356] Angesichts des begrenzten Anteils der Bevölkerung mit Schriftkenntnis spielte der kritische *Gesprächsaustausch* im einfachen Volk (der so genannte volkstümliche *Klatsch*) im traditionellen China immer eine entscheidende Rolle.

Drittens bedeuteten die Anonymität und die mündliche Form dennoch *nicht*, dass die Kritik an der Politik übenden Balladen, u. a. Gedichte, Kinderlieder, Sprichwörter, Klatschereien usw. *geheim* überliefert worden wären und nicht als öffentliche Meinung, ja als eine Singularfassung, hätten qualifiziert werden dürfen. Anders als in der europäischen Tradition vor der Aufklärung wurden das „Öffentliche" und das „Geheime" im traditionellen China nicht als polare Gegenbegriffe hervorgehoben.[357] Mit dem Niedergang des Feudalismus und der Veränderung des Kriegstyps gewann der Begriff „Geheimnis" zwar im Hinblick auf die militärische Strategie nach und nach eine größere Bedeutung und eine anerkannte Legitimität. Aber er konstituierte nicht eine explizit anerkannte und notwendige, sondern eine diskreditierte und höchstens *implizit erlaubte* Dimension im politischen Bereich. Wie erwähnt, war im traditionellen China ohnehin „Yang/Yin" die vorherrschende Unterscheidung. Sie überlappte sich zwar auch etwas mit der Unterscheidung öffentlich/geheim, entsprach aber der Letzteren nicht ganz. Vor allem blieb die *öffentliche Yang-Seite* immer der bevorzugte, positiv anerkannte Wert sowie die offene und ehrliche *moralische Politik* das gelobte politische Ideal.

Als Gegensatz zur Öffentlichkeit (公, Gong*) sah man eher die „*Privatheit*" (私, Si) statt des Geheimnisses (秘/密, Mi), vor allem in Bezug auf die politische Meinung und Kommunikation. Der Ausdruck „Sixia" (私下) konnte zwar auch „geheim" bedeuten. Aber unter „geheim" verstand man nur, *nicht unverhohlen* vor der relevanten Autorität bzw. dem relevanten Menschen zu demonstrieren und dieser etwas nicht bekannt werden zu lassen. Es ging bei den Bezeichnungen öffentlich/privat vor allem auch um die Bewertung. Im Gegensatz zu privaten, „*parteiischen*" Meinungen bzw. Diskussionen (Siyi, 私議) war die öffentliche Meinung bzw. das Urteil der Öffentlichkeit (公論/公意, Gonglun/Gongyi) Synonym der „*gerechten*" Meinung bzw. der *Wahrheit*. Gleichwohl konnte sich der private Klatsch bzw. die persönliche Klage verbreiten und zur öffentlichen Meinung entwickeln. Die Grenze zwischen den beiden war also *fließend*, wie die reziproke Möglichkeit der Umwandlung von Yin und Yang andeu-

[356] Yutang Lin, 1968, S. 21.
[357] Zum Gegensatz von Öffentlichkeit und Geheimnis in der europäischen Tradition vgl. Hölscher, 1979.

tet.[358] Folglich war es zwar üblich, dass man aktuelle politische Ereignisse quasi *hinter dem Rücken* der Regierung statt vor ihren Augen kritisierte. Es gab sogar die so genannte „Verleumdung im Bauch" (腹誹, Fufei), also die „unausgesprochene Unzufriedenheit im Herzen". Diese Phänomene können auch teilweise auf die Angst vor Sanktionen seitens der kritisierten Autorität und auf die zynische Mentalität des Volkes zurückgeführt werden. Das alles schließt aber nicht aus, dass jene privaten Meinungen einen *öffentlichen Charakter* gewinnen konnten und die öffentliche Meinung sich unter anderem auch aufgrund jener zunächst zwischen Privatleuten geführten Gespräche herauskristallisierte. Z. B. war der volkstümliche Klatsch in Gasthäusern, Teehäusern und Weingeschäften im traditionellen China nicht unbedingt nur „small talk", insbesondere dann nicht, als volkstümliche Unterhaltungskünste sich verbreitet hatten, die oft Erzählungen über Vorgänge der realen Geschichte mit moralischer Ermahnung beinhalteten und in die man flexibel Scherze und Satiren auf aktuelle politische Ereignisse einfügte. Vor der Entstehung der modernen Öffentlichkeit dienten jene *sowohl privaten als auch öffentlichen* Stätten oft als wichtige Orte für die Bildung und Verbreitung der öffentlichen Meinung.[359]

Noch wesentlicher war, dass es daneben nicht nur eine Tradition der *direkten* öffentlichen Kritik, sondern auch zur Bildung der öffentlichen Meinung beitragende *institutionelle* Mechanismen gab. Nach einer Aufzeichnung im „Zuozhuan" diente unter Angehörigen des einfachen Volkes die *Schule* bereits in der Zhou-Zeit als Stätte der öffentlichen Diskussion und wurde zum *Zentrum der öffentlichen Meinungsbildung und Kritik.*[360] Seitdem übernahm die Schule, vor allem die in der Han-Zeit gegründete „Universität" (太學, Taixue) in der Hauptstadt, immer eine wichtige Rolle in Bezug auf die Bildung der öffentlichen Meinung. Im Vergleich mit der ebenfalls aus ferner Vergangenheit überkommenen Gewohnheit, sich auf dem von Bäumen beschatteten *Platz vor dem Tempel* der lokalen Gemeinschaft zu ver-

---

[358] Aber der Fall, dass die öffentliche Meinung zur privaten Meinung degenerierte, war verständlicherweise seltener. Noch zu erwähnen ist, dass die angeblich unparteiische öffentliche Meinung aus moderner Sicht extrem, unrealistisch und eigensinnig sein konnte.

[359] Im Anschluss an empirische Untersuchungen von Cavan, 1966, betont Luhmann, 1971, S. 30, Anm. 9, dass in Stätten wie Kaffeehäusern und Kneipen nur „small talk" stattfinde. Wir wollen zwar gerne Luhmanns Meinung zustimmen, möchten aber zugleich darauf hinweisen, dass diese Schlussfolgerung aus der Situation im 20. Jahrhundert, einer Zeit, in der sich der Prozentsatz der Schriftkundigen enorm erhöhte, mehr und mehr Massenmedien zur Verfügung standen und jene Stätten nach und nach an Bedeutung bezüglich der Bildung der öffentlichen Meinung verloren, gezogen wird. Obwohl es nach meiner Kenntnis noch keine systematischen Untersuchungen über jene Stätten und die volkstümlichen Unterhaltungskünste in Verbindung mit der Problematik der Öffentlichkeit und der öffentlichen Meinung im traditionellen China gibt, darf man aufgrund des Eindrucks, den man bei der Lektüre traditioneller chinesischer Romane gewinnt, glauben, dass diese eine wichtige Rolle hinsichtlich der Bildung und Verbreitung der öffentlichen Meinung gespielt haben. Vgl. dazu z. B. Da-Chun Chang, 2000, S. 69ff., 174ff.; Hung-Tai Wang, 2000, S. 39ff..

[360] „A man of Ch'ing rambled into a village school, and fell discoursing about the conduct of the government. [In consequence], Jen-ming proposed to Tsze-ch'an to destroy [all] the village schools; but that minister said, "Why do so? If people retire morning and evening, and pass their judgment on the conduct of the government, as being good or bad, I will do what they approve of, and I will alter what they condemn; – they are my teachers. On what ground should we destroy [those schools]?"" Zitiert nach Legge, 1970b, S. 565. Angesichts der chinesischen Sprachgewohnheit und des Inhalts dieses Zitats ist es fraglich, ob nicht eine Pluralform des Subjekts in der Übersetzung des ersten Satzes verwendet werden sollte.

sammeln, zu plaudern, zu klatschen und natürlich auch aktuelle politische Verhältnisse zu kritisieren, bildeten die um die Schulen zentrierten Gelehrten eine ständige und stärker offizielle und robuste Tradition der öffentlichen Kritik und des Protestes aus.

Im „Zuozhuan" ist noch das Folgende zu lesen: „From the king downwards, every one has his father, elder brothers, sons and younger brothers, to supply [the defects] and *watch over* [the character of] his government. The historiographers make their records; the blind make their poems; the musicians recite their satires and remonstrances; the great officers admonish and instruct and inferior officers report to these what they hear; the *common people utter their complaints.*"[361] Angeblich gab es schon in der Xia-Zeit den Beauftragten „Youren" (逍人), der regelmäßig das Land bereiste und dem Monarchen über die Lebensverhältnisse und Meinungen des Volkes berichtete. Gewiss ist zumindest, dass Ähnliches zur Feststellung der Volksmeinung in der Zhou-Zeit geschah. Entsprechend gab es so genannte *„Lieder des einfachen Volkes"* (輿人誦, Yurensong), welche die allgemeine Meinung des Volkes ausdrückten.[362] Die oben genannten „Guofeng" waren solche Lieder. Auch auf diese Gewohnheit dürfte die Etymologie eines späteren Ausdrucks für öffentliche Meinung, *„Yulun"* (輿論), zurückgeführt werden.

Das Phänomen, dass Untertanen beliebig entweder durch Lieder oder in der Schule Kritik an der Politik übten, hing mit den feudalen Konventionen und vor allem mit dem besonderen Status von *„Guoren"* zusammen.[363] Angesichts dessen, dass die „Guoren" als einfaches Volk den Hauptanteil der Truppen konstituierten und tatsächlich die politische Zukunft des Herrschers und des Staates bestimmen konnten, entsprach es neben dem Residuum der Gewohnheit der Stammesgesellschaft eher einer *realen Problemlösung* und einem *Kompromiss*, dass die „Guoren" nicht das gesetzliche Recht auf politische Partizipation hatten, aber substanziell in der Form der *Aggregation* ihrer Meinungen, nämlich in der Form der *öffentlichen Meinung*, Einfluss auf politische Entscheidungen ausüben durften. Obwohl das Volk nach dem Zusammenbruch des Feudalismus keinen solchen teiloffiziellen Kanal politischer Partizipation mehr hatte, setzte sich die Tradition der öffentlichen Kritik fort. Nur verlor die „öffentliche" Meinung unter den Angehörigen des einfachen Volkes mit diesem Strukturwandel langsam an Bedeutung und ihr öffentlicher Charakter nahm auch deshalb ab, weil die *Gelehr-*

---

[361] Zitiert nach Legge, 1970b, S. 466f. (Hervorhebung von mir).

[362] Vgl. Zheng-Sheng Du, 1998, S. 134; Yutang Lin, 1968, S. 13, 21f.. Die Grundbedeutung des Wortes „Yu*" war Wagen. Es stand deshalb im engen Zusammenhang mit Truppen und bezeichnete dann das einfache Volk als Rückgrat der Truppe, nämlich „Guoren" im Feudalismus der Zhou-Zeit. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1990, Appendix 3. Die Tradition der Untersuchung der Lebensverhältnisse und Meinungen des Volkes setzte sich immer fort. Neben der unregelmäßigen Sammlung der Volkslieder gab es noch institutionalisierte, für die Überwachung zuständige „Beauftragte des Kaisers" (御史, Yushi). Umgekehrt konnte das einfache Volk auch aktiv entweder die Trommel vor dem „Yamen" schlagen oder der Sänfte eines Beamten in den Weg treten, um gegen erlittenes Unrecht Klage zu führen. Obwohl diese beiden Klageformen oft mehr mit der persönlich bzw. regional erlittenen Ungerechtigkeit als mit der öffentlichen Meinung zu tun hatten, galten sie als wichtige Kanäle der Artikulation der Volksstimme und trugen zur Aufrechterhaltung der traditionellen Ordnung bei.

[363] Siehe 2.2.4.

*ten* seither zu Meinungsführern und zur Hauptkraft der öffentlichen Kritik geworden waren.[364]

Neben der Tradition der „Verleumdung durch das einfache Volk" entstand auch sehr früh eine Tradition der öffentlichen Vorhaltung bzw. Kritik *innerhalb der Regierung*, wie das obige Zitat andeutet. Aufgrund der Überzeugung, dass man – auch als Mitglied der Regierung – kein Weiser sei und unvermeidlich Fehler begehe, galt es in der traditionellen politischen Lehre Chinas als *notwendig*, dass es eine Instanz für Kritik an der Regierung und dem Herrscher geben müsse, um möglichst Fehler zu vermeiden. Die an der *Reziprozität* orientierte feudale Ethik, das Ethos der hohen Schätzung von *Ruf*, *moralischer Integrität* und *Standhaftigkeit* sowie die Tatsache, dass die obersten Hofbeamten meist Verwandte des Monarchen waren und mit ihm ein *gemeinsames Interesse* teilten, begünstigten eine vitale Entwicklung der Gepflogenheit, Kritik zu üben. Nicht wenige loyale Beamte mussten zwar ihre unverhohlene Kritik am Herrscher mit dem Leben bezahlen, gewannen aber nach ihrem Tode einen großen Ruf. Sie wurden zu bekannten, immer wieder erwähnten historischen Figuren und Vorbildern, insbesondere *seit* sich die Beziehungen zwischen dem Monarchen und den Beamten zu einem einseitigen Gehorsamsverhältnis entwickelt hatten und die Gelehrten als Beamte dienten und sich der politischen Autorität zu unterwerfen hatten. Durch das Lob dieser angesehenen Persönlichkeiten wollten die Gelehrten sich selbst ermutigen und vor allem den Monarchen vor einer negativen historischen Bewertung *warnen*, falls dieser loyale, aber dennoch kritische Beamte bestrafen und sogar töten lassen sollte.

Seit der Han-Zeit wurden offiziell jeweils auf die Überwachung der Regierung und auf die Kritik am Kaiser *spezialisierte* Ämter eingerichtet. Die für die Letzteren zuständigen Beamten, die so genannten „Jianguan" (諫官), unterstanden dem Kanzler. Mit Hilfe dieser keine wirkliche Macht besitzenden Beamten von eher niedrigem Rang konnte der Kanzler so einen *direkten Konflikt* mit dem Kaiser *vermeiden*. Zugleich konnte die Willkür des Kaisers etwas gehemmt werden. Aber selbst für diese Beamten gab es, obwohl Kritik ohnehin ihre Aufgabe war und es im Prinzip zu keiner ernsten Folge führte, wenn sie etwas „Bedenkliches" sagten, auch *keinen institutionellen Schutz*, so dass der Kaiser tatsächlich nach eigenem Ermessen frei mit ihnen verfahren konnte.[365] Bemerkenswert ist, dass man nie daran dachte, eine Immunität der für Kritik an der Regierung bzw. dem Monarchen zuständigen Beamten bezüglich ihrer Meinungsäußerungen und die *Meinungsfreiheit* im Allgemeinen gesetzlich festzulegen. Offenbar vertraute man einfach der Bindungskraft der *„öffentlichen Meinung"* und glaubte naiv daran, dass erst das gerechte Urteil der Öffentlichkeit der endgültige Maßstab sei und das zeitweilige Unrecht schließlich vor dem Gericht der *historischen Beurteilung* wiedergutgemacht werden könne. Das hing vermutlich mit der hohen Schätzung des Ruhmes und der Vorstellung zusammen, dass die Geschichte nicht nur Sphäre des letzten Urteils, sondern auch

[364] Zur Gleichsetzung der öffentlichen Meinung mit der Meinung der Gelehrten-Beamten und zum Einfluss der öffentlichen Meinung innerhalb der Gemeinschaft der Gelehrten-Beamten selbst in der Tang-Zeit vgl. McMullen, 1988, S. 238f., 253.

[365] Vgl. dazu Mu Ch'ien, 1984c, S. 76ff.; Yutang Lin, 1968, 6f., Kap. 7.

der Unsterblichkeit sei.[366] Die *Bemühung um den guten Namen* geschah vielleicht noch gelegentlich beim Kaiser, war aber vor allem unter den Gelehrten-Beamten sehr verbreitet und konnte sich sogar zur *Mentalität des Märtyrers* entwickeln. Die „Jianguan", die wegen ihrer Vorhaltungen gezwungenermaßen ihre Posten verließen, gewannen nicht nur einen guten Ruf, sondern konnten auch oft eine bessere und schnellere Beförderung erlangen. Es verwundert nicht, dass die als Hauptpfeiler der Regierung geltenden Gelehrten-Beamten zwar nach wie vor verlangten, dass der Kaiser ihren aufrichtigen Ratschlägen zuhörte, aber keine gesetzlich garantierte Redefreiheit forderten.

Die den Strukturwandel vom Feudalismus zum bürokratischen Reich begleitende wichtigste Veränderung bezüglich der öffentlichen Meinung liegt allerdings darin, dass die Gelehrten-Beamten weitgehend zum *Synonym der Öffentlichkeit* und zu *Vertretern der Volksmeinung* wurden. Nicht nur konnten sie durch ihre Schriftkenntnis die gesellschaftliche Selbstbeschreibung monopolisieren und zum Hauptsprecher in der öffentlichen Kommunikation werden, sondern auch mittels ihrer Position als Oberschicht in der stratifizierten Gesellschaft legitim behaupten, die Gesellschaft zu sein. Seither war die öffentliche Meinung mit eigener Dynamik und Autonomie *stärker ausdifferenziert*, obwohl die Möglichkeit, dass die gemeinsame Meinung von „Guoren" die politische Entscheidung der Regierung bestimmte, nicht mehr bestand. Im Prinzip war die öffentliche Meinung auch *allgemein zugänglich*. Es war also unvorhersehbar, wer am Forum ihrer Bildung teilnehmen und wie man jeweils auf die aktuelle öffentliche Meinung reagieren würde. Gleichwohl bestand jederzeit eine Affinität zwischen dem Gewicht der Meinung einer Person und deren *gesellschaftlichem Status*. Für das einfache Volk war die Schwelle hinsichtlich der Partizipation an der Bildung der öffentlichen Meinung höher. In der traditionellen Literatur finden sich zwar zahlreiche Erzählungen über die Volksmeinung im Namen der öffentlicher Meinung. Diese Erzählungen stammten aber meist von Gelehrten und waren daher Ergebnisse von Fremdbeobachtungen. Jedenfalls aber nahm die traditionell als öffentliche Meinung bezeichnete politische Kommunikation, egal ob diese nur aus den Meinungen der Gelehrten bestand oder auch die von ihnen repräsentierte Volksmeinung einschloss oder sogar durch die Stimme des einfachen Volkes selbst konstituiert wurde, einen Einfluss auf die *Wahl der Themen* der politischen Kommunikation und *schränkte* dadurch die Beliebigkeit des politisch Möglichen *ein*.[367] Unter diesem Blickwinkel betrachtet, kann sie zu Recht als „öffentliche Meinung" bezeichnet werden.

Die Einflussnahme der öffentlichen Meinung auf die thematische Struktur der politischen Kommunikation und die unter Gelehrten verbreitete Mentalität des Märtyrers sind am deutlichsten an der oben erwähnten „*Donglin*"-Bewegung in der späten Ming-Zeit zu erkennen. Die um *private Akademien* zentrierten, Solidarität übenden Gelehrten-Beamten übten heftige politische Kritik mit starkem moralischem Akzent an der Regierung und vor allem an

[366] Vgl. 2.6.3.

[367] Zur öffentlichen Meinung als thematischer Struktur öffentlicher Kommunikation vgl. z. B. Luhmann, 1971, S. 12ff..

den sich die Staatsgewalt anmaßenden Eunuchen und gewannen die Unterstützung der öffentlichen Meinung. *Moralische* Themen beherrschten daraufhin die öffentliche Diskussion, wurden zum Fokus der politischen Aufmerksamkeit und *verdrängten* akute politische, ökonomische und militärische Fragen trotz der Bedrohung durch Fremdvölker, insbesondere in der Zeit, als die Unterdrückung der Angehörigen der so genannten Donglin-Partei nur deren Unwillen erhöhte, ihre moralische Standhaftigkeit verstärkte und die Sympathie der Nichtbetroffenen erregte.[368]

Der Ursprung der Tradition des großformatigen politischen Protestes der Gelehrten lag in der traditionell so genannten *„reinen Kritik“* (清議, Qingyi) in der Östlichen Han-Zeit. Im Anschluss an die Art und Weise der Rekrutierung von Beamten aufgrund persönlicher Reputation in der lokalen Gemeinschaft und an das Ethos der Beurteilung von Personen unter dem Aspekt der moralischen Integrität entstand unter den Gelehrten-Beamten eine die *Reinheit* der Politik und der Moral fordernde geistige Strömung. Vor dem Hintergrund der ständigen Machtkämpfe zwischen Eunuchen und „Waiqi“, das heißt u. a. den Verwandten der Kaiserin, entwickelte sie sich zur scharfen politischen Kritik und dominierte die öffentliche Meinung. Diese Entwicklung ist nicht überraschend, wie Yutang Lin schreibt: „The fact that there were such a great number of college students gathered at the capital engaged in no greater activities than the idle pursuit of knowledge would naturally create an atmosphere of gossip and conversation on current events, especially when there was a general misrule.“[369] Dieser Bewegung öffentlicher Kritik, die in der Han-Zeit enorme Kraft entfaltet hatte, wurde infolge von Vorfällen, bei denen es zu umfassenden Verhaftungen von Mitgliedern der Faktionen von Gelehrten-Beamten gekommen war, ein Ende gesetzt.[370] Noch zu beachten ist, dass jene Bewegung entsprechend der Zentrum/Peripherie-Differenzierung innerhalb des bürokratischen Reiches hauptsächlich auf die *Hauptstadt* beschränkt gewesen war, obwohl sie eine landesweite Resonanz gefunden und ihre Meinungsführer einen nationalen Ruhm genossen hatten.

Vor der Verfügbarkeit günstiger *Verbreitungsmedien*, deren Aufkommen z. B. durch die Innovation von billigem Papier und Druckerzeugnissen ermöglicht wurde, blieb unvermeidlich die Hauptstadt die Hauptbühne und das Zentrum der öffentlichen Meinung. Erst in der

---

[368] Siehe oben Anm. 245. Wie Hucker, 1957, S. 157, andeutet, war die „Donglin“-Bewegung primär ein „moralischer Kreuzzug“, und ihre Anhänger verstanden sich nicht als Gegenregierung, ja durften sogar nicht als Anti-Eunuchen Partei bezeichnet werden, obwohl der Eunuch Wei Zhong-Xian (魏忠賢) bald zur Hauptzielscheibe ihrer Kritik wurde. Ihre Anhänger verbanden sich in der Tat auch mit anderen Eunuchen, um Kontakt mit dem Kaiser zu gewinnen. Es ging also mehr um die Schematisierung gut/böse, die in traditionellen chinesischen öffentlichen Diskussionen immer wieder verwendet wurde, als um die Unterscheidung Gelehrte-Beamte/Eunuchen.

[369] Yutang Lin, 1968, S. 32. Eine zufällig bekannt gewordene Zahl der Studenten während der Regierung vom Kaiser Shun (125-144) lautete 30.000.

[370] Vgl. 2.4.2. In den Zeiten der Sechs Dynastien beherrschte dann das so genannte „reine Gerede“ (清談, Qingtan) das allgemeine gesellschaftliche Ethos. Obwohl dieses Gerede sich bewusst von der politischen Diskussion distanzierte und meist nicht mit der öffentlichen Meinung zu tun hatte, hatte es eine große Bedeutung für die Emanzipation der Individualität. Vgl. dazu Yutang Lin, 1968, Kap. 5. Yiming Tang, 1991; Ying-Shih Yü, 1997, Kap 3 & 4.

Tang-Zeit kamen in China die *„Zeitungen"* auf, welche die Weitergabe von Informationen über zeitgenössisches Geschehen und den Meinungsaustausch begünstigten. Allerdings dürfte als Quelle der Zeitungen die so genannte „Dibao" (邸報), „Hauptstädtische Landeskunde", in der Han-Zeit auszumachen sein. Sie war eine Art von *privater Korrespondenz* zwischen auswärtigen Oberbeamten und ihren Vertrauten in der Hauptstadt.[371] Aufgrund des fragmentarischen Charakters des diesbezüglich erhalten gebliebenen historischen Materials können wir nicht erkennen, wann und wie diese zunächst private Korrespondenz sich zur amtlichen Einrichtung entwickelt hat. Angesichts der Institution der Poststationen und des großen Bedürfnisses der Übermittlung amtlicher Botschaften wird man wohl vermuten dürfen, dass einheitliche amtliche Nachrichten aufgekommen waren, sobald die dafür notwendigen materiellen Bedingungen existierten. Spätestens seit der Tang-Zeit wurde ein auf Empfang und Veröffentlichung amtlicher Nachrichten *spezialisiertes Büro* eingerichtet. Neben den Nachrichten über die Verhältnisse in der Zentralregierung gab es auch so genannte Kurierberichte, Grenzberichte usw.. Dass die Hauptstadt das Informations- und Meinungszentrum war, liegt aber klar auf der Hand. Noch wesentlicher war die *Beschränkung des Zugangs* zu diesen Zeitungen. Die gewöhnlichen Gelehrten hatten vermutlich nur eine geringe Chance, diese Zeitungen zu lesen, wenn sie keine Angehörigen großer Lineagen waren und keine im Amt stehenden Bekannte bzw. Freunde hatten.

Mit der in 2.4.3. erwähnten Veränderung der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse entstand dann in der Song-Zeit eine *landesweite Öffentlichkeit.* Einerseits ließen sich die Zeitungen nun aufgrund der technischen Innovationen schnell und in großer Menge verbreiten. Andererseits vergrößerte sich auch die Chance der Erziehung. Die prosperierende Wirtschaft könnte daneben auch eine stärkere Konsumfähigkeit bezüglich der Zeitungen gestützt haben. Folglich dürfte sich der Leserkreis der Zeitungen auf die gewöhnlichen *Menschen mit Schriftkenntnis* erweitert haben. Mindestens zeigen die verstreuten Erwähnungen in der traditionellen Literatur, dass das Zeitungslesen bereits im ganzen Lande unter den Gelehrten eine verbreitete Gewohnheit war. Neben Zeitungen für offizielle Nachrichten entstanden so genannte *kleinformatige Zeitungen* (Informationsblätter) (小報, Xiaobao), die aktuelle und neueste Nachrichten boten. Manche von ihnen wurden sogar *privat* betrieben. Selbst bei den von amtlichen Büros veröffentlichten Zeitungen beruhten die Nachrichten oft auf Gerüchten von der Straße. Diese stammten also aus privaten, nicht offiziell bestätigten. Offensichtlich orientierten sich diese kleinformatigen Zeitungen bereits wie moderne Massenmedien an der *Neuigkeit,* dem so genannten „neu Gehörten" (新聞, Xinwen), und diese Orientierung wurde durch das *Profitinteresse* vorangetrieben. Entsprechend kam es zur Forderung eines *Verbotes* dieser

[371] Es lohnt sich hier, auf die Parallele hinzuweisen, dass die Entstehung der Zeitung im politisch noch nicht vereinigten Europa mit dem diplomatischen Nachrichtenwesen zusammenhing. Siehe Luhmann, 2000a, S. 277. Unsere Darlegungen über die Geschichte der Zeitung im traditionellen China lehnt sich an Yutang Lin, 1968, Kap. 2, an. Eigentlich gab es schon in der Zhou-Zeit die Gewohnheit, Nachrichten zu sammeln und zusammenzustellen. Allerdings war das Ergebnis allein für begrenzte, nur manchen Personen zugängliche, Annalen bestimmt.

kleinformatigen Zeitungen mit der Begründung, dass diese irreführende Nachrichten verbreiteten und somit zur Quelle von Gerüchten und gar von Unruhe würden. Umgekehrt äußerte man auch *Protest* gegen die Sperre der Nachrichten über militärische Misserfolge. Dennoch konnten das offizielle Verbot und die Maßnahme der Kollektivhaftung auch diese kleinformatigen Zeitungen nicht beseitigen.[372] In diesem Phänomen reflektierte sich indirekt eine stärkere Ausdifferenzierung der Öffentlichkeit und eine bessere Verknüpfung ihrer internen Operationen. Erst auf dieser Grundlage war es möglich, dass die oben erwähnte „Donglin"-Akademie, die im Gebiet am Unterlauf des Yangzi lag, neben der Hauptstadt in Nordchina als Meinungszentrum galt.

Die wachsende Öffentlichkeit und die Verbreitung der Zeitungen verliehen nicht nur der Bildung der öffentlichen Meinung einen Schub, sondern ermöglichten auch einen Aufschwung der *Beobachtung zweiter Ordnung* und dadurch der Kritik an vorausgegangenen Beobachtungen. Es verwundert nicht, dass in der Song-Zeit eine eineinhalb Jahrhunderte andauernde *politische Kritik von Studenten* an der Regierung aufkam.[373] Anders als bei den mit dem Kampf zwischen verschiedenen Faktionen verbundenen Studentenprotesten in der Östlichen Han-Zeit ging es den Universitäts-Studenten in der Song-Zeit bei ihrer konzertierten Aktion durchweg um das Problem der externen Bedrohung durch Fremdvölker. Sie äußerten ihre Meinung über aktuelle politische Verhältnisse oft in Form von *gemeinsam unterschriebenen Petitionen* und protestierten direkt vor dem Tor des Kaiser-Palastes. Ihr Protest gewann meist umfassende Unterstützung und beeinflusste die öffentliche Meinung.

An dieser Form des Protestes und den Zeitungen in ihrer Eigenschaft als amtliche Unternehmen sind aber auch die *Beschränkung* der traditionellen öffentlichen Meinung und eine *Unterentwicklung* der aufgrund von Polykontexturalität entstehenden funktionalen Differenzierung in China zu erkennen.[374] Obgleich man möglicherweise bereits der „sichtbaren Hand" des Monarchen selbst nicht traute, versuchte man nie, sie durch die „unsichtbare Hand" der öffentlichen Meinung als neue Oberhoheit zu ersetzen. Man verwendete zwar schon in der Zhou-Zeit die Metapher des Spiegels, um die Funktion der Volksmeinung als *Alarmsignal* für die Regierung abzubilden, und sprach vom Volk als der Basis des Staates.[375] Dies war aber noch sehr weit von der Volkssouveränität, der Demokratie, entfernt. Verlangt wurde eher eine bis ins Kleinste gehende Fürsorge einer väterlichen Herrschaft. Die Initiative

[372] Vgl. dazu Yutang Lin, 1968, S. 17f.; Georg K. Shuang, 1993, S. 43f..

[373] Vgl. dazu Yutang Lin, 1968, Kap. 6.

[374] Das „Schicksal" des in der Song-Zeit erfundenen frühesten „Papiergeldes" in der Welt bietet ein anderes Beispiel dafür. Das zuerst private Geschäft der Ausgabe des Papiergeldes wurde bald nach seiner Erfindung von der Regierung übernommen und monopolisiert. Angesichts dessen, dass es weder eine externe noch eine interne Kontrolle des politischen Systems gab, unterlag das Papiergeld trotz des Bewusstseins der Gefahr seiner übermäßigen Emission immer wieder der Inflation und wurde schließlich nicht mehr verwendet. Vgl. dazu Kato, 1991, Kap. 22-28; Zu-De Li/Jing-Cheng Liu, 1995, Kap. 6-8; Schmidt-Glintzer, 1982a; Lien-sheng Yang, 1952, Kap. 6-7.

[375] Im „Shangshu" ist z. B. zu lesen: „Der Monarch soll nicht das Wasser, sondern das Volk als Spiegel benutzen." Die englische Übersetzung von Legge, 1970c, S. 409f., ist m. E. nicht ganz zutreffend. („Let not men look *only* into water; let them look into the glass of *other* people.") Vgl. auch 2.2.9.

blieb also in der Hand des Herrschers. Auch die Menschen, von denen die mannigfachen Proteste stammten, erwarteten nach wie vor eine *von oben geleitete Reform*. Sowohl die Auffassung vom *Monarchen* als dem höchsten Souverän und Schlüssel der Ordnungsbildung als auch der *Primat der Politik* und das *monokontexturale*, *hierarchische Ordnungsprinzip* wurden nie bezweifelt und erschüttert. Das Konzept der „Heiligkeit im Inneren und des Königtums in der Außenwelt“, das eine *monolithische* und *zentralisierte* Autorität erforderte, war nach wie vor vorherrschend. In idealistischer Weise wurde der Wille des „Heiligen Königs“ automatisch als mit der öffentlichen Meinung *identisch* angenommen. Für den „Sohn des Himmels“ war die Volksmeinung keine Verordnung, sondern nur eine Referenz, wie die Metapher des Spiegels andeutet.

Erst wenn wir dies zur Kenntnis nehmen, können wir sowohl die Errungenschaften als auch die Begrenztheit jener Tradition der Untersuchung der Volksmeinung und der eigentümlichen Institution von Überwachung und Ermahnung im traditionellen China angemessen begreifen. Diese erfüllten zwar eine Funktion der öffentlichen Kritik, die in der Moderne meist von der Presse ausgeübt wird, wie Yutang Lin behauptet: „The imperial censors were in a true sense the equivalents of modern publicists; their impeachments and petitions may be regarded as expressing the voice of the people, or as we say in ancient China, they were the "*eyes and ears of the Emperor*" (天子之耳目).“[376] Seine eigene Formulierung verrät aber zugleich, dass diese Art der öffentlichen Kritik schließlich nur ein auxiliarer Herrschaftsmechanismus für den Monarchen war und sich ihm unterordnete. Unter der Regie des Konzeptes des „Heiligen Königs“ wurde theoretisch und praktisch nicht konzediert, dass der „Sohn des Himmels“ Fehler machen könne. Entsprechend rechnete man schlechte politische Verhältnisse durchweg dem Umstand zu, dass der Monarch von üblen Gefolgsleuten bzw. Beamten *getäuscht* worden sei, oder man meinte, anders formuliert: „"[A]venues of expression" are blocked, so that the Emperor has no way of finding out the true conditions and opinions of the people“. Seit der Song-Zeit stand der Kaiser sogar *nicht mehr* in der Reihe der von Vorhaltung Betroffenen, so dass jene politische Kritik nun oft unbemerkt als Instrument des Kaisers diente, um die Bürokratie zu zügeln und zu spalten.[377] Was eine stärker ausdifferenzierte Öffentlichkeit im traditionellen Sinne begleitete, war eine verstärkte Autokratie statt der Demokratie.

Gewiss ist, wie schon Luhmann richtig dargelegt hat, die öffentliche Meinung keine vorfindbare Meinung und sie wird in der Tat auch der Vorstellung, sie sei eine Art von Oberherrschaft als Ersatz des ehemaligen „Despoten“, nicht gerecht. Der Zusammenhang von öffentlicher Meinung und Demokratie liegt nicht in der Herausbildung vernünftiger Lösungen durch Dialog, sondern darin, dass die öffentliche Meinung mit ihrer Doppelstruktur von Themen und Meinungen eine Kombination von Variation und Kontinuität erzeugt, als Ensemble kognitiver Schemata fungiert und die Erinnerung und das Vergessen des öffentlichen Gedächtnisses reguliert und dadurch der Demokratie die notwendige *Offenhaltung* der Zukunft

[376] Dieses und das nächste Zitat nach Yutang Lin, 1968, S. 59, 59f. (Hervorhebung von mir).
[377] Vgl. dazu Mu Ch'ien, 1984c, S. 78f.; James T. C. Liu, 1997, Kap. 2.

für Entscheidungslagen mit neuen Gelegenheiten und neuen Beschränkungen ermöglicht.[378] Aber wenn es nicht zum Wechsel der Denkweisen, nämlich zur Ersetzung der fiktiven, im „Heiligen König“ verkörperten, einheitlichen *volonté générale* durch die reale, fließende, *pluralistische* Volksmeinung als Oberhoheit, und zur Ersetzung der anscheinend homogenen, der Oberschicht gleichzusetzenden Öffentlichkeit durch die je nach der funktionsbezogenen Referenz *variierende* Öffentlichkeit kam, war es eigentlich auch nicht leicht, die Entstehung der funktionalen Differenzierung im Allgemeinen und der demokratischen Politik im Besonderen zu ermöglichen, wie die chinesische Erfahrung zeigt.

### *3.3.3. Die Öffentlichkeit in der neuen Gesellschaftsformation und die Geburt des Publikums*

Anders als im traditionellen China, wo die Öffentlichkeit der damaligen politischen Stratifikation entsprechend beträchtlich mit dem Stande der Gelehrten konvergierte, *oszilliert* die Öffentlichkeit, systemtheoretisch betrachtet, in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft je nach der Systemreferenz. Sie bezeichnet eine innergesellschaftliche Umwelt, „die generalisierte andere Seite aller innergesellschaftlichen Sozialsysteme“.[379] Mit der funktionalen Differenzierung kommt also eine Tendenz zu hoher *Fragmentierung* in verschiedene, funktionssystemspezifische „Öffentlichkeiten“ auf. Die traditionelle Öffentlichkeit war zwar auch nicht homogen, aber doch *einzigartig*. Sie bildete sich auf der Basis einer *monokontexturalen ständischen* Unterscheidung. Z. B. ermöglichte die Entwicklung der Geldwirtschaft im traditionellen China die Rolle des Verbrauchers. Aber mangels weiterer zusätzlicher Bedingungen konnte diese Rolle kaum eine öffentliche Bedeutung gewinnen. Die vielerlei Verbraucher konstituierten insgesamt keine wirtschaftliche Öffentlichkeit, eine abstrakte Kollektivität von „Konsumenten“. Was als mit der Öffentlichkeit zusammenhängend gedacht wurde, wurde im Grunde auf den *politischen* Bereich beschränkt.

Diesbezüglich setzte in der japanischen Kolonialzeit in Taiwan eine bedeutsame Veränderung ein. Als neue, moderne Herrschaftsschicht brachten die Japaner *moderne Massenmedien* nach Taiwan. In den Jahren 1896 und 1926 wurden jeweils die erste Zeitung und die erste Rundfunkstation gegründet. Die gesamte Auflagenhöhe, d. h. unter Umständen die jährliche Auflagenhöhe, der damaligen vier Tageszeitungen erreichte schon im Jahre 1905 mehr als 5.993.000 Exemplare, während die Bevölkerung Taiwans im Jahre 1934 erst 5.194.980 betrug.[380] Seit 1920 kamen *chinesische Zeitungen* der taiwanesischen Organisationen der sozialen Bewegungen jeweils in Japan und in Taiwan auf. Die in Tokyo veröffentlichten chinesischen Zeitungen wurden meist auch bald in Taiwan verbreitet. 1927 wurde der Erscheinungsort der wichtigsten von ihnen von Tokyo nach Taipei verlegt. Diese Zeitung entwickelte sich zunächst von einer Monats- zu einer Wochenzeitung und im Jahre 1932 zur *Tageszei-*

[378] Vgl. Luhmann, 1971, S. 13; ders., 2000a, S. 277f., 287ff., 300ff..
[379] Vgl. dazu Baecker, 1996; Luhmann, 2000a, S. 284f..
[380] Siehe Ishutsu, 1977, S. 8, 79ff., 101.

*tung.*[381] Mit der Verbreitung der Massenmedien entstand ein *institutionalisierter Mechanismus gesellschaftlicher Selbstbeobachtung.* Im Gegensatz zu dem volkstümlichen Klatsch bzw. der mündlichen öffentlichen Kritik an der Politik wurde diese Art gesellschaftlicher Selbstbeobachtung nicht durch die Anwesenheit und das Gedächtnis der Individuen beschränkt und ermöglichte sowohl eine *Erweiterung des Empfängerkreises* als auch eine *Individualisierung der Teilnahme* an öffentlicher Kommunikation. Anders als die traditionellen, primär von der Regierung geleiteten „Zeitungen" boten die modernen Zeitungen nicht nur Informationen, sondern auch unterschiedliche Meinungen zu ein und demselben Thema. Auch die weit zirkulierenden Bittschriften, kritischen Aufsätze oder Kommentare über aktuelle politische Ereignisse von bekannten oder unbekannten Gelehrten konnten sich nicht mit den modernen Massenmedien messen. Letztere bilden einen institutionalisierten Mechanismus, der regelmäßig gesellschaftliche Selbstbeobachtungen auf den neuesten Stand bringt. Es verwundert nicht, dass sie als *Hauptinstanz des öffentlichen Gedächtnisses* in der Moderne gelten.[382]

„Über die Massenmedien wird Öffentlichkeit zu einer dauerhaft bestimmenden gesellschaftlichen und politischen Größe," schreibt Neidhardt.[383] Für uns ist es noch wesentlicher, dass einerseits die früher ständisch geprägte Vorstellung von der Öffentlichkeit *generalisiert* wurde und andererseits die Öffentlichkeit eine *polykontexturale* Bedeutung bekam und nicht mehr auf die politische Kontextur beschränkt war. Obwohl die Zeitungsartikel tatsächlich – unvermeidlicherweise – von bestimmten Menschen verfasst wurden, orientierten deren Meinungen sich nicht mehr an einem bestimmten gesellschaftlichen Stand, sondern an dem unbekannten Publikum. Ihre Themen waren zudem nicht auf den politischen Bereich beschränkt, sondern betrafen auch z. B. Wirtschaft, Religion und Kunst. Über diese eher diffuse und indirekte Partizipation an öffentlichen, politischen Diskursen wurde das Volk nun in die Kommunikationssphäre der Politik *inkludiert* und gewann allmählich die Komplementärrolle des politischen *Publikums*, auch wenn es noch kein Wahlrecht hatte.[384]

Diese neue Tendenz kam auch in unterschiedlichen *sozialen Bewegungen* in den 1920er Jahren zum Ausdruck.[385] In der frühen Zeit der japanischen Kolonialherrschaft kam es noch

---

[381] Vgl. San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, Kap. 10; Qi-Yang Lin, 1996, S. 47ff.. Im Jahre 1927 stellte noch eine weitere neue chinesische Zeitung in Taiwan den Antrag auf Zulassung, der aber nicht genehmigt wurde. Diese Zeitung musste deshalb in Tokyo veröffentlicht und konnte erst dann nach Taiwan importiert werden. Außerdem wurde es seit 1937 verboten, chinesische Artikel in einer Zeitung zu veröffentlichen.

[382] Zum Einfluss der Presse in den Modernisierungsprozessen Europas vgl. auch Eisenstein, 1979; Giddens, 1985, S. 172ff.. Zu den Massenmedien als institutionalisiertem Mechanismus der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung und der öffentlichen Meinung als Mechanismus der Beobachtung zweiter Ordnung des politischen Systems vgl. z. B. Luhmann, 1992, S. 121f.; ders., 1996, insb. Kap. 13 & 14; ders., 2000a, Kap. 8.

[383] Neidhardt, 1994, S. 10.

[384] In Bezug auf die entsprechende Entwicklung in Europa schreibt Wimmer, 1996, S. 527, Anm. 304, auch, dass die Inklusion der Bürger in das politische System zunächst nicht über relativ klar definierte Partizipationsrollen, etwa die Rolle des Wählers oder des Parteimitglieds, gelaufen sei. Ihre reale Inklusion in die Kommunikationssphäre der Politik sei zunächst über die Partizipation an politischen Diskursen des Publikums erfolgt.

[385] Zu Details vgl. z. B. San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987; Yan-Xian Chang, 1996; Wan-Yao Chou, 1989; Keimukyoku, 1989, Bd. 1-5; Xiu-Yi Lu, 1989; Kun-Liang Qiu, 1995, Kap. 6; Du Yang, 1994.

gelegentlich zu bewaffnetem Widerstand der einheimischen Taiwaner. Dieser Widerstand folgte aber gewöhnlich der herkömmlichen Weise der Selbstverteidigung gegen das als barbarisch betrachtete Fremdvolk oder der Rebellion bzw. Dynastiebildung und eröffnete keine neue Perspektive. Im Jahre 1915 endete der letzte bewaffnete Widerstand. An dessen Stelle traten die modernen sozialen Bewegungen, die *innerhalb* des von der Kolonialregierung festgesetzten *gesetzlichen Rahmens* Proteste äußerten und dadurch nach einer Verbesserung der Behandlung der einheimischen Taiwaner strebten. Schon seit 1900 tauchten zwar viele soziale Gruppen auf, die eine Abschaffung der alten „schlechten" Gewohnheiten wie des Fußbindens der Frauen und des Zopftragens der Männer befürworteten. Sie wurden aber meist von der japanischen Kolonialregierung unterstützt und hatten keinen Protestcharakter.[386] Im Jahre 1913 kam es zu einer an die Kolonialregierung gerichteten, spontanen, kollektiven Aktion einheimischer Taiwaner. Sie galt der Errichtung einer taiwanesischen Mittelschule, hatte dabei aber nicht den Ehrgeiz, eine soziale Reform anzustreben, und bildete keine dauerhafte Organisation.

Die erste zu den sozialen Bewegungen gehörende Gruppe war der im Dezember 1914 gegründete „*Taiwanesische Verein für Assimilation*" (台灣同化會), der auch von einigen japanischen Liberalen unterstützt wurde. Dieser Verein wurde aber schon bald, im Januar 1915, von der Kolonialregierung zur Auflösung gezwungen, weil die Assimilation eine Gleichberechtigung implizierte und nicht mit der damals vorherrschenden Linie der japanischen Kolonialpolitik konform war.[387] Seit 1920 tauchten dann nacheinander viele Vereinigungen von taiwanesischen Studenten im Anschluss an die damaligen demokratischen Strömungen in Japan auf. Sie eröffneten eine Epoche der vitalen sozialen Bewegungen. 1921 wurde in Taiwan offiziell der „*Taiwanesische Kulturverein*" (台灣文化協會) gegründet. Er wurde zum Hauptträger der sozialen Bewegungen in Taiwan, aber spaltete sich 1927 aufgrund eines mehrjährigen Streites über die *Ideologie* in einen *linken* und einen *rechten Zweig*. Der die Führung dieses Vereins ergreifende, radikale linke Zweig spaltete sich wiederum mehrfach und wurde schließlich zu einer der „Kommunistischen Partei Taiwans" (台灣共產黨) nahestehenden Organisation. Die abgespaltene andere Gruppe gründete am 10. Juli 1927 eine offizielle *politische Partei*, die „Taiwanesische Volkspartei" (台灣民眾黨), nachdem eine solche Bemühung einige Monate vorher gescheitert war und zu einer internen Spaltung geführt hatte.

Die erste Welle des Protestes in den 1920er Jahren begann mit der Forderung nach der *Abschaffung der besonderen Gesetzgebung für die Kolonialherrschaft*, des Gesetzes Nr. 63 des japanischen Reichsrates, das dem Gouverneur Taiwans zugleich die exekutive, gesetzgebende und juristische Kompetenz verlieh. Dann bildete die Petition für die *Einrichtung des Parlaments Taiwans* die Hauptlinie der politischen Bewegung. Später stand die Debatte über

[386] Vgl. Wen-hsing Wu, 1995, Kap. 5.

[387] Tatsächlich fehlte es von Anfang an nicht an einer Absicht der Japaner als Kolonialisten, die Taiwaner zu assimilieren. Seit 1919 wurde die Assimilation sogar zur Direktive ihrer Kolonialherrschaft. Angestrebt wurde aber mehr eine einseitige, gehorchende Assimilation der Taiwaner als ihre Transformation zu „echten" Japanern. Die Assimilation bedeutete also nicht unbedingt eine Gleichberechtigung. Vgl. dazu 3.5.2.

die *lokale Selbstverwaltung* im Vordergrund und führte zu einer internen Spaltung der einheimischen Opposition. Während die *nationalistische* Bewegung mit politischer Orientierung die Hauptströmung der sozialen Bewegungen in den 1920er Jahren war, konstituierte die *kulturelle Aufklärung* einen gemeinsamen Grundton aller sozialen Bewegungen. Daneben gab es auch mannigfache *Bauern-* und *Arbeiterbewegungen*, die meist stark von der Idee des *Sozialismus* beeinflusst waren. Als die Kriegsvorbereitungen der Japaner sich intensivierten, wurden jene soziale Bewegungen seit 1931 nacheinander durch die japanische Kolonialregierung unterdrückt und lösten sich auf. Die seit 1935 durchgeführten *lokalen Wahlen*, die wir schon in 3.2.4. behandelt haben, wurden dann zur einzigen erlaubten Bühne.

Anders als die im traditionellen China von den Gelehrten dominierten Proteste, öffentlichen Kritiken und Petitionen waren diese sozialen Bewegungen nicht mehr eliteorientiert, obwohl sie auch von Intellektuellen geleitet wurden. Sie hofften vor allem nicht auf eine von einer tugendhaften Regierung geleitete Reform oder deren Sympathie, sondern beabsichtigten hauptsächlich die Aufklärung und Überzeugung des einfachen *Volkes* und wollten die Volksmeinung als Mittel nutzen, um die Kolonialregierung in die von ihnen gewünschte Richtung zu *zwingen*. Offensichtlich hatten die modernen Intellektuellen als Führer jener sozialen Bewegung eine Elitementalität und betrachteten das einfache Volk als zu erziehende Masse. Aber jedenfalls wurde das Volk als politisch *kompetent* anerkannt und gewann dadurch eine Gelegenheit und einen Kanal für politische Partizipation, auch wenn diese Partizipation eine passive war.

Zugleich bedeuteten jene sozialen Bewegungen eine *Selbstbeobachtung* der Gesellschaft in Protesten gegen die als ungerecht beschriebene Kolonialherrschaft, und zwar in einer *paradoxen* Form, nämlich: die Gesellschaft war, was sie nicht war.[388] Es wurde also versucht, die Gesellschaft anhand einer Beschreibung ihres Idealbildes und einer Kritik ihrer gegebenen Verhältnisse zu verändern. In den Protesten gewann unter der Kolonialherrschaft automatisch der *Nationalismus* eine Dominanz. Mit anderen Worten – es ging um einen Kampf um die kulturelle Hegemonie zwischen Kolonisten und Kolonisierten über die Definition der Gesellschaft. Vor diesem allgemeinen Hintergrund entfalteten sich dann *verschiedene* und *multiple* Fronten und Unterscheidungen, welche gerade die polykontexturale Eigenschaft moderner Öffentlichkeit zeigten. Nur stützten jene sozialen Bewegungen sich ohne Ausnahme auf die in der westlichen *Moderne* entwickelten Ideen von *Aufklärung* und *Fortschritt*, wobei sie diese meist in einer von Japanern vermittelten Form rezipierten, gleichgültig, ob sie einer radikalen sozialistischen Revolution zuneigten oder nicht.[389]

---

[388] Zu Tautologie und Paradoxie als zwei Formen der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft vgl. Luhmann, 1987c. Angesichts dessen, dass diese sozialen Bewegungen meist ein Produkt des Lernens waren und die Problematik der Nation betrafen, hatten sie eine stärkere Orientierung an der Identität der Gesellschaft und waren „traditionellen" sozialen Bewegungen in Europa, die hauptsächlich Klassenbewegungen waren oder von realen Interessen ausgelöst wurden, nicht ganz ähnlich.

[389] Zur Konsequenz dieser Bewegungen in der japanischen Kolonialzeit für die gesellschaftliche Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg vgl. 3.5.

Die Entstehung der modernen Öffentlichkeit bedeutete allerdings nicht unbedingt die Herausbildung einer demokratischen Regierung, geschweige denn eines Publikums, das als Souverän gegolten hätte. Ebenfalls garantierte die öffentliche Meinung wie die Demokratie keinen Rationalitätsvorteil, sondern fungierte eher, wie Luhmann meint, als ein *Spiegel*, wodurch Politik, Verwaltung und Publikum sich wechselseitig beobachten konnten.[390] Unter dem Umstand, dass es an *politischen Parteien* als funktionsspezifischen Organisationen und der *Codierung Regierung/Opposition* (d. h.: der Möglichkeit eines Wechsels der Amtsbesetzung durch einen bestimmten Mechanismus) mangelte, hatte die politische Öffentlichkeit nur eine begrenzte Reichweite. Nur wenn die Besetzung an der Spitze der Staatshierarchie, auf deren Macht alles ankam, *kontingent* gesetzt wurde – z. B. durch den Wahlmechanismus –, konnten die Orientierung an der öffentlichen Meinung und die dauerhaft-wechselseitige Beobachtung von Regierung und Opposition vor den Augen des Publikums sichergestellt werden.[391] Trotzdem schuf die politische Öffentlichkeit eine eigene *Innenumwelt* für das politische System, auf die es seine Aufmerksamkeit richtete. Die direkte Beobachtung der Außenumwelt wurde also ersetzt oder verlor an Bedeutung. Diesbezüglich diente die öffentliche Meinung der *selbstreferentiellen Schließung* des politischen Systems. Seine Eigenkomplexität wurde dadurch gesteigert. Noch wichtiger ist, dass die sich verselbständigende politische Öffentlichkeit die Entstehung der politischen *Opposition* begünstigte.[392] „Ohne öffentliche Meinung wäre (...) keine Oppositionskultur und damit keine Demokratie möglich", betont auch Luhmann.[393]

Dafür bietet der Fall Taiwans unter der autoritären Herrschaft des KMT-Regimes ein gutes Beispiel. Nicht nur war es üblich, dass sich oppositionelle Kräfte auf die Massenmedien stützten, sondern tatsächlich fungierten die *Zeitschriften für politische Kommentare* (政論雜誌, Zhenglun-Zazhi) als Organisationen[394] unter dem Parteienverbot auch einmal als *Quasi-Parteien*. Gerade daraus entwickelte sich die erste echte *Oppositionspartei*, die „Demokratische Fortschrittspartei" (DFP, 民進黨). Diese Tradition ist auf die Kolonialzeit zurückzuführen. Bereits in den 1920er Jahren verwendeten mannigfaltige Gruppen der sozialen Bewegungen aktiv Zeitungen und Publikationen als Waffen der Kritik und der Aufklärung, um ihre Bewegung voranzutreiben. Die *Veröffentlichung* machte nicht nur private Meinungen zum Teil der öffentlichen Diskurse, sondern ermöglichte auch die politische Öffentlichkeit und die Opposition, die andere politische Programme als die des bestehenden Regimes vertrat. Nach der Unterdrückung der sozialen Bewegungen diente die einzige von Taiwanern erstellte *Tageszeitung* trotz Zensur als wichtigstes, wenn nicht einziges Sprachrohr der Taiwaner, bevor alle 6 Tageszeitungen 1944 unter dem Zwang der Kolonialregierung zu einer vereinigt wurden.

---

[390] Vgl. z. B. Luhmann, 1971, S. 11f., 19f..

[391] Vgl. Luhmann, 1992, S. 122. Diese Situation entwickelte sich in Taiwan erst in den 1990er Jahren.

[392] Zum europäischen Fall vgl. Wimmer, 1996, 482ff..

[393] Luhmann, 2000a, S. 302.

[394] In Taiwan wurde zur Gründung einer solchen neuen Zeitschrift oft zuerst ein Verein gegründet, dessen Mitglieder auf mancherlei Weisen dazu beitrugen, dass dieses neue Medium realisiert werden konnte. Daher ist es sinnvoll, in diesem Zusammenhang von einer Organisation zu sprechen.

Diese *offene Artikulation des Dissenses* konnte die reale Politik zwar nur wenig beeinflussen. Ihr Beitrag darf aber nicht vernachlässigt werden. Denn erst dadurch konnte die Opposition trotz widriger Bedingungen noch überleben, auch wenn sie sehr schwach und verstreut war. Im Sinne der bekannten These der *Schweigespirale* von Noelle-Neumann kann man sich gut vorstellen, dass die Opposition in der Öffentlichkeit mundtot gewesen wäre und sich sogar aufgelöst hätte, wenn sie nie einen Kanal für offene Äußerungen gehabt und ihren Standpunkt in den Massenmedien kaum vertreten gefunden hätte. Indem die Massenmedien als Hauptagenten der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung gelten und sie das öffentliche Gedächtnis ständig konstruieren und regulieren, bedeutet die Tatsache, *keine Stimme* in ihnen zu haben, fast so viel wie keine gesellschaftliche *Existenz* zu haben. Selbst der so genannte „*harte Kern*" einer Opposition muss in dem ihm feindlich gesinnten Milieu und aufgrund einer langfristigen Isolation in der Öffentlichkeit schweigen resp. kann nur noch in der Form des *kommunikativen Gedächtnisses* das Oppositionsbewusstsein überliefern.[395] Für die Leser der oppositionellen Medien ist der *latente* Aspekt der Kommunikation, die *Bestätigung der Existenz von Menschen mit gleicher Meinung* („*Gesinnungsgenossen*") deshalb oft wichtiger als das Lesen der oppositionellen Information. Es verwundert daher nicht, die folgenden Sätze in Bermans Untersuchung über spätere oppositionelle politische Zeitschriften unter der autoritären Herrschaft des KMT-Regimes zu lesen: „For an opposition movement to be effective, dissidents must know that they are not alone, that there are other like-minded individuals who share their commitments. In the sense of acquiring new information, it may be that little is gained from reading a publication that says exactly what one already believes. This was certainly the case with many of the opposition magazine issues that broke new sales records. Yet seeing one's private and perhaps forbidden thoughts in print offers a tremendous boost to morale. Seeing one's beliefs in print lends to private thoughts a social reality that comforts, assures and inspires."[396]

Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es zunächst nur eine einzige und zwar öffentliche Tageszeitung, die das KMT-Regime von den Japanern übernommen hatte und die seit dem 25. 10. 1945 wieder erschien. Aber bald trat das Zeitungswesen in eine freie und prosperiende Epoche ein, weil es damals gar *keine Zensur und Regulierung* gab, obwohl der Mangel an Zeitungspapier und die schlechte Ausstattung der Druckereien usw. seine Entwicklung beeinträchtigten. Die Situation änderte sich nach dem „Zwischenfall vom 28. Februar" 1947. Nicht nur stellten mehrere Zeitungen nacheinander ihr Erscheinen ein oder machten bankrott, sondern die Nationalregierung begann auch, das Zeitungswesen zu kontrollieren. In einer großen Fluktuation des Zeitungswesens entstand aber auch eine Tageszeitung mit der deutlicheren Prägung des *Dissenses*, nämlich die am 25. 10. 1947 gegründete „The Tribune" (台灣公論報,

[395] Vgl. z. B. Noelle-Neumann, 1979; dies, 1991. Die Tabuisierung des „Zwischenfalls vom 28. Februar" und des „Weißen Terrors" der 1950er Jahre ist ein gutes Beispiel dafür. Außer in den begrenzten Kreisen der Verwandten bzw. Freunde der Opfer wurde die Erinnerung an diese Geschehnisse in der öffentlichen Diskussion vor den 1980er Jahren unterdrückt und fast völlig vergessen. Vgl. dazu Meyer, 1996.

[396] Berman, 1992, S. 195.

Taiwan-Gonglun-Bao). Ihr Geschäftsführer, Li Wan-Ju (李萬居), war ein so genannter „Banshan", ein Teilfestländer, der zunächst von der Nationalregierung mit der Übernahme der oben erwähnten, ersten öffentlichen Zeitung beauftragt worden war, und zwar als Mitglied einer ehemaligen „Oppositionspartei" in Festlandchina, der „Chinesischen Jugendpartei". Daneben nahm auch die am 10. 10. 1947 zum ersten Mal erschienene „Independence Evening Post" (自立晚報, Zili-Wanbao) seit September 1951 eine klarere oppositionelle Position ein, obwohl ihr Chef ein Festländer und Parteimitglied der KMT war.[397] Seitdem bildeten einige private Zeitungen und die begrenzten *lokalen Wahlen* das Mittel für den Zusammenhalt und die Hauptbühne der einheimischen Opposition.

Außerdem ist noch die von *liberalen Festländern* geleitete, seit dem 20. 11. 1949 erscheinende Zeitschrift „Free China" (自由中國) zu erwähnen. Einer ihrer wichtigen Unterstützer war Hu Shih (胡適), ein bekannter Führer der 4. Mai-Bewegung, der später von der Nationalregierung als Botschafter in die USA entsendet wurde, um die Sympathie der USA zu gewinnen. Der für diese Zeitschrift tatsächlich Verantwortliche, Lei Zheng (雷震), war Generalsekretär der „Stellvertreter der Nationalversammlung" (einer Formation, die so etwas wie einen Exekutivausschuss der Nationalversammlung bildete) und politischer Berater von Präsident Chiang Kai-shek. Diese liberalistische Zeitschrift wurde anfangs eigentlich als *gegen den Kommunismus* ausgerichtete Publikation *vom KMT-Regime unterstützt*. Seitdem Taiwan jedoch wegen des Koreakrieges tatsächlich von den USA geschützt wurde und in Sicherheit war, wendete sie sich seit 1956 den Problemen der *Innenpolitik* zu und übte *Kritik* an der autoritären Herrschaft des KMT-Regimes und den Phänomenen des Parteienstaates, hatte man doch erkannt, dass eine Wiedereroberung von Festlandchina in absehbarer Zukunft nicht möglich sein würde, wie es das KMT-Regime behauptete. Somit verlor sich auch die Gastmentalität der Betreiber des Blattes und man begann, in Taiwan heimisch zu werden. Die veränderte Haltung der Zeitschrift wurde aber durch das KMT-Regime toleriert, weil deren Existenz immerhin als Alibi für die „demokratische" Herrschaft des Systems benutzt werden konnte. 1957 fing die Zeitschrift an, das Thema der Opposition zu diskutieren und mit einheimischen lokalen Politikern Diskussionen über lokale Wahlen zu veranstalten. Als Lei Zheng im Jahre 1960 schließlich versuchten, gemeinsam mit *einheimischen Taiwanern* – hierzu gehörten auch die Geschäftsführer der Zeitung Li Wan-Ju und Wu San-Lian (吳三連)[398] – offiziell eine *Oppositionspartei*, die „Demokratischen Partei Chinas" (中國民主黨), zu gründen, wurde dies vom KMT-Regime sofort *unterdrückt*, weil eine solche Koalition von Festländern und Taiwanern zu einer nicht mehr kontrollierbaren Bedrohung seiner Herrschaft

[397] Vgl. Berman, 1992, S. 122ff.; Guo-Xiang Chen/Ping Zu, 1991, S. 25ff., 71f., 78ff.. Der Chef der „Independence Evening Post" gab seine Mitgliedschaft in der KMT während der gemeinsamen Opposition der privaten Zeitungen gegen neue Eingriffe des Innenministeriums im Jahre 1958 auf und betonte seitdem als Merkmal seiner Zeitung, dass ihr Standpunkt weder durch irgendwelche Parteien noch Faktionen beeinflusst werde.

[398] Wu nahm an der Geschäftsführung der „Independence Evening Post" während ihrer Kapitalerhöhung im Jahre 1959 teil und gewann 1965 die Dominanz über ihre Geschäftsführung.

hätte werden können.[399]

Obwohl die Existenz regimekritischer Zeitungen vom KMT-Regime erlaubt wurde, versuchte es immer, das gesamte Zeitungswesen durch vielerlei Mittel *streng zu kontrollieren.*[400] Zunächst kam eine solche Kontrolle explizit in der Beschränkung der *Inhalte* zum Ausdruck. Obwohl es keine Vorzensur gab, wurden Journalisten und Zeitungen oftmals wegen einzelner Artikel bestraft. Die „Independence Evening Post" wurde z. B. mehrmals wegen der Veröffentlichung einer für das KMT-Regime peinlichen Nachricht oder einer so genannten Beleidigung des Staatsoberhauptes mit einem Erscheinungsverbot sanktioniert, das 7 Tage, 3 Monate oder bis zu fast 2 Jahren gelten konnte. Zweitens veröffentlichte und unterstützte das KMT-Regime mit seinen reichen Finanzquellen viele *Partei-* und *Staatszeitungen*, darunter auch *militärische*, die leicht einen absoluten Marktanteil, z. B. 90 % im Jahre 1950, gewannen. Nicht zuletzt gab es noch die Beschränkung des *Umfangs*, des *Verkaufspreises*, der *Gründung neuer Zeitungen* und der *Druckorte*.

In der Tat konnte das KMT-Regime mit der Regulierung des *Angebots des Zeitungspapiers*, der einheitlichen Bestimmung des Zeitungsumfangs und des Einzelhandelspreises sowie mit der Zuweisung von Veröffentlichungen der Ausschreibungen von Regierungsaufträgen u. Ä., welche damals eine Hauptquelle für Einnahmen der Zeitungen war, *unter dem Tisch* eine Kontrolle über die regimekritischen Zeitungen ausüben, die als weniger gravierend wie die direkte inhaltliche Kontrolle samt entsprechender Sanktionen erschien und vom Publikum nicht bemerkt wurde. Da die Papierproduktion von staatlichen Unternehmen monopolisiert war und der Import von Papier im Prinzip verboten oder nur per Sondergenehmigung möglich war, verkauften die privaten, vor allem die meist finanziell angeschlagenen regimekritischen Zeitungen ihr überschüssiges Zeitungspapier, das ihnen zu einem Preis unter dem Marktniveau von der Regierung zugeteilt wurde, *auf dem Schwarzmarkt*. Solches gesetzwidrige Vorgehen lieferte dem KMT-Regime dann den hinreichenden Anlass zu Drohungen, welche die Zeitungen tatsächlich in ihrer journalistischen Freiheit beeinträchtigten. Außerdem verschlechterte sich die finanzielle Situation der regimekritischen Zeitungen während des Prozesses der Liberalisierung, weil sie keine Anzeigen für Werbung bzw. öffentliche Ausschreibungen der Regierung bekommen konnten und ihren Verkaufspreis nicht erhöhen durften. Um zu überleben, mussten sie schließlich eine *Kapitalerhöhung* vornehmen, womit sich wiederum dem KMT-Regime die Gelegenheit bot, direkt in die *Betriebsführung* zu intervenieren. Im Jahre 1959, unmittelbar bevor Lei Zheng eine Oppositionspartei zu gründen versuchte, geriet die Betriebsführung der Zeitungen „The Tribune" und „Independence Evening Post" zum Teil in die Hände von Parteimitgliedern der KMT. Nach zwei Jahren wurde „The Tribune" an einen Exgeneralmanager einer Parteizeitung verkauft und verschwand.[401]

---

[399] Vgl. dazu Berman, 1992, S. 128f., 172ff.; Guo-Xiang Chen/Ping Zu, 1991, S. 78ff.; Chien-san Feng, 1995, S. 181f.; Ying-lung You, 1991, S. 136ff.; Mu-Xin Zheng, 1987, S. 179ff..

[400] Vgl. dazu Berman, 1992, S. 129ff.; Guo-Xiang Chen/Ping Zu, 1991, S. 49ff.; Hamilton Chung-ming Cheng, 1999; George K. Shuang, 1993, Kap. 6-9.

[401] Zu Details vgl Hamilton Chung-ming Cheng, 1999. Ähnliche Situationen gab es später noch mehrmals.

Die staatlichen und die der KMT gehörenden Zeitungen verfügten zwar über eine bessere Druckausstattung und erhielten größere finanzielle Unterstützung. Sie genossen aber *nicht* unbedingt einen privilegierten *Zugang zu autoritativen Informationsquellen*, weil die Parteibeamten unter der Herrschaft des Kriegsrechtes gewöhnlich eine äußerst restriktive Kommunikationspolitik betrieben. Außerdem hatten sie die *Auflage*, langweilige Propaganda der Regierung unbedingt zu veröffentlichen und politisch sensible und brisante Themen zu meiden, woran aber das Publikum ein großes Interesse hatte. Infolgedessen verloren sie nach einigen Jahren ihre Überlegenheit gegenüber der Konkurrenz auf dem Markt. Z. B. stieg ihre Auflage von 1949 bis 1957 nur um 58 %, wohingegen die privaten Zeitungen ein Wachstum ihrer Auflage von 560 % verzeichneten.[402] Bereits im Jahre 1959 stieg die „United Daily News" (聯合報), die als eine Vereinigung dreier privater Zeitungen besondere Konkurrenzfähigkeit gewonnen hatte, zur größten privaten Zeitung auf. In den 1960er Jahren entwickelte sich die „China Times" (中國時報) von einer wirtschaftlich orientierten Zeitung ebenfalls zu einer großen allgemeinen Zeitung. Diese beiden *privaten* Zeitungen verdrängten somit die staatlichen Zeitungen und die Parteizeitungen der KMT von ihren Spitzenpositionen. Ihre Chefs wurden später vom Präsidenten Chiang Ching-kuo als Mitglieder des „Ständigen Ausschusses des Zentralkomitees", des höchsten Machtorgans unter der autoritären Herrschaft des KMT-Regimes, *inkludiert*.[403] Seitdem wurde ihre führende Position im Zeitungswesen nicht erschüttert, ja sogar bis heute nicht, auch wenn das Verbot der Gründung von Zeitungen am 1. 1. 1988 außer Kraft gesetzt wurde.

Diese Entwicklung deutet gewissermaßen die *Rolle der führenden Zeitungen* bei der Demokratisierung Taiwans sowie den Umstand an, dass dies ein *schrittweiser* und hauptsächlich *vom bestehenden Regime geleiteter* Prozess war. Unter der autoritären Herrschaft sahen sich die über eine relative Unabhängigkeit verfügenden privaten Zeitungen *ständig* dazu animiert, die vom KMT-Regime tolerierte Meinungsgrenze zu *testen*.[404] Einerseits konnten so offenere und brisantere Meinungsäußerungen die Auflage steigern und *reale Profite* einbringen. Andererseits hofften die privaten Zeitungen natürlich doch auf eine Aufhebung der vielerlei Beschränkungen ihrer Geschäftsführung, wenngleich auch sie – aus welchen

---

Wegen der Beschränkung der Gründung neuer Zeitungen konnte man nur eine schon früher gegebene Erlaubnis für die Betriebsführung einer Zeitung kaufen, um eine neue zu veröffentlichen. Das KMT-Regime intervenierte dann meist in den Kauf und Verkauf dieser Erlaubnis, insbesondere dann, wenn es erfuhr, dass ein Dissident diese Erlaubnis kaufen wollte. Ein solcher Fall ereignete sich z. B. im Jahre 1982. Daneben versuchte es auch, sich eine private Zeitung durch die doppelseitige Strategie von Bedrohung und Gunsterweis mit staatlichen Ressourcen zu kaufen, wenn sie eine kritische Haltung zur Regierung zeigte und allmählich eine große Auflagenhöhe erzielte. Der Kauf der „Tageszeitung Taiwans" (台灣日報, Taiwan-Ribao) durch das Militär im Jahre 1973 war ein anschauliches Beispiel dafür. Vgl. Guo-Xiang Chen/Ping Zu, 1991, S. 130ff..

[402] Vgl. dazu Berman, 1992, S. 125; Guo-Xiang Chen/Ping Zu, 1991, Kap. 2, insb. S. 60ff.. Allerdings konnten die staatlichen Zeitungen und die Parteizeitungen wegen der staatlichen Schutzmaßnahmen immer noch existieren. Z. B. mussten die Administrationen unterschiedlicher Ebenen ihre Ausschreibungen in diesen Zeitungen veröffentlichen und ein Abonnement dieser Zeitungen halten.

[403] Vgl. dazu Guo-Xiang Chen/Ping Zu, 1991, S. 72ff., 133ff., 165ff..

[404] Siehe auch Berman, 1992, S. 125.

Gründen auch immer – nicht für eine vollständige Demokratie eintraten. Meist fungierten die *regimekritischen* Zeitungen als *Bahnbrecher* und trugen allein die Kosten der Sanktionen. Sobald aber ein Meinungstabu gebrochen war, *zogen* wenig später auch die anderen privaten Zeitungen *nach*, deren Chefs meist Festländer waren und gute Beziehungen zum KMT-Regime pflegten. Sie nutzten somit den positiven auf sie *überschwappenden Effekt*, den andere durch ihren Tabubruch ausgelöst hatten, mussten dabei aber keine Einschnitte infolge von Sanktionen, wie den Verlust von Lesern wegen der zeitweiligen Einstellung der Zeitung, riskieren.[405] Diesbezüglich leisteten die führenden Zeitungen zwar keinen positiven Beitrag zur Demokratisierung und übernahmen sogar oft die Rolle des ideologischen Assistenten einer Konsolidierung des bestehenden Regimes.[406] Sie übten aber zumindest eine *nachträglich konsolidierende* und *unterstützende* Wirkung auf die Demokratisierung aus.

Tatsächlich kam es bereits in den frühen 1950er Jahren zu einer *kollektiven Aktion* unter den privaten Zeitungen, um das eigene Überleben zu sichern. Sie organisierten einen *Verein* des privaten Zeitungswesens, um ihre Position in Verhandlungen mit der Regierung über eine gerechtere Verteilung von Zeitungspapier und Werbeanzeigen bzw. Ausschreibungen der Regierung zu erhöhen.[407] Im Jahre 1954 erregte eine neue Vorschrift des Innenministeriums in Form einer Verwaltungsverordnung über die Inhalte der Publikationen sogar ihren gemeinsamen *Protest*, weil die Bestimmung der Tatbestände sehr unklar war und der Regierung einen zu großen Raum für die subjektive Beurteilung überließ. Folglich wurde die Durchsetzung dieser Vorschrift 4 Tage nach ihrem Erlass für „verschoben" erklärt. Allerdings trat eine im Großen und Ganzen ähnliche Modifikation des Publikationsgesetzes, die zunächst geheim vorgenommen worden war, im Jahre 1958 trotz des Protestes des privaten Zeitungswesens in Kraft. Sie ermächtigte die Regierung, eine Zeitung *ohne juristisches Urteil* mit einer Geldstrafe zu belegen und ihr Erscheinen für einen bestimmten Zeitraum und sogar *für immer* zu verbieten. Danach versuchten noch einige Geschäftsführer der privaten Zeitungen, das KMT-Regime davon zu überzeugen, dass es sinnvoll sei, die Regulierung des Publikationsgesetzes durch die *Selbstdisziplinierung* der Presse zu substituieren. Sie begründeten dies nicht direkt mit dem Recht auf Meinungsfreiheit, sondern damit, dass die Abschaffung des die Meinungsfreiheit beschränkenden Publikationsgesetzes zur Verbesserung des internationalen Ansehens

---

[405] Ein wichtiger Grund dafür, dass die „China Times" als Nachfolgerin die „United Daily News" als Vorgängerin übertraf, lag gerade darin, dass die in ihr vertretenen Meinungen im Allgemeinen nicht so konservativ wie die in der Letzteren vertretenen waren. Siehe Guo-Xiang Chen/Ping Zu, 1991, S. 173.

[406] Sie veröffentlichten meist entweder parteiische und negative Berichte oder gar keine über die Oppositionellen. Ein bekanntes Beispiel ereignete sich vor der Veranstaltung der Wahlen im Jahre 1986. Als ein berühmter einheimischer Dissident, der auf der schwarzen Liste des KMT-Regimes stand und nicht nach Taiwan heimkehren durfte, dorthin kommen wollte, kam es im Flughafen zu einem heftigen Zusammenstoß zwischen einer Menge von Anhängern, die ihn empfangen wollten, und Polizisten. Aber die führenden Zeitungen berichteten gar nicht darüber, dass die Polizisten die „Demonstranten" und neutrale Anwesende geschlagen hatten. Siehe z. B. Guo-Xiang Chen/Ping Zu, 1991, S. 159f., 209.

[407] Zu beachten ist, dass eine solche kollektive Handlung deshalb keine Unterdrückung durch das KMT-Regime auslöste, weil die Chefs der privaten Zeitungen damals meist Festländer und Parteimitglieder der KMT waren.

Taiwans beitragen würde. Dieser Vorschlag wurde zwar vom KMT-Regime nicht angenommen. Doch wurde aus diesem Anlass auf Anweisung des KMT- Regimes im Jahre 1963 ein für die Autonomie der Presse zuständiger Verein gegründet. Nur wurde seine Rolle auf den Aspekt der Selbstdisziplinierung der Autonomie, z. B. auf die interne Normierung von Berichten über Verbrechen, beschränkt. Nie verteidigte er gegenüber dem Staat die Autonomie der Presse im Sinne einer Selbstverwaltung.[408]

Trotzdem zeigen diese Beispiele, dass die Presse *nach eigener Interessenabwägung* handelte und eine *eigene Autonomie* entwickelte, auch wenn ihre Operationen nicht ganz von der Intervention des Parteistaates befreit werden konnten. Wie erwähnt, ist die moderne Öffentlichkeit eine *oszillierende*. Mit der Erhöhung der gesellschaftlichen Komplexität veränderten sich unvermeidlich je nach der Referenz und der Unterscheidungsweise die Koalitionspartner und die Menschen, um die es in der Auseinandersetzung ging. Die meist vom Festland stammenden Herausgeber der privaten Zeitungen neigten zwar im Allgemeinen dazu, das autoritäre KMT-Regime zu unterstützen. Wegen ihrer eigenen Herkunft und Ideologie nahmen sie z. B. deutlich eine feindselige Haltung gegenüber den Befürwortern der „Unabhängigkeit Taiwans“ ein und kamen insofern gut mit der Einstellung des KMT-Regimes aus. Aber sie mochten vielleicht persönlich Sympathie für die Demokratie haben. Es wäre auch kaum zu vermeiden gewesen, dass die in der Praxis sich abmühenden Journalisten sich über die vielerlei Beschränkungen beschwerten. Die Presse leistete vor allem dann *Widerstand*, wenn ihre Interessen verletzt wurden. Nur vermied die Geschäftsleitung unter der autoritären Herrschaft möglichst einen offenen und direkten Konflikt mit dem bestehenden KMT-Regime und mäßigte ihren Widerstand, um nicht persönlich sanktioniert zu werden oder eine unkalkulierbare Krise ihrer Zeitung zu riskieren. In der Tat konnten sie meist einen *persönlichen Kommunikationskanal* zur regierenden Autorität aufrechterhalten und so auf eine offene Konfrontation verzichten. Die Tatsache, dass die Herausgeber der zwei größten Zeitungen als Mitglieder des höchsten Machtorgans in das KMT-Regime einbezogen waren, weist allerdings auf die *wachsende* Kraft der Massenmedien und die *Veränderung* der gesellschaftlichen Verhältnisse und Stimmungen hin.[409] Aber erst nach der Abschaffung des Kriegsrechtes erkannte der offizielle Sprecher der Regierung, der Vorsitzende des Pressebüros, im Jahre 1989 zum ersten Male die Presse als eine unabhängige Macht, deren Funktion die *Überwachung der Regierung* einschloss, sowie die Auffassung an, dass die Regierung nicht in das Presse-

---

[408] Vgl. dazu Guo-Xiang Chen/Ping Zu, 1991, S. 65ff., 113; George K. Shuang, 1993, S. 123ff.. Nicht einmal in Bezug auf die Selbstdisziplinierung bewirkte dieser Verein eigentlich viel. Sogar bis jetzt gibt es noch keine für die Ermittlung der Auflagenhöhe zuständige Organisation, obwohl die zwei größten privaten Zeitungen in den 1980er Jahren darüber debattierten, welche von ihnen die größere sei. Siehe Guo-Xiang Chen/Ping Zu, a. a. O., S. 200ff..

[409] Für diese Entwicklung konnten die unterschiedlichen Persönlichkeiten und vielleicht genauer, die Regierungstechnik der zwei Präsidenten aus dem Hause Chiang natürlich eine Rolle spielen. Der General Chiang Kai-shek sprach mit den Vertretern der Presse meist in der Tonart der Anweisung und betrachtete die Massenmedien als Propagandaorgane des Parteistaates. Sein Sohn, Chiang Ching-kuo, behandelte die Presse dem Aussehen nach mehr als ebenbürtigen Freund und brachte sie mehr durch Angebote von Begünstigungen als durch direkte Sanktionen unter Kontrolle. Vgl. dazu George K. Shuang, 1993, S. 153ff..

wesen intervenieren solle.[410]

Im Vergleich zur Kontrolle der Zeitungen durch das KMT-Regime war diejenige von Rundfunk und Fernsehen noch strenger, so dass diese Medien vor den 1980er Jahren keine nennenswerten Rolle in der Entwicklung zur Demokratisierung spielten.[411] Dagegen wurden die *Zeitschriften* nur einer lockeren Kontrolle unterworfen, wobei politische Zeitschriften auch erst in den 1970er Jahren aufkamen. Nach dem „Weißen Terror" der 1950er Jahre und dem „Free China"-Zwischenfall entstand in den 1960er Jahren bezüglich einer politischen Opposition eher ein Vakuum. Die um erneuten Erfolg bei den lokalen Wahlen bemühten *einheimischen Oppositionellen* hatten weder genug Tatkraft, um sich um die nationale Politik zu kümmern, noch den Mut, sich selbst zu organisieren und das KMT-Regime herauszufordern.[412] Gleichzeitig wendeten sich die *festländischen Intellektuellen* den die reale Politik nicht direkt berührenden *„denkerischen"* bzw. *„kulturellen"* Diskussionen als alternativem Ausweg zu. Vor diesem Hintergrund war die erstmals am 5. 11. 1957 erschienene Zeitschrift „Apollo" (文星) das einzige kritische Medium, nachdem ein junger Dissident, Li Ao (李敖), am Ende des Jahres 1961 ihre Redaktion übernommen hatte. Er berief sich auf die auch vom KMT-Regime als patriotisch gelobte 4. Mai-Bewegung zur Legitimation, befürwortete eine *„totale Verwestlichung"* und verehrte eine Hauptfigur der Zeitschrift „Free China", Yin Hai-kuang (殷海光), als Mentor, der Liberalismus und Positivismus vertrat, das autoritäre KMT-Regime unter Berufung auf Wertvorstellungen wie Demokratie, Freiheit, Wissenschaft, Aufklärung etc. kritisierte und nach der Auflösung der Zeitschrift „Free China" seine Artikel hauptsächlich in der Zeitschrift „Apollo" veröffentlichte.[413] Von ihm wurde die so genannte „Kontroverse über die Frage: Chinesische gegen Westliche Kultur" (中西文化論戰) ausgelöst, die von 1962 bis 1965 dauerte.[414] Obwohl Li und seine Kollegen vorsichtig die sensiblen politischen Themen umgingen, waren ihre Positionen und ihr Ton in den Augen der regierenden Autorität eine Offensive gegen die autoritäre Herrschaft. Vor allem wurden im Rahmen ihrer Debatten auch allmählich die realen politischen Verhältnisse berührt. Damit war dann ein Verbot der Zeitschrift „Apollo" im Jahre 1965 nicht mehr abzuwenden.

Daneben veröffentlichten einige so genannte *Neukonfuzianer* im Jahre 1958 eine „Deklaration über die Grundkenntnis der Vergangenheit und der Gegenwart der chinesischen

---

[410] Siehe George K. Shuang, 1993, S. 167. 153ff.

[411] Vgl. dazu Berman, 1992, S. 144f.; Chien-san Feng, 1995, S. 184ff., 193ff..

[412] Vgl. dazu z. B. Arrigo, 1997, S. 103ff.; Jeng Liang Julian Kuo, 1988, S. 117ff..

[413] Sowohl Yin Hai-Guang im Besonderen, als auch die so genannten festländischen Liberalisten im Allgemeinen hatten eigentlich eine starke nationalistische und zwar etatistische Tendenz, insbesondere in der Zeit, bevor sie von dem autoritären KMT-Regime völlig enttäuscht wurden und begannen, das Problem der Verletzung der individuellen Freiheit durch den Staat und die Möglichkeit, dass Taiwan ein unabhängiger Staat werden könnte, ernst zu nehmen. Außerdem wurden jene westlichen Lehren damals oft als Waffen für den Ideenstreit verwendet und nicht zum Verständnis jener Lehren selbst oder zur wissenschaftlichen Forschung diskutiert. Insofern gab es in vieler Hinsicht einen Bruch statt einer Kontinuität zwischen jenen Diskursen in Taiwan und den ursprünglich westlichen Lehren und den seit der 4. Mai-Bewegung in Festlandchina sich entfaltenden Diskursen. Vgl. dazu Daiwie Fu, 1988; Sechin Y. S. Chien, 1988; Hua-yuan Hsueh, 1996; ders., 1999.

[414] Vgl. Wen-Li Mei, 1964, S. 128.

Kultur und die Aussichten ihrer Zukunft". Neben der Wertschätzung der eigenen chinesischen Tradition bejahten sie auch die *Demokratie* und versuchten, dieselbe an die chinesische Tradition anzuschließen. Dieser *kulturelle Konservativismus* war zwar in vieler Hinsicht vorteilhaft für das bestehende KMT-Regime. Aber er distanzierte sich im Kern von Letzterem und bildete eine *andere* Stimme als die amtliche Ideologie des KMT-Regimes, welches die Demokratie nur im Munde führte und die traditionelle Kultur eher instrumentalistisch und verzerrend benutzte.[415] Daneben wurde im August 1963 die den *chinesischen Nationalismus* propagierende Zeitschrift „China Journal" (中華雜誌) gegründet, die von einem vom Festland stammenden Abgeordneten, der ein Dissident innerhalb der KMT war, betrieben wurde. Obwohl diese Zeitschrift eine völlig entgegengesetzte Position wie „Apollo" einnahm, übte sie in einer anderen Form Druck auf das KMT-Regime aus.

Im Januar 1968 wurde die neue Zeitschrift „The Intellectual" (Chinesisch: 大學, „Universität") gegründet. Auch sie vermied zunächst die Diskussion der realen politischen Probleme und versuchte, junge Intellektuelle von unterschiedlicher Herkunft zu inkludieren. Neben einigen ehemaligen Mitgliedern der Zeitschrift „Apollo" gehörten zu ihren Verfassern z. B. auch aktive Parteimitglieder der KMT. Die *außenpolitische Niederlage* und die immer schwierigere internationale Position Taiwans beunruhigten dann aber die Gesellschaft, in der bislang, äußerlich betrachtet, eine Art Friedhofsstille geherrscht hatte, derart, dass diese Zeitschrift schließlich auch ihrer Sorge um die realen politischen Verhältnisse Ausdruck verlieh. Im August 1970 behauptete der damalige japanische Außenminister offiziell, dass die kleine Insel Diaoyutai (釣魚台, auf Japanisch: Senkaku) zu Japan gehöre. Der *Souveränitätsstreit* zwischen China, Taiwan und Japan über diese Insel führte dann seit Dezember 1970 zu einer Welle des Protestes unter den taiwanesischen Studenten in den USA. Seit April 1971 entwickelte sich die *Studentenbewegung* in Taiwan. Diese spontane patriotische Massenbewegung war zwar ein erster herber Schlag für das KMT-Regime und dessen scheinbar so allumfassende Kontrollmechanismen, veranlasste aber noch kein gefährliches Schwanken des Regimes. Allerdings war die Verlautbarung der neuen Auffassung der amerikanischen Regierung im gleichen Monat, dass der *völkerrechtliche Status Taiwans schwebend sei*, ein noch schwererer Schlag. Die Position des KMT-Regimes als De-jure-Regierung Chinas in der UNO wurde dadurch gefährdet. Im Juli kündigte die Regierung der USA dann einen Besuch des US-Präsidenten in Festlandchina an. Im Oktober *trat* die Nationalregierung selbst aktiv *aus der UNO aus*. Die direkt auf die Sicherheit Taiwans einwirkende Veränderung der internationalen Politik führte zu immer lauter werdenden Forderungen nach politischen Reformen und machte es notwendig, eine neue Grundlage für die Bindungskraft politischer Entscheidungen zu schaffen. In diesem Monat veröffentlichte die Zeitschrift „The Intellectual" ihre „Kritischen Vorschläge für Staatsangelegenheiten". Darin wurde verlangt, das aus den 1947 gewählten Abgeordneten – meist Festländern – bestehende „Ewige Parlament" in Verbindung

[415] Vgl. dazu Hao Chang, 1992, Kap. 3; Chung-shin Chen, 1988; Ben-Ray Jai, 1999, Kap. 6.

mit der *Zulassung von Wahlen auf der nationalen Ebene* zu ersetzen. Im Dezember gaben auch Studentengruppen in Taipei eine offizielle Erklärung ab und verlangten sowohl eine Intensivierung der Außenpolitik als auch eine Reform der Innenpolitik.[416] Innerhalb kurzer Zeit geriet das KMT-Regime unter einen starken Druck, Reformen einzuleiten.

Auch die *Restrukturierung der Führung* des KMT-Regimes kam gerade in dieser Zeit in Gang. Kurz vor dem „Diaoyutai"-Zwischenfall trat Chiang Ching-kuo im Juni 1969 das Amt des Vizevorsitzenden des „Exekutivyuan" an. Im Zuge der oben dargelegten politischen Entwicklung zeigten sich die Mitarbeiter der Zeitschrift „The Intellectual" allmählich als eine mit ihm *kooperierende* Gruppe außerhalb der Regierung. Eigentlich stand Chiang Ching-kuo schon seit langem durch den „Chinesischen Jugendverband für Antikommunismus und Rettung des Vaterlandes" in Kontakt mit jungen Intellektuellen und hatte bereits mehrmals offen vor der Gründung dieser Zeitschrift die Jugend dazu ermutigt, ihre eigene Meinung zu äußern. Nach dem „Diaoyutai"-Zwischenfalls erhielt er vor allem bewusst eine gute Verbindung mit den Mitarbeitern dieser Zeitschrift aufrecht und empfing zwischen 1971 und 1973 mehrmals Studenten, junge Intellektuelle und Vertreter der Industrie- und Handelskreise zu Gesprächen. Bevor die Studentenbewegung in Taiwan aufkam, reorganisierte sich „The Intellectual" auf die implizite Ermutigung durch Chiang hin zuerst im Januar 1971, um mehrere Mitglieder, vor allem ihre ehemaligen Autoren ohne Mitgliedschaft, zu *inkludieren*. Zugleich formierten sich ihre Redakteure zu einer *strenger organisierten* Gruppe. Aufgrund der stillschweigenden Unterstützung durch Chiang wagte diese es, kritische Vorschläge zu machen und mannigfache Reformen zu fordern. Dadurch setzte sie zwar, oberflächlich gesehen, die ganze Regierung unter Druck, unterstützte aber tatsächlich Chiangs *Machtsukzession* gegenüber der alten, konservativen Generation. Es gelang, eine Stimmung zugunsten eines Führungswechsels zu erzeugen, um den Wunsch der jungen Generation nach Reformen befriedigen zu können. Die Devise *„Taiwan durch Reform schützen"* wurde schnell zu einem klangvollen und allgegenwärtigen Slogan.

Aber selbst Chiang konnte die Entwicklung dieser teils spontan entstandenen, teils durch ihn angeregten Gruppe von Intellektuellen *nicht völlig kontrollieren*. Die außenpolitische Krise, die an sich schon genug Anlass zur Sorge gab, führte darüber hinaus zur Kritik der Innenpolitik und zur *Offenbarung* des latenten Dissenses und der zumindest latenten Unzufriedenheit. Seit Juli 1971 fing „The Intellectual" an, eine berühmte Reihe von Artikeln zur „Analyse der sozialen Kräfte in Taiwan" zu veröffentlichen. Darin wurden viele Arten sozialer Ungleichheit, vor allem *ethnische Ungleichheit* und *Klassenunterschiede*, berührt. Parallel dazu entstand Ende 1971 unter Studenten die *„Bewegung für soziale Dienste"*, in der es um die Fürsorge für mannigfaltige schwache Minderheiten ging. Die Erfahrungen, die sie in armen Dörfern machten, vermehrten aber die Unzufriedenheit der Studenten mit der Regie-

[416] Vgl. zur Geschichte der Zeitschrift „The Intellectual" Mab Huang, 1976; Nanfangshuo, 1994, Kap. 5. Im Jahre 1990 ereignete sich in Taiwan wieder ein Streit um „Diaoyutai". Vgl. zum ersten und zum zweiten „Diaoyutai"-Zwischenfall auch Han-Pi Chang, 1996, 130ff..

rung, insbesondere dann, wenn ihre Berichte einer scharfen Zensur unterlagen. Andererseits wollten einige Mitglieder der Redaktion die *Studentenbewegung* leiten oder mindestens eine Koalition mit ihr bilden. Eigentlich schloss „The Intellectual" auch in der Folge ihrer zweiten Reorganisation im Januar 1972 Studenten als Mitglieder ein. Diese Entwicklung verletzte aber gerade ein *Tabu* des autoritären KMT-Regimes. Anders als die frühere Mobilisierung war diese Welle der Studentenbewegung nämlich eine *spontane politische Aktivierung* von Studenten und damit für das KMT-Regime bereits ein Alarmsignal. Man hatte zwar versucht, diese Bewegung durch den „Chinesischen Jugendverband" unter Kontrolle zu bringen, was aber nicht völlig gelang.[417]

Vor diesem Hintergrund musste Chiang umgekehrt die Bedrohung, die diese Gruppe von Intellektuellen für das KMT-Regime darstellte, beseitigen, *nachdem* es ihm im Mai 1972 gelungen war, das Amt des Vorsitzenden des „Exekutivyuan" anzutreten. Eigentlich war das nicht besonders schwer. Einerseits machte diese Gruppe nur Vorschläge bzw. übte Kritik, versuchte *weder* konkret zu handeln *noch* beabsichtigte sie, eine Partei zu organisieren. Sie suchte vor allem *keine* Unterstützung durch andere soziale Stände und Gruppen. Die „Bewegung für soziale Dienste" bedeutete nur eine Untersuchung, keinen Koalitionsversuch. Andererseits betrieb Chiang sofort manche *Reformen*, wie z. B. solche zur Durchführung von regelmäßigen Ergänzungswahlen für das nationale Parlament, zur Förderung von jungen Talenten und einheimischen Taiwanern und zur Durchführung von wichtigen Aufbauprojekten. Dadurch gewann er den Ruf, ein fähiger und entschlusskräftiger politischer Führer zu sein, *erntete* in der Tat die *Früchte* der Bemühungen von Intellektuellen und Studenten und *dämpfte* die *Dynamik* ihrer Bewegung, selbst wenn diese Reformen wegen des konservativen Widerstandes innerhalb der KMT begrenzt waren. Tatsächlich wurde die Gruppe der Intellektuellen auch etwas durch das schnelle Tempo der Reformen Chiangs überrascht und wusste zunächst nicht, wie sie darauf reagieren sollte. Vor allem verwendete Chiang eine verfeinerte, vielseitige Strategie von Inklusion, Warnung und Differenzierung, so dass die *Spaltung* und *Auflösung* der Redaktion der Zeitschrift „The Intellectual", die von Anfang an aus Mitgliedern verschiedener Herkunft bestanden hatte und in der es interne Widersprüche gegeben hatte, sich beschleunigte.[418]

Die erste Spaltung ergab sich hauptsächlich aufgrund der Unterscheidung *tu/yang* (土/洋, einheimisch/ausländisch), die zugleich eine hohe Überschneidung mit der ethnischen Unter-

[417] Nach dieser Welle der Studentenbewegung versuchte das KMT-Regime auch nicht mehr, die Studenten zu mobilisieren. Vgl. dazu Nai-teh Wu, 1987, S. 135ff..

[418] Obwohl es im Prinzip keine Zensur dieser Zeitschrift gab, wurden ihre Redakteure schon seit 1971 regelmäßig von Funktionären der KMT zum Essen eingeladen und bekamen in dieser Situation Ratschläge für die Modifikation der Inhalte der Artikel der Zeitschrift von den Letzteren. Im Februar 1973 erließ das KMT-Regime sogar eine explizite Warnung: Einige Mitarbeiter dieser Zeitschrift, die an einer Universität arbeiteten und einen aktiveren Umgang mit Studenten hatten, und einige Studenten wurden durch das Garnisonskommando Taiwan „eingeladen", um Gespräche zu führen. Danach wurden diese Mitglieder in ein Forschungsinstitut versetzt, wo sie keinen direkten Kontakt mit Studenten hatten. Siehe Nanfangshuo, 1994, S. 165ff..

scheidung *Taiwaner/Festländer* hatte und auch mit unterschiedlichen *ideologischen Tendenzen* zusammenhing. Diejenigen Mitarbeiter der Zeitschrift, die einmal im Ausland studiert hatten und nun meist als *Professoren* arbeiteten, traten vor Ende 1972 nacheinander vollständig aus dem Verein dieser Zeitschrift aus. Die meisten von ihnen waren Festländer und nahmen sich normalerweise die *westliche Moderne* zum Maßstab. Viele von ihnen waren seit dem Beginn der neuen Politik Chiangs auch durch das KMT-Regime in das System *inkludiert* worden. Einige beteiligten sich an einer Zeitschrift der KMT. Die übrigen Liberalisten, die weiter im akademischen Bereich arbeiteten, versammelten sich meist später in der Redaktion der im Jahre 1975 von dem führenden Medium „United Daily News" gegründeten Zeitschrift „China Tide Tribune" (中國論壇). Unter den verbleibenden Mitgliedern von „The Intellectual" hatten *kleine und mittlere Unternehmer* den größten Anteil. Außer wenigen Ausnahmen waren sie alle einheimische Taiwaner. Bald darauf, im Jahre 1973, spalteten sie sich wieder in zwei Gruppen auf. Die kleinere davon sympathisierte mit dem *chinesischen Nationalismus* und dem *Sozialismus*. Ihre Angehörigen wurden später meist von der zuerst im Jahre 1976 erschienenen Zeitschrift „China Tide" (夏潮) aufgenommen, die seitdem das wichtigste Organ derjenigen Sozialisten war, die für die Wiedervereinigung waren. Die andere Gruppe engagierte sich dagegen stark für *einheimische Belange* und tendierte vermutlich eher zu einer Unabhängigkeit Taiwans. Viele Angehörige dieser Gruppe traten später aus der KMT aus und nahmen an der *Oppositionsbewegung* teil, insbesondere dann, wenn sie keine Wahlnomination bei der KMT bekommen konnten.[419]

Obwohl „The Intellectual" selbst eher ein gescheitertes Projekt war, kam es in einer historischen Konjunktion von bestimmten außen- und innenpolitischen Bedingungen zu einer wichtigen *Wende*. So weit ein *breiter und freier Meinungsraum* bereits geöffnet worden war, konnte er nicht so leicht wieder eingeschränkt werden und bewirkte vor allem eine starke *Partizipationsbereitschaft* der Bevölkerung. Noch wesentlicher war, dass die Veranstaltung der Wahlen auf nationaler Ebene eine *nationale Koalition* von Oppositionellen, und zwar eine Zusammenarbeit von *jungen Intellektuellen* und *traditionellen lokalen Politikern*, ermöglichte. Im September 1975 wurde die oppositionelle Monatszeitschrift „Taiwan Political Review" (台灣政論) gegründet. Ihr Chef, Kang Ning-Xiang (康寧祥), war eine repräsentative Figur der traditionellen einheimischen lokalen Oppositionellen und 1972 zum Abgeordneten des „Legislativyuan" gewählt worden. Alle Kernfiguren der Redaktion dieser Zeitschrift waren einheimische Taiwaner und einige von ihnen ehemalige Mitglieder der Redaktion von „The Intellectual". Die Zeitschrift zielte deutlich auf die kommende *Wahl* im Dezember des gleichen Jahres ab und gewann mit ihren kritischen Äußerungen bald einen umfangreichen Leserkreis. Ihre erste Ausgabe wurde fünfmal nachgedruckt. Im Dezember 1975 wurde sie dann verboten. Trotzdem wurden von dieser verbotenen Ausgabe angeblich noch 50.000 Exemplare verkauft. Kang gewann auch leicht erneut einen Sitz im „Legislativyuan". Seitdem

[419] Vgl. Berman, 1992, S. 180ff.; Yi-Huah Jiang, 2001, S. 296ff.; Nanfangshuo, 1994, S. 152ff..

wurde es zu einem üblichen Muster, eine kritische politische Zeitschrift im Zusammenhang mit Wahlen herauszubringen.[420]

Eben im Jahre 1975 wurde es Usus, dass Studenten und junge Intellektuelle oppositionellen Kandidaten im Wahlkampf beistanden.[421] Als Gegenbegriff zu den Denunzierungen und Stigmatisierungen durch das KMT-Regime erfanden oppositionelle Kandidaten die gemeinsam gebrauchte *Selbstbezeichnung* „Dangwai" (黨外), was Menschen „außerhalb der Partei" und deshalb implizit Menschen bedeutete, welche zur KMT in Opposition standen.[422] Diese Bezeichnung konnte nicht nur als *semantische Gegenmaßnahme* gelten, mit der kritisch auf das autoritäre Einparteiensystem des KMT-Regimes angespielt wurde, sondern trug auch zur Bildung einer *eigenen Identität* von Oppositionellen bei. Zugleich bedeuteten die seit langer Zeit durchgeführten lokalen Wahlen eine außeralltägliche Epoche, die gewöhnlich *„demokratische Ferien"* genannt wurde. Die mannigfachen Regulierungen unter der Herrschaft des Kriegsrechtes wurden also in vieler Hinsicht vorübergehend gelockert oder aufgehoben. Die Kandidaten konnten z. B. Massenversammlungen und -märsche veranstalten und kritische Meinungen ungehindert in der Öffentlichkeit äußern. Manchmal kam es sogar zu regelrechten *Demonstrationen* gegen die Fälschung von Wahlergebnissen, wie im Jahre 1975, als etwa 10.000 Demonstranten in der Wahlnacht das Wahlzentrum des Landkreises Yilan (宜蘭) einkreisten. Wenn dann der infolge des Wahlbetrugs durchgefallene oppositionelle Kandidat nicht selbst in Erscheinung trat, um die Menge zu beschwichtigen, konnte es mitunter zu einer Zuspitzung der Proteste kommen, wie bei dem Aufstand, der sich zwei Jahre später in der Stadt Zhongli (中壢) ereignete. In Yilan hatte bei einem konventionellen Marsch, der zum Dank für die Wählerstimmen abgehalten worden war, die Menschenmenge schon ca. 20.000 Personen betragen.[423]

Unter der Bedingung, dass ein Wahlergebnis nicht zu einem Wechsel der Zentralregierung führte und alle führenden Medien streng kontrolliert wurden, hatte die Tolerierung der Existenz der regimekritischen politischen Zeitschriften und die Durchführung von begrenzten Wahlen für das KMT-Regime die wichtige Funktion eines *Sicherheitsventils*.[424] Neben der Ableitung der Unzufriedenheit wurde zugleich eine Sphäre *gegenseitiger Beobachtung* zwischen dem autoritären Regime und den Oppositionellen durch die Wahlen und die opposi-

---

[420] Vgl. dazu Berman, 1992, S. 182ff.; Chien-san Feng, 1995, S. 183. Zu ergänzen ist, dass die kritischen politischen Zeitschriften in Taiwan oft unter Freunden und Bekannten zirkulierten und wiederverkauft wurden. Die Zahl ihrer tatsächlichen Leser betrug also das Mehrfache ihrer Auflagenhöhe. Im Jahre 1978 kulminierte die gesamte Auflagenhöhe der oppositionellen politischen Zeitschriften bei ca. 150.000 in jedem Monat und blieb in den nächsten 10 Jahren im Prinzip konstant. Siehe auch Berman, a. a. O., S. 174.

[421] Vgl. Jeng Liang Julian Kuo, 1988, S. 120f.

[422] Siehe Berman, 1992, S. 185; Jeng Liang Julian Kuo, 1988, S. 127. Bei der Verhandlung zwischen den Oppositionellen und der KMT im Mai 1986 verlangte die KMT, das Wort „Dangwai" im Titel des damaligen „Vereins von Dangwai für die Untersuchung der öffentlichen Politik" zu eliminieren. Im Tausch dagegen wurde genehmigt, lokale Büros dieses Vereins einzurichten. Aber die Oppositionellen setzten diese Verhandlung nicht fort, sondern gründeten direkt eine Partei. Vgl. dazu Mu-Xin Zheng, 1987, S. 249.

[423] Vgl. dazu Jeng Liang Julian Kuo, 1988, 119f., 125, 151, Anm. 5-4; Wakabayashi, 1994, 186ff.. Zur relevanten Beschränkung und Regulierung der Wahltätigkeit vgl. Copper, 1984, S. 63f., 128ff..

[424] Vgl. auch Berman, 1992, S. 172.

tionellen Zeitschriften geschaffen, wie dies normalerweise durch die so genannte öffentliche Meinung geschieht, welche es in Taiwan in dieser Funktion eben nicht gab. Damit konnten nun für beide Seiten nachteilige, allzu radikale Handlungen, unüberbrückbare Konflikte und Gewaltanwendung trotz des Mangels an Kommunikationskanälen vermieden werden. An der Zensur konnten die Oppositionellen erkennen, wo die Grenze der Toleranz des autoritären Regimes lag. Die Zensur war zugleich eine Warnung davor, die Entschlossenheit des Regimes zur Unterdrückung zu unterschätzen und unkluge Optionen zu treffen. Diesbezüglich stimmen wir Berman zu, der schreibt: „The magazine entity served as an important *buffer* between the regime and its critics. When harsh words and even threats were met with intolerance, the only casualty was the publication."[425]

Es gab zwar keine Vorzensur der Inhalte einer Publikation. Aber gegen die oppositionellen Zeitschriften wurden stets die mögliche Sanktion der *Beschlagnahmung* einer verbotenen Ausgabe und die damit verbundenen finanziellen Verluste als Drohung eingesetzt. Damit wurde die weitere Radikalisierung von oppositionellen Zeitschriften erfolgreich verhindert.[426] Eine Ironie des materiellen Fortschritts liegt gerade darin, dass die Verbesserung des Verbreitungsmediums, die Erfindung des modernen maschinellen Buchdrucks und der entsprechende Modus der zentralisierten Produktion eine vollständige Zensur *leichter* werden ließen. Trotzdem erlaubte es die erwähnte Zensurmethode, dass eine verbotene Ausgabe vor der Beschlagnahme veröffentlicht wurde und tatsächlich geheim, resp. zumindest halboffiziell zirkulierte. Als Gegenmaßnahme gegen das Verbot des Erscheinens verwendeten die Oppositionellen außerdem seit den späten 1970er Jahren eine *Ersatzstrategie*. Sie beantragten auf einmal die Genehmigung mehrerer Zeitschriften mit oft ähnlichem Titel. Wenn eine davon verboten wurde, konnte der gleiche Stab weiter mit einer anderen operieren, so dass es in der Tat keine Unterbrechung der Veröffentlichung gab.[427]

Außerdem konnten die Massenmedien, von ihrer eigenen Logik getrieben, *unabsichtlich* einem Oppositionellen zur Prominenz verhelfen und auf diese Weise zu seinem Aufstieg beitragen. Die führende Position von Kang Ning-Xiang unter den Oppositionellen hing z. B. mit einem Interview zusammen, das er einem ausländischen Medium nach der Bildung des Kabinetts von Chiang Ching-kuo im Jahre 1972 gegeben hatte.[428] Von noch größerer Bedeutung war, dass die Massenmedien in der Tat ihre eigene Logik hatten. Es gab also *bestimmte Selektionskriterien* für Nachrichten und Berichte. Z. B. wurden Neuheit, Konflikte, Moral, Quantitäten usw. im Allgemeinen bevorzugt.[429] Die Vorliebe für Konflikte und Moral konnte dann unerwartet die *Radikalisierung* der Oppositionsbewegung begünstigen, obwohl die regierende Autorität und die führenden Medien oft umgekehrt gemeinsam die Oppositionellen anlässlich eines Konfliktes als Mob anschwärzten. Eine solche Tendenz war auch bei der späteren

[425] Berman, 1992, S. 195 (Hervorhebung von mir).
[426] Vgl. Berman, 1992, S. 173.
[427] Siehe Berman, 1992, S. 173, 187.
[428] Siehe Berman, 1992, S. 183.
[429] Vgl. dazu Luhmann, 1996, S. 58ff., 141ff..

Entwicklung der Oppositionspartei zu bemerken.[430]

Der *Aufstand in Zhongli* von 1977 dürfte als Ausgangspunkt für diese Tendenz angesehen werden. Die Ursache dieses Aufstands dürfte darin gelegen haben, dass ein vom KMT-Regime bis dahin bewusst geförderter einheimischer Taiwaner, Xu Xin-Liang (許信良), sich auf die Seite der *Oppositionellen* schlug. Er war ein ehemaliges Redaktionsmitglied der Zeitschrift „The Intellectual" und damals ein Abgeordneter des Provinziallandtages. Er wollte sich bei den bevorstehenden Wahlen im November desselben Jahres um das Amt des Landrates des Landkreises Taoyuan (桃園) bewerben. Aber seine kritische Einstellung zu den aktuellen politischen Verhältnissen missfiel dem KMT-Regime, so dass er kaum Aussicht auf eine Nomination durch die KMT hatte. Um sich auf diese Wahlen vorzubereiten, publizierte er im April des Jahres ein Buch. Darin erwähnte er, dass der Typ des „professionellen Politikers" unter seinen Kollegen im Provinziallandtag den größten Anteil bilde. Unerwartet löste dies bei der Versammlung des Provinziallandtages im Mai einen gemeinsamen Angriff aller seiner KMT-Kollegen auf ihn aus. Aufgrund der Neigung, diese *Konfliktsituation als Spaß anzusehen*, schrieben einige Journalisten der prominenten Zeitungen darüber „zufällig" umfangreiche Berichte. Dadurchgewann Xu nicht nur an Bekanntheit, sondern auch viel Unterstützung unter der Bevölkerung. Diese Entwicklung verstärkte einerseits die Entschlossenheit der KMT, Xu nicht zu nominieren, und andererseits seinen Willen, sich der KMT zu widersetzen. Bereits vor dem Wahltag *erinnerte* Xu die Wähler an die Aufgabe, die mögliche *Fälschung* der Wählerstimmen durch das KMT-Regime zu überwachen. Am Wahltag zirkulierten vor allem mannigfaltige Gerüchte. Nachdem ein der Fälschung verdächtiger Leiter eines Wahllokals in das zentrale Polizeiamt der Stadt geflohen war, kreiste eine verärgerte Menschenmenge das Polizeiamt ein und steckte zudem einen Polizeiwagen in Brand. Daraufhin wurde zwar das Militär ausgesandt, aber zurückgehalten und nicht zur Unterdrückung des Protests eingesetzt.[431] Dadurch wurde auch der Wahlsieg von Xu gesichert. Die führenden Medien berichteten darüber auf Befehl des KMT-Regimes diesmal gar *nichts*. Die führende Zeitung „United Daily News" ließ sich allerdings nicht davon abhalten, nach einer Woche über diesen Aufstand mit einer ganzen Seite zu berichten,[432] denn das war günstig für ihren Umsatz und vor allem für ihren Kredit. Zugleich war es eigentlich auch eine bessere und effizientere Maßnahme gegen besonders schädliche Gerüchte, die selegierte und „gereinigte" Wahrheit durch die führenden Medien zu veröffentlichen, um die Hegemonie über die Interpretation der Ereignisse zu gewinnen.

Ohne Zweifel bildeten die Wahlen von 1977 und der „Zhongli"-Zwischenfall einen *Wendepunkt*.[433] Nicht nur bedeuteten diese Wahlen sowie ihr Ergebnis den Ansatz zur Ent-

---

[430] Vgl. auch die Diskussion über den Linienstreit innerhalb des Lagers der Oppositionellen in 3.4.2.

[431] Vgl. dazu Mu-Xin Zheng, 1987, S. 193ff.; Wakabayashi, 1994, S. 189.

[432] Siehe auch Berman, 1992, S. 140. Unter der damaligen Beschränkung durfte eine Zeitung höchstens 12 Seiten haben.

[433] Angesichts dessen, dass die Wahlen von 1977 nur lokale Wahlen waren, behauptet Copper, 1984, S. 59, dass von einem „Wendepunkt" erst für das Jahr 1980 zu reden sei. Seine Auffassung ist zwar nicht ganz

stehung der Dangwai als *Quasi-Opposition* und bildeten die Struktur des *dreiseitigen Spiels* von KMT, Lokalfaktionen und Oppositionellen.[434] Auch kam die breite Bevölkerung infolge dieses Zwischenfalls *aus dem Schatten der Angst* unter der Herrschaft des Kriegsrechtes heraus. Nun konnte sie ihre Meinungen nicht mehr nur indirekt durch Aggregation ihrer Wählerstimmen, sondern auch direkt mit Fäusten und Füßen artikulieren. Der beispiellose Erfolg der „Dangwai“ bei den Wahlen und die Zurückhaltung des KMT-Regimes, das beim „Zhongli“-Zwischenfall keine physische Gewalt anwenden ließ, förderten nicht nur die weitere *Organisation* der Oppositionellen, sondern auch das allmähliche Erstarken der *aktivistischen Orientierung*.

Zugleich führten die Öffnungspolitik der KPCh seit 1976 und die dadurch ermöglichte Verbesserung ihrer Beziehung zu den USA zu einer neuen Welle außenpolitischen Druckes auf das KMT-Regime. Infolgedessen setzte es eher auf interne Stabilität und Harmonie und bevorzugte es daher, einen direkten, starken Konflikt mit einheimischen Oppositionellen zu vermeiden.[435] Aber die fortgesetzte Reihe von Ereignissen trieb die beiden Seiten doch nach ihrer je eigenen Handlungslogik in die Richtung einer *Konfrontation*. Im November 1978 bildeten die Oppositionellen erstmals gemeinsam eine *offizielle Front*, nämlich das „Wahlkampfkorps der Dangwai“. Zugleich wurden die „Menschenrechte“ zur gemeinsamen Devise erklärt. Aber am 16. Dezember 1978, kurz vor der Veranstaltung von Ergänzungswahlen zum nationalen Parlament, gab die Regierung der USA bekannt, dass zum 1. Januar 1979 diplomatische Beziehungen zwischen den USA und der Volksrepublik China aufgenommen würden. Das KMT-Regime war davon reichlich schockiert und *verschob* die Wahlen aus Gründen der nationalen Sicherheit sofort für *unbefristete* Zeit. Für die sich gerade im *Aufstieg* befindenden oppositionellen Kräfte war die plötzliche vollständige Aufhebung der politischen Partizipation ziemlich unerträglich. Das führte sowohl zur *Depression*, als auch zum *Ärger* der Oppositionellen. Noch schlimmer war, dass ein langjähriger einheimischer Oppositionsführer im Landkreis Kaohsiung (高雄), der damals bereits 80-jährige Yu Deng-Fa (余登發), und sein Sohn unter der Anschuldigung, „einen kommunistischen Spion nicht angezeigt zu haben, obwohl sie ihn als solchen erkannt hätten“, am 21. Januar 1979 verhaftet wurden. Vielleicht wollte das KMT-Regime diese Verhaftung nur dazu benutzen, die Oppositionellen vor Unbesonnenheit zu warnen, es *beschleunigte* aber damit wider Erwarten die *Radikalisierung* der Oppositionellen, weil ihre Unzufriedenheit gerade *keinen Ausweg* finden konnte. Obwohl Yus Verwandte es bevorzugten, diesen über einen persönlichen Kanal, nämlich mit Hilfe von ihnen bekannten hochrangigen Beamten bzw. Funktionären der KMT, zu retten, als die Auseinandersetzung mit dem KMT-Regime zu intensivieren, führten viele Oppositionelle am 22. Januar 1979 eine nach der Verhängung des Kriegsrechtes erstmalige öffentliche, obwohl

---

unhaltbar, schenkt aber m. E. der Bedeutung des Strukturwandels anlässlich der Wahlen von 1977 nicht genug Aufmerksamkeit. Vgl. auch Ming-Tong Chen, 1995, S. 268ff.; Gold, 1986, S. 3, und 3.4.3.

[434] Vgl. dazu 3.4.3.

[435] Vgl. auch 3.4.2.

inoffizielle, *Protestdemonstration* durch.[436]

In der gleichen Tendenz veröffentlichten einige Oppositionelle seit dem 27. April 1979 ohne Rücksicht auf die Bestimmung über die Registrierung im Publikationsgesetz die *Untergrundzeitschrift* „The Trend" (潮流, Chaoliu), nachdem ihr Antrag auf Genehmigung der Gründung einer neuen Zeitschrift nach der Aufhebung des Lizenzierungsstopps am 1. März nicht genehmigt worden war. Erst am 8. August wurde das Erscheinen dieser Untergrundzeitschrift unterbrochen, als einer ihrer Herausgeber und der Besitzer der Druckerei verhaftet wurden. Trotzdem zirkulierte diese Untergrundzeitschrift inzwischen auf der ganzen Insel und spielte bereits eine vorbildliche Rolle.[437] Daneben *versammelten* sich die Oppositionellen im Namen des Geburtstages von Xu Xin-Liang, der gerade wegen der Teilnahme an der erwähnten Protestdemonstration seines Amtes als Landrat des Landkreises Taoyuan enthoben worden war, am 26. Mai in Zhongli. Über diesen ereignisreichen Tag schreibt Domes: „Den ganzen Tag über wurde in den Straßen der Stadt agitiert und verbotene Bücher verkauft, *ohne daß die Sicherheitsorgane einschritten.*"[438] An der abendlichen Kundgebung nahmen gegen 20.000 Menschen teil.

Noch entscheidender war, dass sich die Oppositionellen am 2. Juni 1979 trotz der unbefristeten Verschiebung der Wahlen als „Verein zur Bekräftigung der Freundschaft von Dangwai-Kandidaten für die zentralen Volksvertretungen" *organisierten*. Bereits am Tage davor war ein „Gemeinsames Büro der Dangwai-Volksvertreter Taiwans" in Taipei eingerichtet worden, das seitdem als Hauptquartier der Dangwai galt. Die Position des „Exekutivsekretärs" übernahm eine im Juni 1977 nach 15-jähriger Haft aus dem Gefängnis entlassene, aktivistische Figur, Shi Ming-De (施明德). Anlässlich der Gründung dieses Büros gab er die Parole aus: „Organisation gegen Organisation!". Der Ehrgeiz, eine substanzielle Partei zu gründen, lag klar auf der Hand. Nach der Gründung jenes Vereins machten die Oppositionellen eine *Rundreise mit öffentlichen Vortragsveranstaltungen* auf der ganzen Insel. Am 24. August 1979 wurde dann die Zeitschrift „Formosa" (auf Chinesisch: 美麗島, Meilidao) offiziell gegründet. Eigentlich wurde sie als Mittel zur *Einigung* der oppositionellen Kräfte und zwar als *Quasi-Partei* gesehen. Sie schloss deshalb möglichst Oppositionelle mit unterschiedlichen ideologischen Positionen als Mitglieder ein und galt seitdem tatsächlich auch als ihr Hauptsprachrohr. Seit September des Jahres wurden ihre Lokalbüros nacheinander eingerichtet. Zugleich wurden genehmigte Versammlungen und teilweise auch Versammlungen, für die man nicht um Genehmigung ersucht hatte, vor diesen Büros veranstaltet.[439] Diese Strategie fand einen großen *Widerhall*, wie Berman schreibt: „The effect of the magazine and de facto

---

[436] Siehe Arrigo, 1997, S. 109f.; Domes, 1982, S. 42ff..

[437] Vgl. dazu Domes, 1982, S. 51f.; Chien-san Feng, 1995, S. 184.

[438] Siehe Domes, 1982, S. 44ff. (Zitat von S. 45, Hervorhebung von mir); Mu-Xin Zheng, 1987, S. 233.

[439] Vgl. dazu Domes, 1982, S. 46ff., 56ff.. Trotz der formellen Einigung gab es bei den Oppositionellen nun eher ein Potenzial zu Differenzierungen, die sich aus den verschiedenen politischen Positionen wie radikal/ konservativ und Befürwortung der Unabhängigkeit/Befürwortung der Wiedervereinigung, ergaben. Vgl. auch 3.5.4.

party organization working in combination was synergistic. The magazine facilitated the surreptitious formation of a political organization. The organization's activities promoted the publication and boosted its sales to record highs of more than 100,000 copies sold per issue."[440] Diese Erfahrung bekräftigte ohne Zweifel die Tendenz der Oppositionellen, engere Verbindungen mit ihren Anhängern herzustellen und diese stärker zu mobilisieren.

Zur Radikalisierung der einheimischen Oppositionellen trugen auch das Auftauchen einer Gruppe von „*Rechtsextremisten*", die sehr wahrscheinlich mit *Geheimgesellschaften von Gangstern* festländischer Abstammung zu tun hatten und mindestens eine private Unterstützung bestimmter Faktionen des *Geheimdienstsystems* genossen, und vor allem ihre *provokatorischen Aktionen* bei. Bereits am 23. Januar 1979, einen Tag nach der Protestdemonstration von Oppositionellen in Kaohsiung, erließ das so genannte „Aktionskomitee für Antikommunismus, Patriotismus und die Ausrottung von Verrätern" (反共愛國鋤奸行動委員會) eine „Proklamation" und bezeichnete die Tat der Oppositionellen als „vaterlandsverräterisches Verbrechen". Es trat später nicht nur mit einer Großkundgebung offiziell an die Öffentlichkeit, sondern gründete auch die Zeitschrift „Starker Sturm" (疾風, Jifeng). Seine gesamten Verhaltensweisen zeigten deutlich, dass es den Kampf gegen die damaligen Dangwai als seine einzige Aufgabe betrachtete. Danach unternahm diese Gruppe mehrmals Provokationen. Zu der bekanntesten kam es am 8. September 1979, als die Zeitschrift „Formosa" das Erscheinen ihrer ersten Ausgabe in einem Hotel Taipeis feierte. Vor diesem Hotel demonstrierten dann die Rechtsextremisten mit ca. 5.000 Menschen, von denen etwa 1.500 bis 2.000 aktive Teilnehmer waren. Mehrere hundert Polizisten waren zwar dort, hatten aber nicht die Absicht, die Gewalttätigkeit der Demonstranten wirklich zu verhindern, obwohl diese Versammlung illegal war. Zugleich wurden manche Lokalbüros der „Formosa" und Wohnungen ihrer Mitglieder am hellichten Tage von jungen Rechtsextremisten mit Äxten zerstört, so dass manche der Mitglieder empört ankündigten, eine *Selbstverteidigungstruppe* zu organisieren, wenn die zuständige Behörde solche Gewalttätigkeit weiter tolerieren wollte.[441]

Auch wenn solche Aktionen sich nicht aus einer direkten Anstiftung durch die Spitze des KMT-Regimes herleiten lassen dürften, kam jenem doch die Formierung der Rechtsextremisten sicher nicht ungelegen. Denn nun konnte sich das Regime selbst als „Kraft der Mitte" ausgeben und den politischen Raum der Oppositionellen noch weiter *eingeschränken*. Jedenfalls betrachtete es allein die einheimischen Oppositionellen als Bedrohung, der vorrangig zu begegnen war. Nach der Gründung der Zeitschrift „Formosa" versuchte es zwar, mit den oppositionellen Gruppen ins Gespräch zu kommen. Aber es gab *keine Antwort* auf die Forderung nach einer *Wiederholung der Wahlen*, worum die Oppositionellen sich am intensivsten bemüht hatten. Vor diesem Hintergrund wurde „Politische Kommunikation" (政治溝通, Zhengzhi-Goutong) im September und Oktober 1979 zwar zu einer von den Medien vielfach

[440] Berman, 1992, S. 188.

[441] Vgl. dazu Arrigo, 1997, S. 71; Domes, 1982, S. 48ff.; 57ff., 136. Zu erwähnen ist, dass ein wichtiges Mitglied dieser Gruppe ein einheimischer Taiwaner war.

wiederholten Parole. Dies trug aber nicht zur Problemlösung bei, sondern vermittelte einerseits dem Volk den Eindruck, dass die Oppositionellen eigensinnig auf ihrem Standpunkt beharrten und eine Kommunikation ablehnten, und gab andererseits den Oppositionellen den Eindruck, dass das sich in der außenpolitischen Krise befindende KMT-Regime ihre Unterstützung brauchte und *keine harte Maßnahme* gegen sie ergreifen wollte. Das ermöglichte es den Oppositionellen dann, weiter an der Linie der Massenmobilisierung festzuhalten.

Schließlich kam es zu einem Zusammenstoß zwischen Anhängern der „Formosa" und Polizisten, dem so genannten *„Formosa"-Zwischenfall*, am 10. Dezember 1979, nachdem ein Antrag der Anhänger auf die Genehmigung einer Versammlung nicht genehmigt worden war und diese trotzdem eine Vortragsveranstaltung zum Gedächtnis des Jubiläums des „Internationalen Tages der Menschenrechte" durchgeführt hatten.[442] Selbst wenn dieser Zwischenfall eine von Falken des KMT-Regimes gestellte Falle gewesen sein sollte, war eine Unterdrükkung der Oppositionellen, retrospektiv betrachtet, kaum zu vermeiden.[443] Das Problem war nur, wann und in welcher Weise das versucht werden würde. Indem das autoritäre Regime immer wieder Toleranz für „ungesetzliche" Massenbewegungen zeigte, entstand unter den Oppositionellen leicht eine Tendenz zu *Selbstgefälligkeit* und ein *Selbstverstärkunngseffekt.* Das Nichthandeln des autoritären KMT-Regimes führte also zu der folgenden wirklichkeitsgenerierenden Wirkung, dass die Oppositionellen seine Toleranz als Unfähigkeit wahrnahmen und dann die *selbsterzeugte Realität* weiter zu verstärken suchten.[444] Zugleich hatte die „Formosa" aus der Sicht des KMT-Regimes nicht mehr die Funktion eines Sicherheitsventils, weil es nun um konkrete Handlungen ging, die sich plötzlich zur Bedrohung der Stabilität des Regimes entwickeln konnten. Die wiederholten, „am Rande des Gesetzes" sich ereignenden Massenversammlungen von Oppositionellen sowie die Gewaltausübung der Rechtsextremisten mit der stillschweigenden Duldung des KMT-Regimes schadeten vor allem der Autorität des KMT-Regimes, das schließlich nicht umhinkonnte, die Oppositionellen zu unterdrücken, um einen unberechenbaren *„Dominoeffekt"* zu vermeiden. Zumal dies alles *in der Öffentlichkeit* geschah und jeder die „Machtlosigkeit" des autoritären Regimes sehen konnte, um davon zu schweigen, dass es nach wie vor die harte Maßnahmen gegen die Oppositionellen befürwortenden Falken innerhalb des KMT-Regimes gab.

---

[442] Davor hatten sie oft die Genehmigung im letzten Moment erhalten. Sie dachten deshalb, dass es diesmal vielleicht auch so ablaufen würde.

[443] Zum „Formosa"- bzw. „Kaohsiung"-Zwischenfall vgl. Arrigo, 1997, S. 55ff., 65ff.; Domes, 1982, S. 66ff.. Trotz der repräsentativen Bedeutung dieses Zwischenfalls für die Demokratisierung Taiwans gab es bis jetzt nach meiner Kenntnis noch keine eingehende Fallstudie über den Zwischenfall selbst. Zu Sammlungen von Interviews mit Teilnehmern vgl. New Taiwan Research Fund, 1999.

[444] Das kommt deutlich in den Reaktionen der Oppositionellen nach diesem Zwischenfall zum Ausdruck. Außer einer geringen Ausnahme dachten die meisten der damaligen leitenden Mitarbeiter der „Formosa" vorher nicht an die Möglichkeit der Unterdrückung durch die KMT. Die Juristen unter ihnen konnten vor allem nicht glauben, dass sie unter dem Vorwand der Rebellion vor dem Militärgericht würden stehen müssen, weil sie dachten, dass ihre Versammlung friedlich und verfassungsmäßig gewesen sei, auch wenn sie gesetzwidrig sein mochte. Vgl. dazu Arrigo, 1997, S. 69, 85, 91, 123. Die Selbsterzeugung ist eigentlich ein übliches Phänomen in sozialen Bewegungen. Vgl. dazu z. B. Japp, 1984. Zu ähnlichen Selbstverstärkungseffekten bei riskanten Entscheidungen vgl. Japp, 1992.

Unter dem Druck der USA wurde das Verfahren gegen die „Rebellen“ von der „Formosa“ vor dem Militärgericht allerdings *offen* durchgeführt. Erstmals konnten die Auffassungen der Oppositionellen relativ vollständig in den *führenden Massenmedien* vorgestellt werden.[445] Während die Abstempelung der Oppositionellen als gewalttätig bei den meisten Menschen zunächst den vom Regime erwünschten Erfolg hatte, fand ihr politisches Eintreten für Demokratie und Menschenrechte sowie sogar für Unabhängigkeit Taiwans breite *Resonanz*. Sie gewannen allgemeine Sympathie, insbesondere nachdem es vor dem Beginn der Prozesse zu grausamem Terror gekommen war. Die alte Mutter und zwei Zwillingstöchter eines Mitgliedes der „Formosa“ waren am hellichten Tage ermordet worden, obwohl seine Wohnung unter der ständigen Überwachung des Geheimdienstes gestanden hatte. Nur seine älteste Tochter überlebte trotz schwerer Verletzungen.[446] Im Juni 1980 verkündigte das KMT-Regime dann, die Wahlen am Ende dieses Jahres wiederholen zu wollen. Dabei war das Ergebnis von Dangwai infolge der Verhaftung der meisten ihrer bekannten Persönlichkeiten während des „Formosa“-Zwischenfalls insgesamt nicht gut, wenn man dieses an ihren Abgeordnetenmandaten und Amtsstellungen als Oberbürgermeister bzw. Landräte maß. Aber unter der Devise „Revision der Urteile im Prozess um den Formosa-Zwischenfalls“ gewannen alle als Kandidaten aufgetretenen Verwandten der verhafteten Mitarbeiter der „Formosa“ einen Sitz und viele von ihnen die höchsten Wählerstimmen in ihren Wahlbezirken. Zugleich beteiligten sich seitdem viele der *Rechtsanwälte*, welche die Mitarbeiter der „Formosa“ verteidigten, an der oppositionellen Bewegung und wurden zu neuen politischen Stars.

Danach waren die vollständige Neuwahl der zentralen Volksvertretung, die Aufhebung des Kriegsrechtes oder die Massenbewegung in den führenden Massenmedien *keine Tabuthemen mehr*. Nur die Befürwortung der Unabhängigkeit Taiwans blieb unter dem vom KMT-

[445] Siehe z. B. Wakabayashi, 1994, S. 201f.. Nach dem „Free China“-Zwischenfall im Jahre 1960 beendete das KMT-Regime die Unterdrückung der Oppositionellen eigentlich nicht. Aber wegen der Nachrichtensperre wurden nur einige dieser Fälle seit den 1980er Jahren bekannt. Vgl. dazu Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 115f..

[446] Vgl. Wakabayashi, S. 202. Angesichts dessen, dass die relevante westliche Literatur über den „Formosa“-Zwischenfall schmal ist, kann ich hier leider nicht umhin, darauf hinzuweisen, dass das Buch von Domes, 1982, als wissenschaftliches Werk oft parteiisch ist und das ehemalige autoritäre KMT-Regime eher weißwäscht. Z. B. ist es einigermaßen lächerlich, von jenem Mord so zu schreiben, als wären die Anhänger des harten Kerns der „aktivistischen Fraktion“ innerhalb der Dangwai-Bewegung die wahrscheinlichste Tätergruppe gewesen. Auch seine Übertreibung des Gewichts der Tätigkeit von Linda Gail Arrigo im Zusammenhang mit der „Formosa“ scheint mir unverständlich. Angesichts ihres Status als einer ausländischen, jungen und weiblichen Person dürfte sie nach den in Taiwan damals herrschenden Gepflogenheiten keinen großen Einfluss im Kreis der Oppositionellen gehabt haben. Domes' Verfahren, die Strategie der Oppositionellen, „am Rande des Gesetzes“ vorzugehen, als eine solche des Vorgehens „am Rande der Gewalt“ zu beschreiben, ihr strategisches Denken „am Rande der Gewalt“, also das bestehende Regime durch ihre entschlossene Konfliktbereitschaft zu einer Konzession zu zwingen, als beabsichtigte Gewaltausübung darzustellen, die Gruppe der Rechtsextremisten als spontane „Bürgerinitiative“ zu charakterisieren und ihre Gewalttätigkeit nur flüchtig zu streifen, erweckt den Anschein, als ob er ein bestimmtes Vorurteil hätte. Er weist zwar auf den Aufstieg der „traditionalistisch-autoritären Kräfte“ innerhalb der KMT und den Rückgang der Gruppe der Rechtsextremisten nach diesem Zwischenfall hin, sieht aber keinen Zusammenhang zwischen der Unterdrückung, dem Terror, dem Inerscheinungtreten der Rechtsextremisten und dem Vorherrschen der Falken innerhalb der KMT.

Regime gesetzten „*heteronomous gag rule*“ im Grunde noch außerhalb der öffentlichen Diskussionen und konnte offiziell noch keinen Platz im gesellschaftlichen Gedächtnis einnehmen. Jedenfalls war dieser Durchbruch nicht zu vernachlässigen, weil die Reduktionsleistung der öffentlichen Meinung gerade in der *Themenfilterung* und nicht in der Einschränkung der unterschiedlichen Meinungen über ein bestimmtes Thema liegt.[447] Soweit die Kontrolle der Themen außer Kraft gesetzt wurde, konnte über den Dissens der Oppositionellen schließlich mehr oder weniger, wenn auch in negativer Form, in den Medien berichtet werden. Seitdem konnten das autoritäre KMT-Regime und die mit ihm kooperierenden führenden Medien nur *diskreditierende Schemata* wie Gewalttätige, Ordnungsstörer, Anhänger bzw. Verbündete der kommunistischen Banditen und Befürworter der für den Krieg mit China mit sich bringenden Unabhängigkeit Taiwans etc. verwenden, um dem Publikum einen negativen Eindruck von den Oppositionellen (und später auch: von sozialen Protesten) zu vermitteln. Aber diese Manipulation konnte *nicht immer* erfolgreich sein, und ihre Wirkung war letzten Endes doch *begrenzt*. Z. B. waren die Attribute des Anhängers der KPCh und des Befürworters der Unabhängigkeit Taiwans eher widersprüchlich und ließen eine Dekonstruktionsmöglichkeit zu. Noch wichtiger war es, dass der Leser im Prinzip die angebotenen Informationen anders verstehen konnte, als ihre Anbieter es zu antizipieren glaubten. Das Bewusstseinssystem ist ein autopoietisches System. Deshalb ist die Sozialisierung immer eine *Selbstsozialisierung*. Mit anderen Worten – es gibt keine einfache, einseitige, direkte Determination zwischen den angebotenen Informationen und dem Verständnis des Lesers.[448]

Abgesehen davon, dass die Oppositionellen immer noch zeitweilig durch das Regime als Ordnungsstörer stigmatisiert wurden, führte die Aufhebung der Tabuisierung von Themen zu einer gewissen *Verdrängung* der Zeitschriften der Oppositionellen – die früher mit ihren kritischen Meinungen eine Nische auf dem Markt besetzt hatten – insbesondere in der Zeit, als mannigfache politische Zeitschriften mit unterschiedlichen Positionen nach der Zulassung der Gründung neuer Zeitschriften im März 1979 schnell wuchsen. Die starke Konkurrenz führte zur *Nachahmung* der vordem gut verkauften Zeitschriften als herrschender Praktik, weil die Geschmäcker der Leser nicht leicht zu begreifen waren.[449] Zugleich verwandelten sich viele politische Zeitschriften seit März 1983 nach einem erfolgreichen Modell von Monats- in Wochenzeitschriften, was angeblich Umsätze von 50.000 Exemplaren pro Monat erbrachte, um die Nachfrage der Leser nach *Neuheit* und *Schnelligkeit* zu stimulieren. Die Antizipation der Hochkonjunktur führte allerdings nach einiger Zeit zur *Übersättigung*. Infolgedessen erhöhten sich einerseits die Kosten der Betriebsführung der Zeitschriften. Andererseits sank nach und

---

[447] Zum Begriff „gag rule“ vgl. Holmes, 1988, S. 25ff.. Zur Funktion der Themenfilterung und der Rolle des gesellschaftlichen Gedächtnisses der öffentlichen Meinung vgl. z. B. Luhmann, 1971, S. 13ff..; ders., 2000a, S. 298ff..

[448] Vgl. dazu z B. Luhmann, 1995c, Kap. 4 & 11.

[449] Im Versuch einer allgemeinen Erklärung der Entstehung des Marktes weist White, 1981, S. 518f., bereits darauf hin, dass die Produzenten einander eher meist innerhalb des Marktes beobachten, als die Bedürfnisse der Konsumenten zu eruieren.

nach ihre Qualität. Sie wurden nun mit vermeintlich Aufsehen erregenden Berichten, Nachrichten vom „Geschehen hinter den Kulissen" sowie ähnlichen oder wiederholten unbeweisbaren oder unüberprüfbaren „Informationen" überfrachtet, so dass die Leser diese seichte Kost an Themen, denen es an Breite und Tiefe mangelte, bald satt hatte. Indem der Marktmechanismus die politische Kontrolle, die das KMT-Regime vorher mit großer Mühe aufrechterhalten hatte, ersetzte, *verschwanden* ironischerweise nach relativ kurzer Zeit die kritischen politischen Zeitschriften vom Meinungsmarkt. Mitte April 1985 trafen die Herausgeber der so genannten „Dangwai"-Zeitschriften einmal zusammen, um das Problem ihres Überlebens zu diskutieren. Trotzdem erreichten sie weder einen Konsens, noch fanden sie eine konkrete Lösung. Gegen 1990 gab es nicht nur keine „Dangwai"-Zeitschrift, sondern im Grunde auch keine dissentierende Zeitschrift mehr.[450]

Eine andere wichtige Konsequenz der erwähnten Entwicklung seit dem Zhongli-Zwischenfall war, dass das Tabu der *Massenbewegung* tatsächlich aufgehoben wurde. Der Formosa-Zwischenfall beschnitt zwar im Allgemeinen den oppositionellen Kräften die Flügel und dämpfte im Besonderen die Tendenz der gerade im Wachstum begriffenen Massenbewegung. Aber einerseits gewannen die Oppositionellen mit der Wiederholung der Wahlen wieder an Vitalität. Andererseits führten die Verschlimmerung der diversen langfristig akkumulierten sozialen Probleme oder Widersprüche, welche sich entweder aus der autoritären Herrschaft oder aus der gewöhnlich so genannten „Entwicklungsdiktatur" ergaben, in den 1980er Jahren zu unaufhörlichen *sozialen Protesten*, die in den Jahren 1987 und 1988 kulminierten.[451]

Wie es in 4.6.3. zu sehen ist, spielte eine neu aufsteigende *religiöse Gruppe*, die ursprünglich eher der Politik gegenüber indifferent gewesen war, die Rolle des Vorläufers in dieser Welle sozialen Protestes. Nach mehrmaliger Unterdrückung durch das KMT-Regime begann sie seit den frühen 1980er Jahren, rücksichtslos, kompromisslos und ohne Angst gegen das Regime zu protestieren. Die *festländischen Veteranen* initiierten außerdem eine heftige Petition zur Erlaubnis ihrer Reisen nach Festlandchina, wo sie ihre Verwandten besuchen wollten. Aber am meisten verbreitet waren die mannigfachen so genannten *Selbsthilfeaktionen*, die oft mit der unerträglichen *Umweltverschmutzung* oder mit Schwierigkeiten für den *Lebensunterhalt* der Betroffenen, wie z. B. dem Verbot des Straßenhandels ohne Konzession, dem Abriss von Bambusgestellen für die Muschelzüchtung, der Kündigung von Arbeitern wegen der von den Besitzern absichtlich herbeigeführten Pleite eines Betriebes oder der Armut von Bauern infolge des Imports von Agrarprodukten, zu tun hatten. Aufgrund des konkreten persönlichen Verlustes und mit Hilfe der vertrauten persönlichen Netzwerke konnten die Betroffenen das so genannte Problem des „*free rider*" sowie die Schwierigkeiten

[450] Vgl. dazu Chien-san Feng, 1995, S. 187ff.. Ein anderer wichtiger Grund für den Rückgang der kritischen politischen Zeitschriften war, dass die derivaten Zeitschriften der führenden Medien seit 1975 nacheinander auf den Markt kamen.

[451] Zu sozialen Protesten in den 1980er Jahren vgl. Yun-han Chu, 1992, Kap. 4; Schubert, 1994, S. 270ff.; Jieh-Min Wu, 1990.

der Organisierung und der Mobilisierung, welche nach der individualistisch-utilitarischen Logik leicht entstanden,[452] überwinden und *radikalere Protestaktionen* im kleinen Umfang durchführen, insbesondere dann, wenn ihre langfristigen zurückhaltenden Petitionen nicht zu befriedigenden Reaktionen geführt hatten. Obwohl das Aufeinandertreffen von Polizisten und Demonstranten oft zur gewalttätigen Unterdrückung der Letzteren durch die Polizisten führte, ließen sich viele Demonstranten bei diesen Protesten nicht abschrecken und schlugen sogar oft mit ungeplanter und unkoordinierter Gewalttätigkeit zurück. Wegen ihrer Überlebenskrise wurden sie also, um mit Tilly zu sprechen, „*zealot actors*" ähnlich.[453]

Obwohl das KMT-Regime diese spontanen sozialen Proteste manchmal auch unterdrückte, behielt es im Allgemeinen eine *gemäßigte* Einstellung dazu bei. Vielleicht gab es *zu viele* von diesen Protesten, so dass das KMT-Regime einfach nicht in der Lage war, alle Proteste gleichzeitig zu unterdrücken. Vielleicht nahm das KMT-Regime Rücksicht darauf, dass eine umfangreiche Unterdrückung nur zu *größerem Volkszorn* führen würde und deshalb seine Regierungsmacht gefährdete. Vielleicht hatte seine mildere Einstellung damit zu tun, dass diese sozialen Proteste *keine politische Sensibilität* hatten und deswegen eher toleriert werden konnten. Jedenfalls entstand dadurch eine eigentümliche politische *Öffentlichkeit* eines gewissen kollektiven Widerstandes gegen den Autoritarismus. In ihr konnten die Oppositionellen anhand der Behandlung sozialer Proteste durch das KMT-Regime seine Intentionen, Reaktionsweisen und seine Regierungsfähigkeit etc. *beobachten* und die Chancen von Erfolg und Unterdrückung eigener Aktivitäten kalkulieren. Umgekehrt bot sie auch für das autoritäre Regime neben den Wahlergebnissen eine andere Möglichkeit zur Beobachtung der *undurchsichtigen Volksmeinung* und die für Einschätzung von Vor- und Nachteilen seiner unterschiedlichen Optionen in Bezug auf den Umgang mit sozialen Protesten und politischen Oppositionellen relevanten Informationen. Neben der auf Massenmedien beruhenden öffentlichen Meinung fungierte diese Form der politischen Öffentlichkeit also auch als ein Mechanismus, mit dem das politische System systemeigene Informationen erzeugen und gewinnen konnte und seine Außenumwelt nicht beobachten musste. Zugleich hatte sie unvermeidlich die Eigenschaft eines *öffentlichen Gutes* und konnte von den Oppositionellen als *Schutzschirm* benutzen werden.[454] Egal, aus welchen Gründen das KMT-Regime soziale Proteste tolerierte, die politischen Oppositionellen konnten dies so verstehen, dass es entweder nicht mehr fähig oder nicht mehr entschlossen genug war, wie früher darauf zu reagieren. Die immer wieder aufbrandenden Massenproteste belebten vor allem die *Zuversicht* der Oppositionellen auf das Erstehen einer Massenbewegung wieder und boten ihnen sowohl ein *Vorbild*, als auch einen *Schutzschild.*

Vor diesem Hintergrund kehrten die Oppositionellen seit 1986 einerseits allmählich auf die Straße zurück und begannen andererseits, sich in die ursprünglich spontanen lokalen Pro-

---

[452] Vgl. dazu z. B. Oberschall, 1973; Olsen, 1971.
[453] Vgl. Tilly, 1978, S. 84ff.
[454] Vgl. auch Jieh-Min Wu, 1990, S. 102f..

teste *einzuschalten*. Ähnlich der frühen Selbsthilfe begann das Vorspiel der politischen Massenbewegung mit einem Protest gegen die *juristische Verfolgung*, die mit der Einschränkung der Meinungsfreiheit zu tun hatte. Seit Ende Mai 1986 veranstalteten einige Oppositionelle der „Dangwai"-Zeitschrift, die wegen angeblicher Verleumdung vor dem Antritt einer Haftstrafe standen, eine Reihe von so genannten Abschiedsversammlungen auf der Straße. Zugleich übte diese radikalere jüngere Generation der Oppositionellen *Kritik* an der kurz davor auf Befehl von Chiang Ching-kuo eingeleiteten *Verhandlung* zwischen den „Dangwai" und dem KMT-Regime, so dass diese Verhandlung unterbrochen wurde. Noch entscheidender war, dass die sich gehäuft ereignenden Proteste und die gegenüber der Vergangenheit deutlich schwächeren Reaktionen des KMT-Regimes die Oppositionellen ermutigten, sich nach dem Scheitern der „Formosa" wieder mit der Organisierung einer offiziellen *Partei* zu beschäftigen. Die Tatsache, dass am Ende des Jahres die Wahl für die zentrale Volksvertretung bevorstand und ein in die USA exilierter ehemaliger Führer der Oppositionellen, Xu Xin-Liang, Anfang Mai bekanntmachte, im August in den USA eine taiwanesische oppositionelle Partei gründen zu wollen und sie dann in Taiwan zu etablieren, beschleunigten das Tempo der Oppositionellen in Taiwan, eine Partei zu organisieren. Trotz des Parteiverbots und der noch gespannten politischen Atmosphäre gründeten die Oppositionellen schließlich am 28. September 1986 die erste offizielle *Opposition*, die „Demokratische Fortschrittspartei" (DFP).[455]

Das KMT-Regime verbreitete zunächst zwar einmal die Nachricht, diese neue Partei nach dem gegebenen Gesetz zu verbieten. Dabei übten sogar die Rechtsextremisten, die bereits im Mai 1986 die „Front für Antikommunismus und Patriotismus" gegründet hatten, auch diesmal wieder Druck auf die Regierung aus, die Oppositionspartei aufzulösen. Andernfalls würden auch sie eine Partei organisieren, um gegen jene Opposition „Partei gegen Partei" zu kämpfen. Aber der höchste Führer des KMT-Regimes, Chiang Ching-kuo, vermittelte durch ein Interview für ein ausländisches Medium die Botschaft, die Oppositionspartei anerkennen zu wollen. Zugleich *schränkte* er aber deren politische Möglichkeiten mit folgenden drei Bedingungen *ein*: Treue gegenüber der Verfassung der Republik China, Unterstützung der nationalen Politik des Antikommunismus und Unterlassung einer Befürwortung der Unabhängigkeit Taiwans. Obwohl die Ankündigung des Programms der DFP, dass die Zukunft Taiwans von der ganzen Bevölkerung selbst bestimmt werden sollte, im November wieder einmal zu atemberaubender Spannung führte, wählte das KMT-Regime schließlich nicht die Option der Unterdrückung, sondern führte eine *politische Liberalisierung* durch.[456] Am 15. Juli 1987

---

[455] Vgl. dazu Ching Chen, 1992, S. 62ff.; Jieh-Min Wu, 1990, S. 104ff.; Mu-Xin Zheng, 1987; S. 247ff.. Als deutsche Literatur, die von der Entwicklung der politischen Opposition in Taiwan nach dem Zweiten Weltkrieg handelt, dürfte das mir nicht zugängliche Buch von Reinhardt, 1989, sehr informativ sein.

[456] Die politische Liberalisierung hat primär mit der Gewährung der Grundrechte, also mit der Freiheit von durch arbiträre bzw. illegale Handlungen vom Staat oder von anderen Personen erzeugten Verletzungen, zu tun Die Unverletztlichkeit der privaten Wohnung, die Freiheit von Zensur, die Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit usw. werden z. B. zu dieser Kategorie gezählt. Die Demokratisierung bezeichnet dagegen, dass die Operationen der politischen Institution nach dem demokratischen Prinzip verlaufen. Sie hat nicht nur mit der effektiven politischen Partizipation der Bürger, nämlich der politischen Inklusion,

wurde die Verhängung des *Kriegsrechtes* offiziell aufgehoben. Am 1. Januar 1988 wurde das *Zeitungsverbot* außer Kraft gesetzt.[457]

Das Tempo, mit dem das KMT-Regime mit der politischen Liberalisierung auf die Oppositionellen reagierte, war zwar nicht vorhersehbar gewesen, aber der Trend der Liberalisierung war nicht überraschend. Unter der autoritären Herrschaft waren alle sozialen Bereiche mehr oder weniger zwangsläufig der Kontrolle unterworfen gewesen, so dass der autoritäre Parteistaat sehr leicht zur *Zielscheibe jeder sozialen Unzufriedenheit* geworden war, egal ob er eigentlich für jede verantwortlich gewesen war oder nicht. Z. B. wurde der schlechte Zustand einer einzelnen Straße voller Löcher oft auch dem KMT-Regime zugerechnet, obwohl die entsprechende Aufsicht tatsächlich der lokalen Verwaltung oblag. Selbst die Chefs der Zeitungen konnten gegenüber der Beschränkung der Pressefreiheit aus dem Grunde der nationalen Sicherheit Nachsicht üben. Aber die Journalisten, die sich wirklich mit dem Ausgraben und Berichten der Nachrichten beschäftigten, mussten unvermeidlich Schwierigkeiten mit den vielerlei Beschränkungen haben. Wenn die mannigfache Unzufriedenheit latent blieb oder sich nur verstreut zu Wort meldete, war die Stabilität des autoritären Regimes noch nicht gefährdet. Aber die vielfache latente Unzufriedenheit konnte sich zufällig in einem kurzen Zeitraum bündeln, und das konnte zu gehäuften, entsprechend lauten Protesten gegen den Autoritarismus führen. Wenn dies geschah, konnte das bisher fest scheinende autoritäre Regime *plötzlich* erschüttert und sogar gezwungen werden, sich zu verändern.

Das Problem war, dass die mannigfache Unzufriedenheit zwar einen *gemeinsamen* Gegenstand des Protestes hatte und die dadurch ausgelösten Massenproteste, wie oben gezeigt, zur politischen Liberalisierung führen konnten. Ja, selbst die Gegen-Mobilisierung der Rechtsextremisten trug zur Konsolidierung der politischen Öffentlichkeit und zur Einleitung der politischen Liberalisierung bei. Aber jene *unkoordinierten* Proteste reichten *nicht* unbedingt dazu aus, die *Demokratisierung* in Gang zu bringen. Sie zielten eher nur auf die Lösung der eigenen Probleme und hatten selten die Absicht, die bisherigen *Spielregeln* zu ändern. Vor allem war es schwer, dass die unterschiedlichen Interessengruppen, die jeweils Proteste durchführten, sich *vereinigten* und zusammen nach einer neuen, von allen akzeptierbaren Spielregel, namentlich nach der *Verfassung* als basaler Norm aller politischen Operationen, strebten.

Die Transformation einer Gesellschaft im Allgemeinen und eines autoritären Regimes im Besonderen war und ist ein pfadabhängiger, also *historisch determinierter* und *nichttrivialer* Prozess. Nicht nur die in der *Vergangenheit* gebildeten und bisher geltenden *Strukturen*, sondern auch die *gegenwärtigen semantischen Interventionen* nehmen Einfluss auf diesen Prozess. Die Vertiefung der funktionalen Differenzierung dürfte zwar im Allgemeinen günstig

---

sondern auch mit der Institutionalisierung der Konfliktlösung und dem gleichberechtigten Wettbewerb der politischen Parteien etc. zu tun. Vgl. dazu z. B. Dahl, 1971; O'Donnell/Schmitter, 1986, S. 7ff.; Przeworski, 1986, S. 56ff..

[457] Die elektronischen Massenmedien wurden erst in den Jahren 1994-97 liberalisiert.

für die Demokratisierung sein. Aber die *verschiedenen Entwicklungsschritte* und *-tempos* in unterschiedlichen sozialen Sektoren, die *unvollkommene Durchsetzung* des funktionalen Prinzips und die Entstehung der *oszillierenden Öffentlichkeit* können tatsächlich die Verwirklichung der Demokratie behindern.

Was die Entwicklung in Taiwan betraf, bevorzugten z. B. viele der bei den zwei größten privaten Zeitungen arbeitende Journalisten und viele zivile Angestellte der Zentralregierung, zu denen vor allem hoch gebildete Festländer zählten, im Grunde die Demokratie. Aber als *ethnische Minderheit* und *Nutznießer der bestehenden Vorteile* hatten sie oft zugleich Angst vor den Konsequenzen der vollständigen Demokratisierung und vertrauten den einheimischen Politikern nicht, insbesondere dann nicht, wenn die Letzteren eine ethnische Mobilisierung zu Wahlzwecken durchführten, um einen Sieg zu erringen, und für die Unabhängigkeit Taiwans eintraten. Und, wie erwähnt, führte die Aufhebung des Zeitungsverbotes nicht zu einer wesentlichen Erschütterung der gegebenen, unter der bisherigen autoritären Herrschaft entstandenen und konsolidierten oligopolistischen Struktur des Zeitungswesens. Obwohl die Zeitungen von Anfang an als „öffentliche Mittel" (公器, Gongqi) bezeichnet wurden, blieben sie überall Familienunternehmen und privates Eigentum allein ihres Chefs. Es war gesetzlich nicht bestimmt, dass ihre Aktien offen auf dem Markt zu verkaufen seien und ein Mensch bzw. eine bestimmte Gruppe nur einen begrenzten Anteil ihrer Aktien besitzen dürfte. Dementsprechend wurde ihre Geschäftsführung nicht offengelegt, und vor allem waren ihre Redaktionen *nie* wirklich *autonom*. Von einer funktionalen Verselbständigung der Medien konnte deshalb eigentlich keine Rede sein. Selbst wenn ein Medium normalerweise nach der eigenen Logik der Presse handelte, konnte sein Chef immer zu einem kritischen Zeitpunkt den Standpunkt und die Inhalte bestimmen. Die Situation *verschlimmerte* sich nach der Aufhebung des Verhängung des Kriegsrechtes eher, weil es nun gar keine Regulierung mehr und einen schwer zu überwindenden Zwiespalt bezüglich der nationalen Identität gab.[458] Angesichts dessen, dass die öffentliche Meinung heute viel schneller präsentiert wird, als die politischen Entscheidungsprozesse vorankommen,[459] und die Demokratie äußerlich gesehen durchgesetzt worden ist, können manche führenden Medien als Verkörperung der „öffentlichen Meinung" tatsächlich einen großen Einfluss auf die Richtung der politischen Entwicklung ausüben. Nicht selten tragen sie nicht nur nicht zur Konsolidierung der Demokratie bei, sondern werden selbst zur Quelle politischer Verwirrung.

Indem das *wissenschaftliche Paradigma* der „Regimetransformation vom Autoritarismus zur Demokratie" seit den späten 1980er Jahren an die Stelle der ehemaligen einfachen, direkten Kritik am KMT-Regime als Diktatur getreten und bald mit seiner Verbreitung zur täglichen Umgangssprache in den Medien geworden ist, ist es nun in der *als „Demokratie"*

---

[458] Zu den unterschiedlichen politischen Positionen mancher wichtiger großer Zeitungen und ihren Beziehungen zur Regierung vor und nach der Aufhebung der Verhängung des Kriegsrechtes vgl. Ran Wei, 1995, Kap. 6.

[459] Vgl. dazu Luhmann, 2000a, S. 71.

*bezeichneten* Phase eigentlich sehr schwierig, vielerlei durch den ehemaligen Autoritarismus erzeugte ungerechte Phänomene wie die oligopolitische Struktur des Zeitungswesens zu korrigieren, geschweige denn die ehemaligen illegitimen Vorteile wie das überdimensionale Eigentum der KMT zurückzuholen. Vor allem war der Typ der Regimetransformation in Taiwan im Grunde ein *Übergang durch Verhandlung*.[460] Selbst nachdem die Opposition die Präsidentenwahl im Jahre 2000 wegen der Spaltung der KMT zum Glück unter ungleichberechtigten Bedingungen gewonnen und zur Regierungspartei geworden war, hatte sie keine absolute Mehrheit im Parlament, sondern musste immer aufgrund der gegebenen Spielregeln handeln und hatte zunächst nur eine geringe Chance, irgendwelche radikalen Reformen voranzutreiben.

Eigentlich wurde die *Spannung* zwischen den politischen Oppositionellen und den Gruppen der sozialen Bewegungen *erhöht*, und die Opposition *verdrängte* mitunter auch umgekehrt die ehemaligen bzw. gegenwärtig potenziellen Koalitionspartner, *nachdem* die Oppositionspartei gegründet worden war, die nun die Funktion von Kontingenz- und Konfliktsaufnahme sowie die Artikulation der Interessen leistete.[461] Diese Spannung hing zunächst mit der *Konkurrenz um die Ressourcen* zusammen. Die Organisationen der sozialen Bewegung waren also üblicherweise im Nachteil und sie standen sogar oft davor, annektiert zu werden. Zugleich konnten ihre Meinungen und Interessen *nicht völlig* von der Opposition im Parlament *repräsentiert* werden, auch wenn sie eine feste Koalition mit der Opposition bildeten. Denn die beiden hatten in der Tat unterschiedliche Ziele und maßen ein und derselben Angelegenheit oft unterschiedliche Bedeutung zu.

Gegenüber der oszillierenden Öffentlichkeit befand die Opposition sich eher in einem *Dilemma*. Die *vorhandene* gesellschaftliche Unzufriedenheit und Zwietracht boten ihr zwar eine Grundlage zur Herausforderung des bestehenden Regimes. Aber die Mobilisierung dieser Unzufriedenheit und Zwietracht bildete für sie nicht unbedingt eine akkumulierende Unterstützung, weil jene Stimmungen *nicht unbedingt konsistent* waren und gegeneinander wirken konnten.[462] Während sie bestimmte Interessen artikulierte, verdrängte sie zugleich unvermeidlich andere Stimmen. Ihre Funktion der Kontingenz- und Konfliktsaufnahme beruhte gerade auf einer solchen selektiven Artikulierung. Um an die Macht zu gelangen, musste sie vor allem nach einer Unterstützung durch die *Mehrheit* suchen. Aber wenn sie sich deswegen der herrschenden Meinung näherte, *verlor* sie leicht ihre früheren Unterstützer, so dass der Gewinn den Verlust nicht decken konnte. Es verwundert nicht, dass ihre Position eigentlich auch oft oszillierte. Ohne Zweifel neigte sie dazu, die nur geringe Wählerstimmen vertretenden Ansichten bzw. Gruppen zu opfern oder zu vernachlässigen.

Dafür kann die Zulassung der Gründung von Radioanstalten, die auf einer *erneuten*

---

[460] Vgl. dazu z. B. Yun-han Chu, 1992, S. 12f.; O'Donnell/Schmitter, 1986, Kap. 4.

[461] Zur Funktion der Kontingenz- und Konfliktsaufnahme der Partei vgl. Luhmann, 1994, S. 91; ders., 2000a, S. 266ff.; Wimmer, 1996, S. 522ff..

[462] Vgl. auch Nai-teh Wu, 1994.

*Zuteilung* von Sendefrequenzen beruhte, als ein Beispiel dienen.[463] Ende 1992 verwendete ein Abgeordneter der Opposition des „Legislativyuan" erstmals einen *Untergrundradiosender* als Propagandamittel für die kommenden Wahlen. Das Tabu des Gebrauchs von Frequenzen wurde damit zwar durchbrochen, aber zum Aufruhr wegen des Untergrundradiosenders kam es erst, nachdem die Form des *„call in"* zunächst vom Untergrundradiosender „Stimme Taiwans" (台灣之聲) übernommen und dann üblich geworden war. Dieser Sender begann seine Sendung im November 1993 und fand sofort mit der Form des „call in" und ihrer deutlichen Position für die *Unabhängigkeit Taiwans* eine große Resonanz, vor allem unter den Taxifahrern. Kurz danach entstanden nacheinander viele Untergrundsender, die meist mit Oppositionsparteien oder Gruppen der sozialen Bewegung zusammenhingen. Das Phänomen des ununterbrochenen „call in" und der leidenschaftlichen Diskussion ließ diese Untergrundsender bald als Hauptsprachrohr der öffentlichen Meinung erscheinen. Das zwang das KMT-Regime dazu, einerseits die Anlagen der Untergrundsender zu konfiszieren und andererseits durch eine Erteilung von Lizenzen wieder eine Regulierung der Radiosendungen zu erreichen. Als es jeweils im April und Juli 1994 zur Schließung von Untergrundsendern kam, übten die DFP und eine andere, im Jahre 1993 gegründete, von der KMT abgespaltene Oppositionspartei, die „Neue Partei Chinas" (auf Chinesisch: 新黨), zusammen heftige Kritik daran. Die beiden Oppositionsparteien *nahmen* aber ihre Unterstützung für die Untergrundsender *zurück*, *nachdem* ihre Mitglieder oder vertrauten Geschäftsführer jeweils einige Lizenzen bei der Wiederzuteilung von Sendefrequenzen am 24. Dezember 1994 bekommen hatten. Schließlich konnte selbst der Untergrundsender „Stimme Taiwans" als Vorläufer dieser Bewegung der Untergrundsender keine Lizenz erhalten und eine Unterdrückung durch das KMT-Regime nicht vermeiden. Während der Unterdrückung bekam er auch keine Unterstützung mehr seitens der DFP, obwohl seine Zuhörer vermutlich durchweg deren feste Anhänger waren. Ein wichtiger Grund dafür war, dass der Sender in *gewalttätige Konflikte* von Taxifahrern auf der Straße verstrickt worden war. Für die DFP, die sich gerade um eine Beseitigung des Eindrucks, sie sei gewalttätig, und eine Unterstützung durch die Mehrheit bemühte, beruhte diese Entscheidung eher auf einer rationalen Abwägung. Denn die Hörer dieses Senders gaben wahrscheinlich ihre Unterstützung der DFP nicht auf. Umgekehrt war es auch fast sicher, dass die meisten Angehörigen des einfachen Volkes sich sonst wegen des Eindrucks der Gewaltbereitschaft von der DFP distanzieren würden.[464]

Daneben spielte auch die *ideologische Divergenz* eine Rolle in Bezug auf die Solidarität der politischen Opposition mit den Gruppen der sozialen Bewegungen. Außer der Zwietracht bezüglich der politischen Positionen, entweder für *Unabhängigkeit* Taiwans oder für *Wiedervereinigung* mit Festlandchina, ging es auch um die Einstellung zur politischen Macht über-

[463] Zum Folgenden vgl. Chien-san Feng, 1995, S. 194ff.. Daneben ist auch die für die Arbeiter nachteilige Modifikation der Arbeiterrechte seit 1988 ein Beispiel. Oberflächlich war die DFP zwar dagegen, gab sich aber keine große Mühe mit der Opposition gegen diese Modifikation. Vgl. dazu Jenn-hwan Wang/Xiau-ding Fang, 1992, S. 18ff..

[464] Zum gewalttätigen Parteiimage der DFP vgl. z. B. Ying-lung You, 1994, S. 79ff..

haupt. Z. B. konzentrierten die unter der Perspektive der „*Postmoderne*" auftretenden Diskurse der sozialen Bewegung, die zuerst von einigen Akademikern, die im Ausland studiert hatten, eingeführt und uminterpretiert worden waren und dann sowohl im Kreise der Gruppen der sozialen Bewegung als auch in den Medien zirkulierten, ihre kritische Energie auf die DFP als Opposition statt auf das autoritäre KMT-Regime oder die Taiwan bedrohende Hegemonie der KPCh, weil die DFP nach der Erringung der Staatsgewalt, die in den Augen jener Akademiker nur Zwang bzw. Herrschaft bedeuten konnte, strebte und für jene einen so genannten „taiwanesischen Chauvinismus" darstellte. Während diese Akademiker einen „täglichen mikropolitischen Kampf" und einen so genannten „*internationalist localism*" befürworteten, trugen sie tatsächlich nicht zu einer gesunden Entwicklung der Opposition bei, sondern gerieten eher in einen Streit mit der Oppositionspartei und schwächten die Solidarität der politischen und sozialen Oppositionellen gegenüber dem bestehenden autoritären Regime.[465]

### 3. 4. Nichttriviale Regimetransformation

Weil die Gesellschaft unserer Meinung nach ein autopoietisches Kommunikationssystem ist, ist sie unbedingt eine sogenannte *nichttriviale* Maschine im Sinne von Heinz von Foerster. Ihr Output wird nämlich nicht aufgrund einer bestimmten konstanten Funktion allein durch den Input, sondern durch ihren *eigenen aktuellen Zustand* und den Input zusammen determiniert.[466] Indem die Gesellschaft selbst mit Kommunikationen neue Kommunikationen produziert, um frühere Kommunikationen zu substituieren, üben nicht nur ihre aktuellen Operationen, sondern auch ihre vergangene *Geschichte* einen Einfluss auf das Ergebnis dieser Produktion aus. Eine solche Abhängigkeit von der Geschichte bietet aber eigentlich *keine* Garantie für die übliche Annahme, dass das künftige Verhalten des Systems aus seiner Geschichte abgeleitet werden könne, an. Indem alle Faktoren, welche die Entwicklung des Systems determinieren, durch das System selbst erzeugt werden, führt die *Unbestimmtheit* der dabei betroffenen *Selbstreferenz* eher umgekehrt dazu, dass es für jeden externen und internen Beobachter immer eine *Unberechenbarkeit* gibt. Vor allem ist jede Beobachtung angesichts dessen, dass die Gesellschaft ein alle Kommunikationen umfassendes System ist, ein Teil der Gesellschaft, so dass es in der Tat keinen Standort für eine "objektive" äußere Beobachtung gibt. Selbst wenn man eine zunächst die Wirklichkeit genau treffende Beobachtung angestellt hat, kann die Gesellschaft sich u. U. deswegen verändern, so dass diese Beobachtung nicht mehr weiter zutrifft.

Die obige Erklärung zielt natürlich nicht auf einen Verzicht des Versuchs aller Beobachtung, sondern auf eine Vergewisserung dessen, dass man so weit als möglich die nichttriviale

---

[465] Vgl. dazu z. B. Kuan-Hsing Chen, 1991; ders., 1992; Hefang, 1990; ders., 1990a; Robbocop, 1991; Taiwaner, 1996. Es ist daran zu erinnern, dass neben dem postmodernen Ansatz anscheinend noch ein ethnischer Faktor dahinter steckte.

[466] Vgl. von Foerster, 1984, 155ff..

Eigenschaft der gesellschaftlichen Entwicklung und vor allem die wahrscheinliche *Wirkung der eigenen Beobachtung berücksichtigen* sollte. Denn nicht nur die bestehenden Strukturen und die aktuellen Operationen der Gesellschaft, sondern auch die Semantik als Selbstbeobachtung der Gesellschaft haben einen Einfluss auf ihre spätere Entwicklung. In diesem Abschnitt wird zu zeigen versucht, wie der vorausgegangene evolutionäre Pfad zusammen mit anderen Faktoren die nachfolgende Entwicklung determiniert. Außer einer Untersuchung darüber, wie die Institution der Wahlen, die Lokalfaktionen, die durch den "Sunyatsenismus" erzeugte gemischte Dualstruktur etc. zur Konsolidierung der autoritären Herrschaft beigetragen und dann umgekehrt ihre Grundlage unterminiert haben, ziehen wir auch die semantische Wirkung des "Fatong" (法統, Orthodoxie der Herrschaft)-Diskurses der KMT und diejenige der demokratischen Transformation in Betracht. Der Vorgang und die Wirkung der Ersetzung einer Unterscheidung von "Shengji" (省籍, Herkunftsort auf der Ebene der Provinz) durch diejenige der ethnischen Gruppen werden erst in 3. 5. diskutiert.

### *3.4.1. Die autoritäre Herrschaft des KMT-Regimes*

Nach einer klassischen Definition von Linz wird der Idealtyp des *Autoritarismus* so verstanden: „Authoritarian regimes are political systems with limited, not responsible, political pluralism: without elaborate and guiding ideology (but with distinctive mentalities); without intensive nor extensive political mobilization (except some points in their development); and in which a leader (or occasionally a small group) exercises power within formally ill-defined limits but actually quite predictable ones."[467] Obwohl diese Definition nicht in allen Aspekten zum Falle der autoritären Herrschaft der KMT auf Taiwan passt,[468] bietet sie einen Ausgangspunkt, um den Autoritarismus von der *Demokratie* und dem *Totalitarismus* abzugrenzen. Der Autoritarismus bezeichnet zwar kein demokratisches politisches System, in dem man tendenziell vollkommene zivile und politische Grundrechte hat. Von einer totalitären Organisationsgesellschaft kann bei ihm aber auch keine Rede sein.[469]

Die KMT hatte zum Zeitpunkt ihrer Gründung noch *nicht* den Charakter einer *revolutionären Partei* und bildete erst spät eine autoritäre Herrschaft, und dies sogar innerhalb ihrer Partei selbst. Ihr Vorläufer, der „Chinesische Revolutionsbund", hatte zwar befürwortet, durch eine Revolution eine Republik zu begründen, und tatsächlich den Umsturz der Herrschaft der Mandschu geleitet. Dies hatte ihn von den Reformern unterschieden und ihm einen gewissen revolutionären Charakter verliehen. Aber er hatte nur ein klares, von den meisten Zeitgenossen geteiltes Ziel verfolgt, nämlich die Nation stark, wehrhaft und wohlhabend zu machen, aber *kein deutliches Programm*. Er hatte weder eine strenge Organisation, noch die

---

[467] Linz, 1964, S. 297. Zur systematischen Diskussion über den Autoritarismus als einen Typ der nichtdemokratischen Regimes vgl. ders., 1975, S. 264ff.. Als deutsche Übersetzung siehe ders., 2000, Kap. 4. Das selbe Zitat ist auf der Seite 129 zu finden.

[468] Vgl. dazu auch Tun-jen Cheng, 1989, S. 476ff..

[469] Zum Begriff der Organisationsgesellschaft vgl. Baecker, 1998, S. 106ff.; Pollack, 1990.

Fähigkeit zur Penetration in unterschiedliche soziale Bereiche. Als erste politische Partei nach der Gründung der Republik in China war dann die KMT vor allem nur eine *lockere Koalition* unterschiedlicher Machtgruppen. Gerade weil die Revolutionäre keine gut organisierte, umfassende Gegenmacht gegenüber dem „*Ancien Régime*" waren, vermochten sie die durch seinen Sturz entstehende *Machtvakanz* nicht zu besetzen und gleich aus eigener Kraft eine stabile, neue politische Ordnung zu bilden. Infolgedessen konnten sie nicht umhin, die führende Rolle einem ehemaligen Chef der während der Reformphase entstandenen „Neuen Armee" der Qing-Dynastie, Yuan Shi-Kai, zu geben, um langfristige Unruhen zu vermeiden. Trotzdem kam es immer noch zu schweren politischen Wirren. Yuan übte nicht nur eine diktatorische Herrschaft aus, sondern hatte auch die Ambition, Kaiser zu werden, und führte Regie bei einer kurzlebigen Restauration. Parallel dazu verstärkten sich wegen des erhöhten Selbstbewusstseins der lokalen Selbstverwaltungen die Spannungen zwischen der Zentralregierung und den Provinzen. Auf der Grundlage der wegen der Taiping-Rebellion (1850-64) zustande gekommenen regionalen Militarisierung übernahm das Militär als Geschöpf der Reformen in der späten Qing-Zeit, das vielleicht der damals am weitesten modernisierte Sektor war, dann allmählich die Staatsgewalt. Mit Yuans Tod und dem Zusammenbruch des Zentralstaates im Jahre 1916 geriet China unter die *Separatregimes von „Warlords*" (軍閥, Junfa).[470]

Angesichts dieser Entwicklung und der Verlegenheit, dass die KMT auch ihre eigenen Mitglieder nicht kontrollieren konnte, beschäftigte ihr Führer, Sun Yat-sen, der verehrte Gründungsvater der Republik China, sich dann einerseits mit der Untersuchung politischer Lehren, um gedankliche Waffen zu gewinnen und Direktiven für künftige Handlungen zu erarbeiten, und versuchte andererseits, die Partei zu reformieren. Aber erst aufgrund einer Zusammenarbeit mit Sowjetrussland und der Zulassung des Eintrittes der chinesischen Kommunisten in die KMT entschloss er sich 1924 im Anschluss an das Modell der auf dem so genannten Prinzip des „demokratischen Zentralismus" beruhenden *leninistischen Partei*, die als Avantgarde die Revolution der Gesellschaft leiten sollte und in der die Mitglieder in autoritärer Weise von oben geleitet wurden, die KMT zu reorganisieren und eine eigene Truppe heranzubilden, um die „Revolution" durchzuführen.[471] Nach seiner politischen Lehre der „Drei Grundlehren vom Volk", dem „*Sunyatsenismus*", waren die Ziele der Revolution die Rettung der chinesischen Nation aus dem Zustand der so genannten „Hypokolonie" des Imperialismus, die Bildung einer republikanischen Demokratie und ein auf die Bodenreform und die Industrialisierung gestütztes wirtschaftliches Wachstum, wobei die Entwicklung staatlichen Kapitals und die Hemmung großen privaten Kapitals als notwendig erachtet

[470] Weil die Bezeichnung „Junfa" meist negativ bewertet wurde und wird, übersetzen wir sie mit „Warlord" statt „Kriegsherr".

[471] Vgl. dazu Fairbank, 1994, Kap. 14; Franke, 1958, S. 189ff.. Zu erwähnen ist aber, dass selbst die später einen stärkeren autoritären Charakter besitzende KMT nur als quasi-leninistische Partei bezeichnet werden darf. Sie vertrat jedenfalls nicht den Klassenkampf und die Diktatur des Proletariats. Die Ideologie hatte für sie auch keine so große Bedeutung wie für die kommunistische Partei. Vgl. auch Tun-jen Cheng, 1989, S. 477f.; Robinson, 1990.

wurden.[472]

Insofern hatte die KMT eine bestimmte *Ideologie*,[473] auch wenn der „Sunyatsenismus" nicht vollends durchgearbeitet und logisch nicht immer konsequent war, keine systematische Theorie besaß und nach den meisten westlichen Forschern nicht als Ideologie zu bezeichnen ist. Ihr autoritärer Charakter wurde sowohl auf der Ebene der *Ideen* als auch auf der Ebene der *Organisation* dadurch verstärkt, dass sie eine Ideologie als Programm und Anhalt der Legitimation ihrer revolutionären Aktivitäten hatte. Angesichts dessen, dass die Staatsgewalt fragmentiert und privatisiert war und das Volk niemals die Demokratie erlebt hatte, wurde ein gewisser Autoritarismus sogar als unentbehrlich angesehen. Eben deshalb wurde ihr revolutionäres Unternehmen in drei Stufen gegliedert: *militärische Machtergreifung*, *politische Vormundschaft* und *verfassungsmäßige Regierung*. Ihr militärischer Erfolg im so genannten Nordfeldzug, der im Juli 1926 in Kanton begann und im Juni 1928 endete, als ihre „Nationale Revolutionsarmee" in Peking einzog, trug nicht nur zum Aufstieg des aus der Whampoa-Militärakademie hervorgegangenen Offizierskorps, darunter vor allem des Generals Chiang Kai-shek, innerhalb der KMT und der 1927 in Nanjing gegründeten Nationalregierung bei, sondern auch indirekt zur Verstärkung ihres autoritären Charakters. Die 1927 beginnende Epoche der Vormundschaftsregierung bedeutete eher gerade den Anbruch der autoritären Herrschaft. Nach der Welle einer intensiven und extensiven *Mobilisierung* für die nationale Vereinigung begann das zur Macht gekommene KMT-Regime, eine *bedenkliche* und *repressive* Einstellung zu jeder Art von Massenbewegung zu entwickeln. Bis zum Jahre 1931 verlor die sich stärker der Demokratie zuneigende „linke" Strömung innerhalb der Partei völlig an Bedeutung.[474]

Aber der *demokratische Konstitutionalismus* blieb schließlich doch das öffentlich bekundete Ziel der KMT. Während die Ideologie eine autoritäre Herrschaft unterstützen konnte, setzte sie der Letzteren, ja sogar dem Totalitarismus, auch umgekehrt mehr oder weniger eine Grenze.[475] Jedenfalls benutzte das autoritäre Regime der KMT Wertideen wie Demokratie und Freiheit mindestens als Aushängeschild und wagte es nach wie vor *nicht*, diesen förmlich den Abschied zu geben. Folglich war ein *begrenzter Pluralismus* unter ihrer Herrschaft möglich. Der „Sunyatsenismus" konnte zwar nicht aktiv die konkrete politische Praxis der KMT bestimmen. Er reichte aber oft dazu aus, die KMT passiv zu zügeln, etwas nicht zu tun. Vor allem konnte er als legitime und unbestreitbare *semantische Ressource* gelten, mit der die Dis-

---

[472] Vgl. dazu z. B. Franke, 1958, S. 174ff.; Kindermann, 1977, S. 21ff.; Osterhammel, 1997, S. 121ff.. Als Übersetzung einiger originärer Texte von Sun vgl. Kindermann, a. a. O., S. 90ff..

[473] Zumindest hoffte Sun selbst, dass seine Lehre sich als Ideologie der KMT auswirken könnte. Dies ist an Suns folgender Erklärung zum „Ismus" (主義, Zhuyi) zu erkennen: „Was verstehen wir unter einer Grundlehre (Zhuyi - Ch-Ch. Tang)? Sie ist eine Idee, ein Glaube und folglich eine Macht." Zitiert nach Kindermann, 1977, S. 21. Es ist außerdem zuzugeben, dass es später eine mehr emotional bestimmte Dimension der mit der wirklichen autoritären Herrschaft der KMT in Taiwan verbundenen Mentalität gab. Es ging also oft nur um eine Haltung statt um konkrete Inhalte.

[474] Vgl. Fairbank, 1994, S. 283ff.; Lasars, 1993, S. 605ff.; Osterhammel, 1997, S. 126, 145ff..

[475] Vgl. z. B. Linz, 2000, S. 34ff..

sidenten die Politik der KMT kritisieren konnten und sich damit wahrscheinlich nicht so sehr der Gefahr der Sanktion aussetzten, wie es ohne solch einen Rückhalt wohl gewesen wäre. Im Hinblick auf die autoritäre Herrschaft der KMT in Taiwan darf man das *Gewicht* des „Sunyatsenismus" zwar nicht übertreiben. Seine *Auswirkungen* sollten aber auch nicht vernachlässigt werden. Anders als es die Selbstdarstellung der Nationalregierung der KMT wollte, dürfte er z. B. wenig zum wirtschaftlichen Wachstum Taiwans seit den 1960er Jahren beitragen haben, aber doch im Zusammenwirken mit anderen Faktoren eine höhere Autonomie des Staatsapparates gegenüber dem Kapital begünstigt haben,[476] obwohl die KMT der wirtschaftlichen Entwicklung den Vorrang gab. Dies hatte dann Folgen für die spätere Regimetransformation.

Der „Sunyatsenismus" hatte allerdings ohnehin autoritäre Facetten, an die das erste wirkliche eigene Regime der KMT, die Nationalregierung in Nanjing, anknüpfen konnte. Gegenüber der seit der späten Qing-Zeit vorherrschenden Strömung des Nationalismus orientierte er sich eher von Anfang an an einem *Etatismus* und einer *Vormundschaftsdemokratie*. Um den gemeinsamen Wunsch nach der Mächtigkeit und dem Wohlstand Chinas zu verwirklichen, waren die meisten Chinesen damals auch bereit, dem Staat gewisse autoritäre Machtbefugnisse zu übertragen. Für die Entwicklung einer solchen autoritären Tendenz war die chinesische Tradition des Primats der Politik und des „Heiligen Königs" selbstverständlich günstig. Es verwundert deshalb nicht, dass Sun Folgendes behauptete: „Der einzelne sollte nicht zu viel Freiheit haben, aber die Nation [*guojia*] muss die vollkommene Freiheit erhalten. Erst wenn die Nation ihre Freiheit verwirklichen kann, wird China ein starker und blühender Staat werden. Um dies zu erreichen, müssen alle ihre [eigene] Freiheit opfern."[477] Daneben gab es immer einen *Spielraum der Interpretation* bezüglich der Ideologie. Der autoritäre Herrscher konnte z. B. aus Gründen kultureller Unterschiede und realer Notwendigkeit *unterschiedliche Praxen* für die selbe abstrakte Wertidee befürworten oder neben dem Prinzip noch *vorläufige, flexible Anpassungen* verlangen. Der „Sunyatsenismus" selbst komplettierte sich bereits mit vielen solchen Gegenständen, z. B. der erwähnten dreistufigen Lehre. Das autoritäre Regime

[476] Die Rollen des Staates im Allgemeinen und des „Sunyatsenismus" im Besonderen in der wirtschaftlichen Entwicklung Taiwans sind strittig. Man darf selbstverständlich nicht einfach mit einer vollständigen Bejahung oder Verneinung auf diese Frage antworten, sondern sollte konkrete Betrachtungen nach den unterschiedlichen Zeiten und Industrien anstellen. Z. B. hatten die Kapitalisten zuerst keine starke Bereitschaft, in die Sektoren der Öl- und der Chemieindustrie zu investieren, so dass der Staat diesbezüglich die Rolle der Lokomotive übernehmen musste. Trotzdem ist es unmöglich, ein „Experiment" auf der Ebene der Gesamtgesellschaft durchzusetzen. Selbst das so genannte Gedankenexperiment könnte auch nicht alle relevanten Faktoren in Betracht ziehen. Folglich käme es vermutlich nicht zu einer Übereinstimmung. Hier möchten wir nur auf einige Faktoren hinweisen, die für die wirtschaftliche Entwicklung Taiwans sehr wichtig waren und zugleich nicht durch den Staat kontrolliert werden konnten. Zuerst lagen die Chancen auf dem Weltmarkt, vor allem dem Markt der USA, dem wirtschaftlichen Wachstum Taiwans zugrunde. Diese Gelegenheit hing dann weiter damit zusammen, dass die lateinamerikanischen Länder an einer Importsubstitutionspolitik festhielten. Zugleich spielte der Druck der USA auf das KMT-Regime, einen Raum für die Entwicklung der privaten Unternehmen zu lassen und auf den Weg der exportorientierten Wirtschaft zu gehen, eine nicht zu vernachlässigende Rolle. Vgl. dazu z. B. Gereffi/Wyman, 1990; Gold, 1986; Gregor/Chang/Zimmerman, 1981; Haggard, 1990; Wade, 1990; ders., 1990a; Jenn-hwan Wang, 1996, Kap. 3; Winckler/Greenhalgh, 1988.

[477] Zitiert nach Osterhammel, 1997, S. 123f..

der KMT in Taiwan gab dieser Praktik noch eine volle und sogar extreme Entfaltung, wie wir unten sehen werden.

In der Tat entwickelte die KMT auch erst in Taiwan einen in unterschiedliche soziale Bereiche *penetrierenden* Autoritarismus. Ihre Herrschaft in Festlandchina war vielleicht blutiger, aber jedenfalls nicht so komplett und effizient gewesen, wie sie es nun in Taiwan war. Das umfangreiche Territorium, die weithin starrsinnig beibehaltenen Konventionen, die robusten alten gesellschaftlichen Strukturen, die unaufhörlichen Kriegswirren, die komplexe Interessenverstrickung ihrer Mitglieder mit bestimmten Cliquen von Nutznießern bestehender Vorteile sowie ihre begrenzten Fähigkeiten und Ressourcen etc. hatten ihren Versuch, einen autoritären Staat zu bilden, vordem nicht so erfolgreich werden lassen. Z. B. waren die finanziellen Einkünfte ihrer Nationalregierung im Vergleich mit den voranzutreibenden Staatsangelegenheiten sehr gering. Und bis 1936 hatte sie noch Krieg gegen quasi-autonome Militärsatrappen führen müssen.[478] Der 1937 beginnende Verteidigungskrieg gegen die japanische Invasion und der danach fortgesetzte Bürgerkrieg mit der kommunistischen Partei Chinas (KPCh) gönnten ihr gar keine Atempause und erschöpften ihre Tatkraft.

Dagegen war die Nationalregierung der KMT mit ihrer *kontinentalen Größe* der Herrschaft auf der kleinen Insel Taiwan ohne Zweifel völlig gewachsen, als sie den Bürgerkrieg verloren hatte und 1949 nach Taiwan geflohen war. Mit ihr waren z. B. ungefähr 600.000 Soldaten und 500.000 zivile Bürger, unter denen die Staatsangestellten einen hohen Anteil gehabt haben dürften, von Festlandchina nach Taiwan gekommen[479] Diese riesige *humane Ressource* an Soldaten, Staatsangestellten und Parteifunktionären vom Festland war eine unentbehrliche Grundlage für den Wiederaufbau des KMT-Regimes auf der fremden Insel Taiwan, insbesondere weil es nach wie vor der dortigen, einmal vom japanischen Feinde regierten Bevölkerung nicht vertraute.[480] Unter dem Schatten des vorherigen ethnischen Konfliktes des „Zwischenfalls vom 28. Februar" 1947 und der Auswirkungen der danach bewusst oder unbewusst ergriffenen Maßnahmen des KMT-Regimes waren die *Festländer* gegenüber den damals ca. 6 Millionen einheimischen Taiwanern treue Anhänger und grundsätzliche Unterstützer der KMT, weil sie ein gemeinsames Schicksal mit ihr teilten und keine andere Alternative vorhersehen konnten.[481]

Für die Entwicklung der autoritären Herrschaft des KMT-Regimes in Taiwan war es

[478] Zur Bemühung der KMT um die Staatsbildung und zur Situation unter ihrer Herrschaft in den Jahren 1928-1937, die deswegen, weil die Kriegswirren nicht mehr so gravierend waren, oft von der KMT selbst als „10 Jahre des goldenen Zeitalters" bezeichnet wurden, vgl. z. B. Fairbank, 1994, Kap. 14; Paul K. T. Sih, 1970; Osterhammel, 1997, Kap. 4; Spence, 1995, Kap 15; Young, 1971.

[479] Anscheinend gibt es keine detaillierte Statistik über die damalige Gesamtbevölkerung Taiwans, vor allem über die neu immigrierten Festländer, aus der chaotischen Übergangsphase. Deswegen können wir auch keine genaue diesbezügliche Zahl angeben. Die mir zugänglichen Daten sind nicht übereinstimmend. Nach einer anderen Einschätzung kamen 1,5 Million oder sogar noch mehr Festländer um 1949 nach Taiwan. Siehe z. B. Tun-jen Cheng, 1989, S. 475; Copper, 1996, S. 11; P. K. C. Liu, 1986, S.73; Wakabayashi, 1994, S. 78f..

[480] Siehe z. B. Fairbank, 1994, S. 335.

[481] Vgl. dazu 3.5.3.

noch wesentlicher, dass ihm einerseits durch mehrere *Reformen* eine interne Konsolidierung gelang und es andererseits zu seinem Glück wegen der durch den Koreakrieg von 1950 bis 1953 ausgelösten Veränderung der internationalen Politik den *externen Schutz* der USA erhielt. Das Scheitern des KMT-Regimes in Festlandchina und seine Lage als *„emigriertes Regime"* veranlasste nicht nur den damaligen höchsten Führer des KMT-Regimes, Chiang Kai-shek, Kenntnis von der Notwendigkeit von Reformen zu nehmen, sondern verstärkte auch seine Entschlossenheit, um jeden Preis in seinem letzten und einzigen, aber unvertrauten Territorium, Taiwan, festen Boden unter den Füßen zu finden. Das KMT-Regime musste sich zwar immer noch auf den jederzeit möglichen Angriff der „Volksbefreigunsarmee" der KPCh einstellen. Aber die Reformen waren nun ein Desiderat und wurden *nicht mehr* wie früher wegen der Dringlichkeiten des Krieges *verschoben*, weil sie jetzt gerade ein lebenswichtiger Schlüssel für die Verteidigung waren.[482] Unter dem Umstand, dass die Truppen der Volksbefreiungsarmee vorläufig z.B. durch den Mangel an notwendigen Transportmitteln für die Überquerung der Taiwan-Straße behindert wurden, genoss die *Vermeidung der internen Differenzierung*, der *Massenbewegungen* und der *Infiltration von Kommunisten* für das KMT-Regime ohne Zweifel Priorität. Sein Misserfolg auf dem Festland war schon mit genügend bitteren Erfahrungenverbunden gewesen. Es wollte nun so gut wie möglich alle sozialen Bereiche unter seine Kontrolle bringen und jede Möglichkeit der Mobilisierung der Bevölkerung gegen seine Herrschaft verhindern, um den Kommunisten keine Chance zu geben. Als von auswärts gekommenes Regime wollte es ohnehin auch schnell Wurzeln schlagen und Taiwan zum Stützpunkt ausrüsten. Die Situation, dass es nun einem *„Kolonialregime ohne Mutterland"* ähnlich war, regte es sogar dazu an, sich in Richtung auf einen stärkeren Autoritarismus zu entwickeln.

Sein Projekt des Restitution des Regimes konzentrierte sich auf die Reorganisation der *Partei* und erstreckte sich dadurch auf relevante politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Reformen, vor allem die *Bodenreform* einschließlich der Reform der *Bauernvereine* und die Durchführung der *lokalen Selbstverwaltung*. Die Reform der Partei zielte darauf ab, mit den Worten der KMT selbst, eine *„revolutionäre demokratische Partei"*, nämlich eine Partei, die sich mit dem Mittel der Revolution um die Bildung der Demokratie bemühte, zu bilden. Diese Charakterisierung knüpfte sowohl an die Idee der Vormundschaftsdemokratie des „Sunyatsenismus" als auch an die politischen Aufgaben der „Wiedereroberung des Festlandes" und der „Vollendung des Staatsaufbaus" an und bot deshalb eine Begründung für die gegenwärtige autoritäre Herrschaft des KMT-Regimes. Tatsächlich gewünscht wurde eine *quasi-leninistische* Partei, die mit ihrer Organisation in alle Ecken und Enden der Gesellschaft eindringen und sowohl den Staat als auch die „Gesellschaft" kontrollieren konnte, aber keine

[482] Diese Reformen trugen zwar zweifellos in vieler Hinsicht zur Erhöhung der Legitimität der Herrschaft des von auswärts gekommenen KMT-Regimes in Taiwan bei, wie Jenn-hwan Wang, 1989, S. 80ff., behauptet. Sie zielten aber eher direkt auf das Überleben statt auf die Legitimation der KMT-Regierung ab und kamen vor der Entscheidung der USA zustande, Taiwan zu schützen. Vgl. auch Ming-hui Tsai/Mau-Kuei Chang, 1994, S. 130f..

Diktatur des Proletariats befürwortete.

Der erste Zug der Reform des KMT-Regimes war eine Vereinheitlichung der verdoppelten, chaotischen und einander bekämpfenden Systeme des *Geheimdienstes*. Im Juli 1949 wurde eine dafür zuständige und tatsächlich von Chiangs ältestem Sohn, Chiang Ching-kuo, geleitete, besondere Kommission eingerichtet. Dadurch übernahm dieser die Kontrolle des zentralen Nervensystems des autoritären Herrschaftsapparates. Das bahnte ihm den Weg dazu, zum impliziten Nachfolger des höchsten Führers zu werden. Parallel dazu wurde spätestens seit März 1950 ein ebenfalls von Chiang Ching-kuo dominiertes *Kommissarssystem* in der Armee gebildet. Obwohl dieses System 1957 unter dem Druck der USA etwas abgeschwächt wurde, wurde die Armee immer noch in die Fesseln der Partei geschlagen. Nicht zuletzt wurde im Februar 1951 eine *organisatorische Parallele* zwischen der Partei und dem Staat bestimmt. Nicht nur wurden entsprechende Zweige der Parteiorganisation in administrativen Einheiten auf allen Ebenen der Regierung eingerichtet, sondern die Regierung wurde auch von der Partei geleitet und nicht umgekehrt. Nach dieser Reform erreichte das Verhältnis von Parteimitgliedern zu Nichtmitgliedern in der Zentralregierung 5 zu 1. Außerdem gab es auch *keine strenge Trennung* zwischen der *Partei-* und der *Staatskasse*. Durch inoffizielle Kanäle oder offiziell im Namen des Gemeinwohls bekam die KMT viele Subsidien vom Staat. Die Unternehmen der Partei schienen mit den öffentlichen identisch zu sein und konnten oft mit den öffentlichen Unternehmen zusammen durch die Oligopole erzeugte Interessen genießen. Die Stelle des Verwaltungsrates in einem öffentlichen Unternehmen wurde als private Ressource der Partei disponiert. Das alles führte zu einem üblicherweise als „*Parteistaat*" bezeichneten Herrschaftssystem.[483]

In Bezug auf die Partei selbst wurde zuerst im Januar 1951 eine *Wiederregistrierung* durchgeführt. Daneben wurde versucht, *neue Mitglieder*, vor allem einheimische Taiwaner, einzubeziehen. Die Parteimitglieder wurden dann *in Gruppen organisiert*, die in eine hierarchische Struktur eingebettet waren. Ein den Autoritarismus der KMT reflektierendes Merkmal lag darin, dass sie organisatorisch nach einer Entsprechung mit verschiedenen sozialen Sektoren eingeteilt wurde. Zugleich gab es aber natürlich auch normale, regionale Organisationszweige. Ihr regionales Basisorgan wurde „Dienststation des Volkes" genannt und in allen Gemeinden und Stadtbezirken eingerichtet. Ein *Austausch* von Dienstleistungen und Unterstützungen stand offensichtlich dahinter als Direktive.[484] Durch ubiquitäre Parteizellen be-

[483] Vgl. Ming-Tong Chen, 1995, S. 106f., 118ff.; Yun-han Chu, 1992, S. 18ff.; Yun-han Chu/Jih-wen Lin, 2001, S. 115; Ming Shi, 1980a, S. 809ff.. Hung-Mao Tien, 1993, Kap. 4 & 5; Wakabayashi, 1994, S. 95ff.; Winckler, 1984; ders., 1988; Ying-lung You, 1991, S. 74ff.. Außerdem benutzte das KMT-Regime im Prinzip weiter das autoritäre administrative Design der japanischen Kolonialherrschaft, als es Taiwan übernahm. Vgl. dazu Zi Zheng, 1996.

[484] Ähnlich wurde der direkt Chiang Ching-kuo untergeordnete „Chinesische Jugendverband für Antikommunismus und Rettung des Vaterlandes" 1952 gegründet. Zuerst war er für das militärische Training der Schüler und Studenten zuständig. Aber seit 1960 beschäftigte er sich mit dem Angebot umfangreicher Programme für die *Freizeitgestaltung* der Jugend, vor allem der womöglich leichter zur Opposition gegen die autoritäre Herrschaft zu mobilisierenden Studenten. Außerdem lag eine Leistung dieses Jugendverbandes darin, die Machtgrundlage des jüngeren Chiang als eines Vertreters der jüngeren Generation zu erweitern.

mühte sich das KMT-Regime um die Penetration in alle sozialen Bereiche und Organisationen, um eine *staatlich-korporatistische Kontrollstruktur* zu bilden.[485] Angesichts der bitteren und einschneidenden Lehre, die es auf dem Festland hatte machen müssen, definierte es nun das „Volk“, vor allem die *Jugend*, die *Intellektuellen*, *Bauern* und *Arbeiter*, als seine soziale Basis. Tatsächlich angestrebt wurde aber eher eine *Deaktivierung* des Volkes in der politischen Arena denn eine auf einer bestimmten Ideologie beruhende aktive Mobilisierung des Volkes für die politische Unterstützung der KMT. Unter der gesetzlichen Regulierung der *exklusiven Repräsentanz* der sozialen Gruppen mit gleichen Eigenschaften, wie Gewerkschaft, Bauernverein, Handelsverein, Schriftstellerverband usw., entwickelten sich zwar korporatistische Verbandsstrukturen, so dass jeweils unterschiedliche Stände, Klassen, Branchen etc. für sich organisiert wurden und je eine eigene repräsentative funktionale Gruppe bildeten. Aber dies war eine durch den Parteistaat dominierte, *exklusive* und *vorbeugende* Art des Korporatismus. Unter der Herrschaft des KMT-Regimes wurden jene Verbände primär nicht als Agenten der Artikulation der Interessen ihrer Angehörigen, sondern als Organisationen zur *Überwachung* der unterschiedlichen sozialen Sektoren organisiert. Einerseits konnte die Existenz jener Verbände die Entstehung von eigenständigen Interessengruppen behindern, die aufgrund einer horizontalen Verbindung innerhalb bestimmter Klassen oder Branchen entweder spontan entstehen mochten oder durch „Aufhetzung“ organisiert worden wären, um gegen das bestehende Regime mit kollektiven Handlungen zu protestieren, oder die zur Mobilisierungsbasis von Rivalen der KMT bzw. von Opposition gegen den Parteistaat hätten werden können. Andererseits konnten jene Verbände als Sensoren zur Feststellung der Verhältnisse bestimmter Klassen oder Branchen dienen. Die Leitung jener Verbände wurde deshalb nach wie vor streng vom Parteistaat kontrolliert. Unter diesem Umstand hatten besagte Verbände zwar auch die Funktion, die Meinungen ihrer Angehörigen zu reflektieren. Aber öfter suchten die Leiter der Verbände, die durchwegs auch Parteifunktionäre waren, mit ihrer Stelle ein *persönliches* Interesse zu realisieren, und zwar ein *Patronat* des Parteistaates.

Im Hinblick auf die Beziehungen von Parteibeamten und -funktionären zum autoritären „höchsten Führer“ erfüllte tatsächlich ein partikularistischer und diffuser *Klientelismus* den Parteistaat des KMT-Regimes. Die Flexibilität und der Personalismus des Klientelismus waren zwar nachteilig für die Bildung der legalistischen, bürokratischen Herrschaft. Er konnte aber *gut* mit dem exklusiven, staatlichen Korporatismus *auskommen*, entsprechend den Ausführungen Kaufmans: „[T]he relationship between corporatism and clientelism can be seen as highly functional. On the one hand, corporatist arrangements discourage autonomous group

Indem Chiang allmählich die wirkliche Kontrolle des Regimes übernahm und die so genannte „Einheimisierungs“-Politik vorantrieb, diente dieser Verband als wichtiger Rekrutierungskanal der einheimischen Taiwaner für die KMT. Vgl. dazu Wakabayashi, 1994, S. 120ff.; Nai-teh Wu, 1987, Kap. 3.

[485] Zu der Unterscheidung zwischen gesellschaftlichem und staatlichem Korporatismus sowie dem exklusiven staatlichen Korporatismus als Subtyp vgl. Schmitter, 1974; Stepan, 1978, Kap. 3. Zum Falle des staatlichen Korporatismus in Taiwan vgl. z. B. Yun-han Chu, 1992, S. 17ff.; Chia-Lung Lin, 1989, S. 135ff.; Wakabayashi, 1994, S. 119ff.; Jieh-min Wu, 1990, S. 28f..

competition and perpetuate more particularistic forms of individual problem-solving activity. Clientelistic forms of problem-solving behavior, in turn, vastly increase the flexibility of what would otherwise be quite rigid corporatist legal structures."[486] Wie in 3.2.4. gezeigt, entstand auch ein Patron/Klient-Verhältnis zwischen dem KMT-Regime und den Lokalfaktionen. Das leitet zum Thema der Bodenreform und der Realisierung lokaler Selbstverwaltung über.

Retrospektiv trug die Bodenreform zwar zur Legitimation des KMT-Regimes bei und schuf eine gute Grundlage für das spätere wirtschaftliche Wachstum. Aber sie zielte jedenfalls aus Anlass des Überlebens des Regimes darauf ab, die *politische Unterstützung* der Bauern als Mehrheit der einheimischen Bevölkerung zu gewinnen, und war eine *Vorkehrung* gegen die Infiltration der Kommunisten und eine mögliche ländliche Revolution.[487] Vor dem Hintergrund, dass die korrupte und diskriminierende Herrschaft des KMT-Regimes als des neuen Herrschaftssystems die einheimischen Taiwaner gewöhnlich enttäuschte, diese Enttäuschung sogar einmal zum „Zwischenfall vom 28. Februar" 1947 geführt hatte und dann ungeheuer viele, anscheinend „parasitäre" Festländer bald nach Taiwan evakuiert worden waren, betrieb das KMT-Regime im April 1949 die *Pachtzinsbegrenzung*. Aber infolge dieser gesetzlichen Regulierung des Pachtzinses sowie der schon durch das Chaos während des Regimewechsels erzeugten Verletzung früherer Institutionen sank die Agrarproduktivität. Für das damalige KMT-Regime waren eine Sicherung und sogar eine Zunahme der Staatseinkünfte eine aktuelle, dringliche Angelegenheit. Z. B. musste es zumindest seine 600.000 Soldaten ernähren können. Deshalb versuchte es einmal, die Steuern zu erhöhen, um kurzfristige finanzielle Nöte zu überwinden. Für das von auswärts gekommene KMT-Regime, das noch keine Wurzeln in Taiwan hatte schlagen können, war dies natürlich keine gute Option. Die seit dem Ausbruch des Koreakrieges in Juni 1950 erneut gezahlten *amerikanischen Subsidien* retteten es rechtzeitig aus der Not. Erst danach, und zwar unter dem Druck der USA, setzte es den „Verkauf staatlichen Agrarlandes an Pächter bzw. landlose Bauern" im Juni 1951 und eine *Neuverteilung des Bodenbesitzes* nach dem Gesetz „Land den Bauern" im Januar 1953 durch, um ehemaligen Pächtern den Erwerb eigenen Landbesitzes zu ermöglichen. Diese Bodenreform erfüllte für das KMT-Regime viele Aufgaben zugleich: Sie begünstigte nicht nur die politische Unterstützung durch zahlreiche kleine Bauern bzw. Pächter und die Sicherung bzw. Erhöhung der Staatseinkünfte, sondern führte auch zu einer Beseitigung des Großgrundbesitzes und einer *Schwächung der einheimischen Elite* im Allgemeinen. Das alles trug ohne Zweifel zur Konsolidierung der Herrschaft des KMT-Regimes bei. Und die war erst recht das Hauptziel der Bodenreform.[488]

---

[486] Kaufman, 1977, S. 113.

[487] Siehe auch Ming-Hui Tsai/Mau-Kuei Chang, 1994, S. 130f.. Bereits am 28. Januar 1948 hatte der damalige Vorsitzende des Exekutivyuan verkündigt, es solle eine Bodenreform durchgeführt werden; damit sollte die amerikanische Hilfe gewonnen werden. Aber sie war dann in Festlandchina nicht ernsthaft betrieben worden. Selbst in Taiwan war sie erst seit 1949 sukzessiv in Kraft getreten. Vgl. Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 25. Zu Ideen und Praxen der Bodenpolitik der KMT vgl. auch Jing-sen Chang, 1992.

[488] Vgl. z. B. Barrett, 1988, S. 135f.; Kindermann, 1977, Kap. 4; Jeng-Liang Julian Kuo, 1995, S. 53ff.; Ruey-Hua Liu, 1991; Ryu, 1995, S. 71ff.; Simon, 1988. In der Tat erhöhte die Neuverteilung des Bodenbesitzes

Dies wird deutlich, wenn die Ausschaltung der oppositionellen Elite, die „Säuberung" der Faktionen, die Reform der Bauernvereine und die Einführung der lokalen Selbstverwaltung in Betracht kommen. Von der Unterdrückung des „Zwischenfalls vom 28. Februar" 1947 bis zur politischen Verfolgung durch den *„Weißen Terror"* der 1950er Jahre wurden zahlreiche *taiwanesische oppositionelle* oder gar „neutral" eingestellte Angehörige der Elite entweder ums Leben oder ins Gefängnis gebracht. Mit anderen Worten – das KMT-Regime rekurrierte in der frühen Phase der Restitution des Regimes ohne zu zögern auf die *nackte Ausübung von physischer Gewalt* als Drohmittel, um Gehorsam zu erzwingen. Um jede potenzielle Herausforderung zu beseitigen, führte es neben der erwähnten Reform in der Dimension der Organisation zugleich eine *personelle „Säuberung"* durch. Und diese wurde nicht auf Oppositionelle und einheimische Taiwaner beschränkt. Auch die Leiter der mächtigen *zentralen Faktionen* der KMT wurden entweder sanktioniert oder äußerst abweisend behandelt. Die ehemals für die Finanzen zuständigen Leiter hatten z. B. bei der Evakuierung nicht mit nach Taiwan kommen dürfen. Die früheren Leiter der Parteiorganisation hatten zwar nach Taiwan kommen können, wurden aber später gezwungen, in die USA zu emigrieren, als das KMT-Regime Fuß gefasst und eine Disziplinierung der Faktionen eingeleitet hatte. Alle Leiter der *taiwanesischen inselweiten Faktionen* wurden sogar nacheinander unter einem Vorwand unterdrückt, weil diese Art von Faktionen eine höhere Fähigkeit zur Massenmobilisierung hatte.[489] Folglich zielten sowohl die Reformen als auch die personelle „Säuberung" auf die Bildung einer auf den *höchsten Führer zentrierten* autoritären Herrschaft. Für die KMT als „revolutionäre" Partei ging es bei der „Konsolidierung des Führungszentrums" um die Stabilität und sogar die Existenz des Regimes. Seitdem verschwanden zwar nicht ihre Faktionen, denn es war fast unvermeidlich, dass unter der stark persönlich orientierten autoritären Herrschaft Faktionen entstanden. Für den höchsten Führer war es auch eine effektive, auf „Teilen und Herrschen" beruhende Technik der Kontrolle, die miteinander um seine Gunst konkurrierenden Faktionen existieren zu lassen. Aber alle Faktionen durften nun keine horizontalen Koalitionen und vor allem keine vertikalen Koalitionen mehr mit den taiwanesischen Lokalfaktionen bilden. Sonst stießen sie sofort auf strenge Sanktionen.

Die Reform der Bauernvereine war ein Moment des exklusiven staatlichen Korporatismus und ein Mittel für die *Restrukturierung der Machtkonfiguration* auf dem flachen Lande. Die Praxen dieser Reform zeigten, dass diese doppelte Zielsetzung in sich etwas widersprüchlich war. Wie erwähnt, hatte das KMT-Regime eher Furcht vor der Mobilisierung von Menschenmengen. Die Durchführung der erwähnten Bodenreform wurde deshalb ganz *„depoliti-*

---

selbst wahrscheinlich nicht die produktive Effizienz. Erst die restabilisierte Institution des Eigentums, die Einrichtung des Darlehenssektors im Bauernverein und die Verbesserung der Infrastruktur etc. trugen zur Zunahme der Produktivität bei. Siehe Ruey-Hua Liu, a. a. O..

[489] Zu der Unterdrückung der taiwanesischen Elite und dem „Weißen Terror" vgl. z. B. Shu-Yang Lin, 1993; Meyer, 1996. Zur „Säuberung" der Faktionen vgl. Ming-Tong Cheng, 1995, S. 118ff.. Noch zu erwähnen ist, dass die meisten glücklicherweise der Ausrottung durch das KMT-Regime entronnenen Angehörigen der ehemaligen politischen Elite sich dafür entschieden, von der politischen Bühne abzutreten. Siehe Nai-teh Wu, 1987, S. 218ff.; Nai-teh Wu/Ming-Tong Chen, 1996, S. 373ff..

*siert*". Das KMT-Regime kontrollierte nicht nur das Programm und die Schritte dieser Reform, sondern überwachte sie auch als Schlichter und wurde vor allem als Vermittler tätig, um *direkte Kontakte* zwischen den Grundbesitzern und den Pächtern sowie spontane *gemeinsame Handlungen* von beiden zu verhindern. Dementsprechend wurden dem Bauernverein soziale und wirtschaftliche Funktionen, aber keine politische Funktion zugewiesen, obwohl seine Reform die politische Aufgabe einer Abschwächung des Einflusses der Grundbesitzer und einer Verstärkung der Unabhängigkeit der Bauern erfüllen sollte. Infolgedessen wurde der Zweck der politischen *Deaktivierung* der Bauern verwirklicht. Aber die Einflüsse der Grundbesitzer im Besonderen und der Angehörigen der ehemaligen Oberschicht im Allgemeinen auf dem flachen Lande konnten doch *nicht* mit ihren Wurzeln beseitigt werden.[490]

Schon bezüglich der Bodenreform musste das KMT-Regime den Grundbesitzern *Konzessionen* machen. Nicht nur durften sie einen relativ großen Grundbesitz (z. B. im Vergleich mit der Erfahrung in Japan) noch behalten, sondern diese Reform wurde auch über längere Zeit durchgeführt, so dass sie einige Gegenmaßnahmen wie z. B. eine nominelle Überlassung ihres Grundbesitzes an Verwandte im Voraus ergreifen konnten. Nach der Verordnung über die reformierten Bauernvereine wurden darin *Bauern* als offizielle Mitglieder und „*Nichtbauern*" als außerordentliche Mitglieder zwar deutlich voneinander unterschieden. Die Letzteren genossen nun weder Wahlrecht noch Wählbarkeit für den Verwaltungsrat und durften nur einen Anteil von 1 zu 3 an den Mitgliedern des Aufsichtsrates haben, so dass die Bauern dem Aussehen nach die seit der späten japanischen Kolonialzeit in die Hände der Grundbesitzer gefallene Führung der Bauernvereine zurückeroberten. Aber angesichts dessen, dass das KMT-Regime einerseits den Bauern nur *wenig finanzielle Unterstützung* anbot und andererseits die Entwicklung des *politischen Bewusstseins* der Bauern *hemmte*, konnten Angehörige der ehemaligen Oberschicht immer noch durch ihr *Finanzkapital* einen großen Einfluss auf die Führung der Bauernvereine ausüben. Es gab vor allem eine für die bestehende Führung günstige Verordnung, nach der nicht nur die Wahl für den Verwaltungsrat eine *indirekte* sein sollte, sondern nach der dem Verwaltungsrat und dem durch ihn bestellten Generaldirektor auch die *Identifikation der Mitgliedschaft* oblag. Daneben stand das Darlehen seitens des Kreditsektors im Bauernverein außerhalb der Regulierung durch die Finanzgesetze. Es gab auch diesbezüglich keine relevante interne Institution. Folglich konnte die Führungsposition im Bauernverein leicht zur persönlichen Vorteilsnahme benutzt werden.[491]

Diesbezüglich ist eine oft zitierte Annahme, dass ehemalige Grundbesitzer sich nach der Bodenreform in die Städte verzogen oder dem wirtschaftlichen Sektor zugewandt und keine wichtige Rolle mehr in der Lokalpolitik gespielt hätten,[492] irreführend. Nach der Bodenreform war es zwar selten, dass ein noch auf dem flachen Lande wohnender und sich persönlich

[490] Vgl. dazu Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 46ff.; ders., 1995, S. 53ff..
[491] Vgl. dazu Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 47f.; ders., 1995, S. 61ff.; Ming-Hui Tsai/Mau-Kuei Chang, 1994, S. 129; Jenn-hwan Wang, 1996, S. 230ff..
[492] Siehe z. B. Gallin, 1963; ders., 1966, S. 112ff.; Winckler, 1981, S. 25.

mit der Agrarwirtschaft beschäftigender Grundbesitzer, vor allem in wirtschaftlich rückständigen Gebieten, in der Lokalpolitik ins Gewicht fiel. Aber das bedeutete *nicht*, dass ehemalige Grundbesitzer bzw. ihre Nachkommen seitdem völlig von der Bühne der Lokalpolitik verschwunden wären. Einerseits war der Anteil der *abwesenden Grundbesitzer* an verschiedenen relevanten Bezugsgrößen bereits in der japanischen Kolonialzeit beträchtlich, z. B. hatten sie im Jahre 1932 einen solchen von durchschnittlich 25 % an der Anzahl aller Grundbesitzer und einen Anteil von 55,86 % an der Anzahl der Grundbesitzer, die mehr als 30 Jia[*] (甲), also 29,1 Hektar, besaßen. Andererseits betrieben die Großgrundbesitzer gewöhnlich auch schon den *Handel* und die *Darlehensvergabe*. Nach der Bodenreform verschlechterten sich die Lebensverhältnisse der sich nur mit dem Ackerbau beschäftigenden Kleingrundbesitzer im Allgemeinen. Sie waren eigentlich nicht in der Lage, in die Stadt umzuziehen und sich dort dem Handel zuzuwenden. Aber die Bodenreform übte keinen großen negativen Einfluss auf die bereits den Handel als Nebenberuf betreibenden Großgrundbesitzer aus.[493] Obwohl die Exgroßgrundbesitzer sich nicht mehr in der Gestalt von Grundbesitzern an der Lokalpolitik beteiligten und keine auf dem Pachtvertrag beruhenden Patron/Klient-Verhältnisse mehr nutzen konnten, vermochten sie durch andere Mittel einen großen Einfluss auf die Lokalpolitik auszuüben. Dies ist an der Geschichte der *Lokalfaktionen* seit der Einrichtung der lokalen Selbstverwaltung zu erkennen.

Vor dem oben erwähnten historischen Hintergrund wurde die Reform der *lokalen Selbstverwaltung* 1951 durchgesetzt, um einerseits auf den seit der Wiedereroberung Taiwans immer wieder erhobenen Anspruch der Taiwaner auf Selbstverwaltung teilweise zu reagieren und andererseits zu beweisen, dass Taiwan im Unterschied zum kommunistischen Rotchina das „freie China" sei. Seitdem wurde der Verwaltungschef auf der Ebene der Stadt und des Kreises neben den Volksvertretern auch direkt vom Volk gewählt. Im Jahre 1951, nach der Durchsetzung mehrfacher Reformen, hatte das KMT-Regime jedoch den *Ehrgeiz*, aus eigener Kraft die lokalen Gemeinschaften zu penetrieren und einen Sieg bei den Wahlen zu erringen. Einige Fälle zeigten auch, dass es aufgrund der regionalen, ethnischen oder ständischen Zwietracht und mit der durch die Bodenreform gewonnenen Unterstützung durch die Bauern bei den lokalen Wahlen doch erfolgreich sein konnte, *wenn* die von ihm nominierten Kandidaten auch Holo, also den auf Taiwan verbreiteten Dialekt aus dem Süden der festländischen Provinz Fujian, sprachen und bereits aufgrund von Dienstleistungen persönliche Beziehungen zu den Einheimischen gebildet hatten. Das war aber eher die Ausnahme und nicht Normalität. Vor allem reichte dies üblicherweise nicht für einen Erfolg auch bei den darauf folgenden Wahlen aus. Angesichts dessen fing das KMT-Regime einerseits an, die nach ihren Verlusten bei der Bodenreform oppositionellen und eine Aussicht auf einen Sieg bei lokalen Wahlen besitzenden Exgrundbesitzer zu *kooptieren*. Umgekehrt entschieden sich die meisten Exgrundbesitzer allmählich auch dafür, in die KMT einzutreten und mit dem KMT-Regime zu

---

[493] Vgl. Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 46ff.; Hong-zen, Wang, 1999, S. 17ff..

kooperieren, um ihre politischen und wirtschaftlichen Interessen zu schützen und einen Entwicklungsraum zu finden.[494] Die weitere Entwicklung ließ dann deutlich werden, dass die Ergebnisse der lokalen Wahlen von den Lokalfaktionen, deren Kernfiguren meist Exgrundbesitzer waren, dominiert wurden.

Wie in 3.2.4. erwähnt, erhielt das KMT-Regime hauptsächlich durch einen Austausch von materiellen Interessen und politischer Unterstützung ein Patron/Klient-Verhältnis mit den Lokalfaktionen aufrecht. Es brauchte deshalb reichliche wirtschaftliche Ressourcen als Unterstützung. Diesbezüglich boten die großen, aus den Händen der Japaner *übernommenen Besitztümer*, die neben den ursprünglich japanischen staatlichen und privaten Reichtümern noch zahlreiche unter der militärischen Kontrollwirtschaft der späten Kolonialzeit enteignete Unternehmen der einheimischen Taiwaner einbezogen, eine nützliche Grundlage für die Entfaltung seiner autoritären Herrschaft. Auf dieser Grundlage entstanden z. B. viele große *staatliche und parteieigene Unternehmen*, die fast alle bisherigen wichtigen Industrien (etwa Öl-, Elektrizitäts-, Zement-, Maschinenbau-, Papier-, Aluminium- und Schiffsbauindustrie) in Taiwan einbezogen. Das Gewicht dieser Unternehmen lag nicht nur darin, dass sie einen beträchtlichen Anteil am Gesamtwert der industriellen Produktion, z. B. jeweils ungefähr 80 %, 57.3 % und 37.9 % in den Jahren 1949, 1952 und 1965, besaßen, sondern auch darin, dass sie meist Firmen der *Grundstoffindustrie* waren und die Produktion der wichtigen Rohmaterialien kontrollierten, so dass ihr Einfluss nicht proportional mit dem Sinken ihres Anteils am Gesamtwert der industriellen Produktion abnahm.[495] Unter der politischen Regulierung durch das KMT-Regime genossen sie vor allem einen Monopol- bzw. Oligopolstatus. Daraus konnten sie überdimensionale Einkünfte für das KMT-Regime saugen.[496] Anders als zur Zeit der

---

[494] Vgl. Ming-Hui Tsai/Mau-Kuei Chang, 1994; Jenn-hwan Wang, 1996, Kap. 6.

[495] Vgl. Ryu, 1995, S. 24ff., 112f.. Hier diente die KMT versteckt im Namen des Gemeinwohls ihrem eigenen Interesse. Nach dem „Sunyatsenismus" sollte die Regierung zwar das staatliche Kapital entwickeln, um das Monopol des Großkapitals zu vermeiden. Aber Sun hatte nie davon gesprochen, Unternehmen der Partei einzurichten. Als Schritte zur Demokratisierung in Aussicht standen, wurden umfangreiche Vermögen von den früher eher gemischten parteistaatlichen Unternehmen auf die KMT transferiert. Das beträchtliche Eigentum der Unternehmen der Partei konstituierte dann eine unter vielen Möglichkeiten, ihre Überlegenheit im Wettbewerb mit der Opposition zu sichern. Zur Entstehung, Entwicklung und Veränderung der staatlichen und der Unternehmen der Partei vgl. ferner Shi-Meng Chen et al., 1991; Crane, 1989; Bih-Hearn Lee, 1996; Ryu, a. a. O., S. 104ff., 279ff.; Syu, 1995; Ruo-Yu Wu, 1992.

[496] Die Politik des „Austauschs von Getreide gegen (chemischen) Dünger" war eine andere bekannte Maßnahme der KMT für das Aufsaugen von Ressourcen und für die Unterstützung der industriellen Entwicklung durch die Landwirtschaft. Vgl. dazu Chih-Ming Ka/Mark Selden, 1988; Ryu, 1995, S. 60f.; Chyuan-Jenq Shiau, 1984. Solche modernen Maßnahmen ähnelten einem Merkmal der politischen Herrschaft im traditionellen China, die Regierten ohne eine direkte Konfrontation mit ihnen unter Kontrolle zu bringen. Die KMT-Regierung ließ die Bauern also nicht direkt zwangsweise Getreide abliefern, sondern schuf aufgrund des Monopols der Produktion bzw. des Imports von Dünger eine bestimmte Bedingung, so dass die Bauern aufgrund ihrer Interessen nicht umhinkonnten, ihre Getreide abzuliefern, weil er keine bessere Alternative für sie gab. Außerdem waren die einheimischen Einwohner bereits früher durch die enorme Inflation und dann durch die Geldreform in extremer Weise zugunsten des KMT-Regimes „zwangsläufig" belastet worden. Zwischen 1945 und 1949 war der Preis der Waren z. B. um das 4.000- bis 21.400-fache gestiegen. Der Wechselkurs zwischen altem und neuem „Taiwan-Dollar" während der Geldreform im Jahre 1949 hatte auch ein Verhältnis von 40,000:1 erreicht. Zu weiteren Details vgl. Ryu, a. a. O., S. 43ff.; Wakabayashi, 1994, S. 110.

ehemaligen Nationalregierung in Nanjing, die auf die Unterstützung der Kapitalisten Shanghais angewiesen gewesen war, mussten die Kapitalisten nun oft *umgekehrt* nach der Pfeife der KMT tanzen, um normale Betriebe und Profite zu sichern, ganz zu schweigen von einer bestimmten „economic rent" unter der regulativen Wirtschaftspolitik.[497] Aber private Großunternehmen konnten meist durch persönliche Kanäle eine reziproke Kooperation mit dem KMT-Regime bilden, so dass eine *Dualstruktur* entstand: Großunternehmen nahmen fast nur am Inlandsmarkt teil und genossen einen Oligopolstatus. Dagegen orientierten sich Klein- und Mittelunternehmen primär am Export und wurden zu den Schöpfern der großen Devisenreserven Taiwans. Trotz der Kompetenz und des Beitrags im wirtschaftlichen Bereich konnten die Letzteren ihren Verhandlungsstatus nicht durch kollektive Handlungen erhöhen.[498]

Ein wichtiger Grund für die gegenüber den einheimischen Kapitalisten wenig rücksichtsvolle Politik des KMT-Regimes in Taiwan war, dass der Staatsapparat nun das *Bankensystem* als „beherrschende Spitze" der wirtschaftlichen Tätigkeiten unter seine Kontrolle bringen konnte. Neben den bereits in der japanischen Kolonialzeit errichteten regionalen Sparvereinen und Kreditgenossenschaften, von denen viele zwischen 1976 und 1978 als Banken für Klein- und Mittelunternehmen reorganisiert wurden, und den Kreditsektoren der Bauern- bzw. Fischervereine gab es vor 1959 keine privaten Banken. Zuerst existierten nur 6 der Provinz Taiwan gehörende Banken, die 1946 auf der Grundlage von übernommenen japanischen Banken gegründet worden waren und institutionell die Kreditgenossenschaften und die Kreditsektoren der Bauern- bzw. Fischervereine verwalteten. Seit 1960 nahmen dann vier ehedem in Festlandchina gegründete staatliche Banken innerhalb von zwei Jahren ihre Tätigkeit wieder auf. Obwohl es für die zwei Arten von Banken jeweils einheimisches und festländisches privates Aktienkapital gab, konnte das KMT-Regime ihren Betrieb dominieren. Aus politischen Überlegungen wurde erst gegen 1960 die Einrichtung von neuen Kreditinstituten zugelassen. Aber abgesehen von einigen Investment- und Versicherungsgesellschaften entstanden auch nur eine japanische Bank und eine überseeische chinesische Bank, also immer noch keine einheimische Privatbank. Außerdem spielte der Wertpapiermarkt vor den 1970er Jahren keine erwähnenswerte Rolle. Unter diesen Umständen bedeuteten sowohl der Besitz bzw. die Geschäftsführung eines privaten Kreditinstituts als auch eine Position im Verwaltungsrat

---

[497] Vgl. dazu Jian-Zhong Chen, 1995; Tun-jen Cheng, 1989, S. 476; Hsin-huang Michael Hsiao, 1993; Zong-rong Lee, 1994; Jenn-hwan Wang, 1996, Kap. 3.

[498] Es besteht zwar eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den Forschern hinsichtlich des Umstandes, dass die Klein- und Mittelunternehmen das Rückgrat des wirtschaftlichen Sektors in Taiwan gebildet haben und noch bilden. Aber die Bedeutung dieses Phänomens bedarf einer weiteren Erklärung. Hinsichtlich der Anzahl ist es in den meisten Ländern ein allgemeiner Fall, dass die Klein- und Mittelunternehmen den größten Anteil haben. Die Besonderheit Taiwans lag und liegt eher darin, dass es eine Dualstruktur gab, die Klein- und Mittelunternehmen in dieser der Motor des Wirtschaftswachstums waren und selbst die in Taiwan als groß bezeichneten privaten Unternehmen sich im Hinblick auf ihre Größe und ihren Typ nicht mit denjenigen in entwickelten Ländern messen konnten. Die Entstehung dieser Besonderheit darf daneben nicht nur auf die Kultur und auf den Markt zurückgeführen werden. Dafür sind der Faktor der institutionellen Vorschriften und somit auch derjenige der politischen Autorität nicht zu übersehen, wie Hamilton/Biggart, 1988, und Hamilton/Kao, 1990, darlegen.

einer öffentlichen Bank ein Privileg und wurde entsprechend auch vom KMT-Regime als Ressource für die Bildung von *klientelistischen* Beziehungen genutzt. Dementsprechend wurde die Paradoxie von Überfluss und Knappheit des Geldes *nicht völlig selbstreferentiell* entparadoxiert,[499] sondern oft durch politische Macht und vor allem durch das soziale Kapital *persönlicher Netzwerke* beeinflusst. Der Charakter der Bank als eines amtlichen Betriebes trug weiter dazu bei, dass ihre Angestellten sich mehr um die Sicherheit als um die Effizienz eines Darlehens kümmerten und es bevorzugten, Geld an Großunternehmen auszuleihen. Das einfache Volk und der gewöhnliche Besitzer eines kleinen bzw. mittleren Unternehmens konnten dagegen nicht leicht durch offizielle Kanäle einen Kredit aufnehmen, obwohl es eine erfolgreiche Sparbewegung in Taiwan gab und jenen Kreditinstituten seit den späten 1970er Jahren überflüssiges Kapital zur Verfügung stand. Infolgedessen entstand ein *duales Finanzsystem*. Es gab nicht nur schwunghafte persönliche Darlehen unten Verwandten bzw. Freunden, sondern auch einen Untergrundkreditmarkt.[500] Insofern konnte das Bankensystem zwar die Zwischenschaltung von Zahlungsfähigkeit und Zahlungsunfähigkeit, die Luhmann zufolge die wichtige Funktion der Bank im Doppelkreislauf des Wirtschaftssystems ist, nicht effizient leisten, war aber günstig für die Konsolidierung der autoritären Herrschaft des KMT-Regimes.

Nicht zuletzt sollen die *ideologische Rechtfertigung* des KMT-Regimes für seine autoritäre Herrschaft und das mit dieser Rechtfertigung langfristig aufrechterhaltene *System des Notstandes* hier berücksichtigt werden. Um den *Konstitutionalismus* als politischen Anspruch auf Legitimität im Bürgerkrieg mit der KPCh wirksam werden zu lassen und dadurch die Unterstützung der Amerikaner gewinnen, hatte die Nationalregierung der KMT im Mai 1946 eine verfassunggebende Nationalversammlung einberufen. Am 1. Januar 1947 war auch die „Verfassung der Republik China“ offiziell bekanntgegeben worden und am 25. Dezember 1947 in Kraft getreten. Aber noch bevor der erste Präsident nach dem neuen Verfahren am 20. Mai 1948 hätte gewählt werden können, waren die eben von der Nationalversammlung erlassenen, so genannten „Vorläufigen Regelungen während der Periode der Mobilmachung zur Bekämpfung der Rebellion“ (動員戡亂時期臨時條款), welche die Notstandsbefugnisse des Präsidenten sehr erweitert hatten, am 10. Mai 1948 in Kraft getreten. Zugleich war der Beginn des Bürgerkrieges offiziell proklamiert worden, obwohl er schon längst ausgebrochen gewesen war. Am 10. Dezember 1948 wurde wegen des militärischen Debakels der KMT in der Mandschurei das *Kriegsrecht* ausgerufen. In dieser Zeit war Taiwan wegen der geographischen Entfernung noch nicht ins Notstandsgebiet einbezogen woden. Nachdem Chiang Kai-

[499] Zur Funktion der Zwischenschaltung der Bank im Doppelkreislauf des Wirtschaftssystems vgl. Luhmann, 1994a, S. 144f..

[500] Vgl. dazu Chia-Ming Chang, 1988; T. C. Chou, 1995, Kap. 1; Ying-Zhao Lai, 1997, Kap. 2-4; Zong-rong Lee, 1994, Kap. 2; Ryu, 1995, S. 105ff., 284ff.; Wade, 1990, S. 59, 159ff., 364ff.. Zur Beziehung der Lokalfaktion zum Finanzinstitut vgl. Jie-Xuan Chen, 1995a; Zong-rong Lee, a. a. O., Kap. 4; Bao-An Lin, 1994; Jenn-hwan Wang, 1996, S. 111ff.. Zu beachten ist noch, dass die Entstehung des dualen Finanzsystems nicht nur mit der so genannten finanziellen Repression, sondern auch vor allem mit der Regulierung des Zinssatzes zu tun hatte. Vgl. dazu Chyuan-yuen Wu, 1993.

shek am 21. Januar 1949 zurückgetreten war, befahl der ehemalige Vizepräsident angeblich einmal offen, das Kriegsrecht abzuschaffen, um Friedensverhandlungen mit der KPCh zu ermöglichen. Aber dieser Befehl bekam jedenfalls nicht die Gegenzeichnung des Vorsitzenden des Exekutivyuan und wurde eigentlich auch nicht ernsthaft ausgeführt. Vor dem Hintergrund, dass die Truppen der KPCh über den Yangzi übergesetzt und weiter nach Süden marschiert waren, proklamierte das Garnisonskommando der Provinz Taiwan das Kriegsrecht für die Zeit ab dem 20. Mai 1949 in Taiwan. Obwohl der Prozess dieser Proklamation eigentlich mit der gesetzlichen Vorschrift *nicht* im Einklang gestanden hatte, herrschte das Kriegsrecht seitdem bis zum 14. Juli 1987 in Taiwan.[501]

Als endgültiger „gesetzlicher" Anhalt für die *Perpetuierung* des dem Wesen nach *vorläufigen* Systems des Notstandes galten die erwähnten „*Vorläufigen Regelungen*". Weil man das Ansehen der gerade erlassenen Verfassung nicht hatte beschädigen wollen, hatte man 1948 den originären Verfassungstext unverändert gelassen und daneben die „Vorläufigen Regelungen" konstituiert. Obwohl sie dem Aussehen nach einer Verfassungsmodifikation in der Form eines *Nachtrags* ähnlich waren, *veränderten* sie die gegebene Verfassung, die eine stark parlamentarische Tendenz hatte, eigentlich *entscheidend*. Der *Staatspräsident* übernahm nun tatsächlich die Befugnisse des Vorsitzenden des Exekutivyuan und hatte Extrabefugnisse für die Notstandsverordnung, musste aber nicht wie der Letztere durch den Legislativyuan kontrolliert werden. Indem jene „Vorläufigen Regelungen" zur Obernorm der Verfassung geworden waren, hatte ihr Erlass eigentlich bereits zum *Bruch der Verfassungsordnung* geführt. Noch wesentlicher war, dass die zunächst eher als einstweilig gedachten Notstandsverordnungen und die teilweise Suspendierung der Verfassung nicht aufgrund des US-amerikanischen Schutzes für Taiwan aufgehoben worden waren, sondern zur *Normalität* wurden. Die *de facto*-Gültigkeit der „Vorläufigen Regelungen" hatte nicht automatisch am 25. Dezember 1950 geendet, wie es in ihrem vierten Absatz vorgeschrieben worden war, und wurde erst im Jahre 1954 durch einen Beschluss der Nationalversammlung nachträglich verlängert, dessen „Legalität" dann durch eine Auslegung durch den Rat der Obersten Richter „bestätigt" wurde. Auch die einzige institutionelle Beschränkung des Präsidenten, also diejenige seiner Wiederwahl, wurde 1960 mit einer Revision jener „Vorläufigen Regelungen" aufgehoben.[502]

Auch in Bezug auf die Grundrechte als Kern des Konstitutionalismus war die Verfassung von 1947 in großem Umfang außer Kraft gesetzt worden. Unter der Herrschaft des Kriegsrechtes wurden nicht nur viele *politische*, sondern auch *zivile Grundrechte* im Namen der „Mobilmachung zur Bekämpfung der Rebellion der Kommunisten" suspendiert oder begrenzt. Z. B. gab es einerseits das Parteien- und das Presseverbot und andererseits keine echte Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit. Die Polizei konnte nicht nur die Niederschrift von Aussagen eines Verdächtigen in der Abwesenheit seines Rechtsanwaltes tätigen und ihn langfristig festhalten, sondern ihn auch in manchen Fällen ohne juristisches

[501] Vgl. dazu Academia Historica, 2000b, S. 4ff.; Ying-lung You, 1991, S. 66ff..
[502] Vgl. Shih-kuang Cheng, 1996, S. 41f., Anm. 65; Lasars, 1993, S. 622ff.; Schubert, 1996a, S. 14ff..

Urteil direkt ins Gefängnis bringen. Allein das Selbstbekenntnis, egal ob es ein durch Folter erpresstes Geständnis war oder nicht, reichte aus, als Beweis zu gelten, der eine Verurteilung ermöglichte.

Allerdings hielt das KMT-Regime *formell* strikt an der Verfassung von 1947 fest. Nach seiner Niederlage auf dem Festland propagierte es einerseits in der Öffentlichkeit noch stärker die Begriffe „Freiheit" und „Demokratie" gegen die kommunistische Ideologie und strebte damit nach Anerkennung und Unterstützung durch die „freie Welt", vor allem die USA. Andererseits hing nicht nur sein gesetzlicher Status als einzige legitime und repräsentative Regierung Chinas von der Verfassung von 1947 ab, sondern eine nominelle Befolgung dieser Verfassung bot neben dem Vorwand des Notstandes auch eine *Rechtfertigung* für seine autoritäre und zwar die einheimischen Taiwaner diskriminierende Herrschaft. Im Anschluss an das Konzept „Zhengtong" wandte es sich also *gegen* die Auffassung, es gebe *„zwei Chinas"*. Angesichts dessen, dass die meisten Territorien Chinas faktisch von der KPCh regiert wurden, betonte es dann die Idee der *„Fatong"* (法統, Orthodoxie der Herrschaft),[503] um sich selbst als *orthodoxe Sukzession* der Herrschaft über China zu bezeichnen. Die Verfassung von 1947 wurde dann zu einem wichtigen Symbol der orthodoxen Linie der Staatssukzession. Um weiter den Anspruch auf die *Repräsentanz ganz Chinas* erheben zu können, müsse das Parlament aus den in verschiedenen Provinzen gewählten Abgeordneten bestehen, behauptete das KMT-Regime. Tatsächlich war es natürlich nicht möglich, eine Wahl in Festlandchina zu veranstalten. Im Januar 1954 beschloss der Rat der Obersten Richter anlässlich der auslaufenden Sitzungsperiode der zentralen Repräsentativorgane dann in der Form der *Verfassungsauslegung*, die Amtszeit der 1947 gewählten Abgeordneten so lange andauern zu lassen, bis eine neue Wahl in ganz China möglich sein würde.[504] Dadurch entstand das üblicherweise so genannte *„Ewige Parlament"* (萬年國會, Wannian-Guohui). Mit dieser scheinbar richtigen, flexiblen Interpretation glaubte das KMT-Regime einerseits einen demokratischen Anschein wahren und andererseits die Forderung nach der Veranstaltung von Neuwahlen für das nationale Parlament ablehnen zu können. Infolgedessen konnten die Angehörigen der festländischen Elite als Minderheit institutionell immer eine politische Dominanz genießen.

Aber tatsächlich war das Überleben des KMT-Regimes auf Taiwan gewissermaßen ein *Zufall* und ein *Glücksfall*. Seine autoritäre Herrschaft selbst begann auch nicht sofort, als es Taiwan übernahm. Zwischen dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem „Zwischenfall vom 28. Februar" 1947 waren die allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse in Taiwan zwar wegen der Verstrickung der Nationalregierung in den Bürgerkrieg und der Korruption der KMT

---

[503] „Fa" bedeutete das Recht oder Gesetz. „Tong" bedeutete die Herrschaft, Kontrolle oder Tradition. Fatong bezeichnete die Legitimität der Herrschaft, die durch das Festhalten an der Verfassung von 1947 gewonnen wurde, und eine rechtliche Kontinuität in diesem Kontext. Dahinter stand deutlich das Unterscheidungsschema Orthodoxie/Heterodoxie oder Rebellion als Ausgangspunkt.

[504] Vgl. Wakabayashi, 1994, S. 103f.; Mu-Xin Zheng, 1987, S. 110ff.. Der Prozess der Wahl solcher ewigen Abgeordneten war in der Zeit des Bürgerkrieges eigentlich sehr problematisch gewesen, anstatt verfahrensmäßig zu sein.

bzw. der ungeeigneten Regierungsweise der neu gekommenen Herren chaotisch, vor allem im wirtschaftlichen Bereich. Aber politisch war diese Zwischenphase eher frei. Obwohl der neue Geist der Freiheit nach dem „Zwischenfall vom 28. Februar“ wieder unterdrückt worden war, war der Verwaltungsapparat der KMT auf Taiwan nicht dazu in der Lage, eine vollkommen autoritäre Herrschaft auszuüben. Nachdem das KMT-Regime sich 1949 völlig nach Taiwan zurückgezogen hatte, bemühte es sich zwar, wie erwähnt, sofort um die Konsolidierung seiner autoritären Herrschaft. Aber es schwebte damals eigentlich in der Gefahr des *jederzeit möglichen Unterganges*. Erst ein unerwartetes externes Ereignis, der Ausbruch des *Koreakrieges* am 25. Juni 1950, rettete seine Existenz.[505] Der Koreakrieg zwang die Regierung der USA, ihre frühere Einstellung, nicht in den chinesischen Bürgerkrieg zu intervenieren, zu ändern. Sie gab sofort die Entsendung der VII. US-Flotte in die Taiwan-Straße bekannt, um diese Meeresstraße zu „neutralisieren“. Aber unausgesprochen dehnte sich damit ihre ursprünglich nur gegen die Sowjetunion gerichtete „*Eindämmungspolitik*“ nun auch auf Rotchina aus. Die Intervention der kommunistischen Volksrepublik China in den Koreakrieg und die dadurch bewirkte Verschlechterung ihrer Beziehungen zu den USA führten zunächst dazu, dass die USA die *Vertretung* Chinas in der UNO durch die Nationalregierung weiter unterstützten und der Letzteren erneut *militärische und wirtschaftliche Hilfe* leisteten. Mit der ersten Krise in der Taiwan-Straße (August 1954 bis April 1955), nämlich dem Angriff der VR China auf die nahe vor der Küste der Provinz Zhejiang (浙江) liegende, aber von der Nationalregierung kontrollierte Insel Dachen (大陳), entwickelte sich der zunächst von den USA als vorläufig, unilateral und jederzeit revidierbar betrachtete Schutz Taiwans, bis hin zum Abschluss eines offiziellen *defensiven Bündnisvertrages* zwischen der Regierung der USA und der Nationalregierung im Dezember 1954. Dadurch wurde Taiwan nach und nach in die Weltordnung des Kalten Krieges integriert.[506]

Erst indem die USA als *externer Schutzschirm* Taiwans galten, gewann das KMT-Regime eine Atempause und konnte nun genügend Kapital bekommen, um einerseits umfassende Reform- und Aufbauprogramme auf Taiwan zu realisieren und sich andererseits auf die Konsolidierung seiner Herrschaft zu konzentrieren. Auch war die *Weltordnung des Kalten Krieges* für die Entfaltung der autoritären Herrschaft des KMT-Regimes in Taiwan noch in weiterer Hinsicht günstig. Obwohl es innerhalb der Regierung der USA unterschiedliche Einstellungen zum KMT-Regime in Taiwan gab, wurde die *strategische Bedeutung* Taiwans als „nicht untergegangener Flugzeugträger“ für die USA in der Weltordnung des Kalten Krieges gewöhnlich anerkannt.[507] Vor diesem Hintergrund konnten die USA zwar oft das

---

[505] Nach einem Geheimdienstmemorandum der CIA vom 27. März 1950 war zu antizipieren, dass die KPCh vor Jahresende Taiwan erobern könnte. Siehe Kindermann, 1980b, S. 53. Vgl. auch Barrett, 1988, S. 128f..

[506] Vgl. Barrett, 1988, S. 127ff.; Kaminski, 1971, Kap. 18; Kindermann, 1980b; Rudolph, 1986, S. 97ff.; Ming Shi, 1980a, S. 1213ff.; Wakabayashi, 1994, 85ff..

[507] Vgl. Wakabayashi, 1994, S. 85f. Angeblich plante die Regierung der USA einmal geheim, ein anderes, ihr vertrautes, vermutlich demokratischeres Regime an Stelle desjenigen von Chiang Kai-shek zu etablieren. Dieses Vorhaben soll aber sofort, nachdem Chiang dieses Komplott entdeckt hatte, gescheitert sein. Siehe Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 39; Wakabayashi, a. a. O., S. 98; Winckler, 1988, S. 158.

KMT-Regime unter Druck setzen, aber eigentlich seine Innenpolitik nicht dominieren, weil das KMT-Regime gut wusste, dass die USA keine Alternative hatten und nicht beliebig ihren Schutz für Taiwan zurücknehmen konnten.[508]

Schließlich diente ohne Zweifel die *physische Gewalt* als ein letztes Mittel der autoritären Herrschaft. Das ungeheuer große Militär, das zunächst fast nur aus Festländern bestanden hatte, war selbstverständlich ein wichtiger Pfeiler des KMT-Regimes. Allerdings war die Gewalt als symbiotischer Mechanismus der Macht zwar unentbehrlich, aber einerseits hatte die direkte Gewaltausübung eigentlich nur eine sehr begrenzte Leistung, und die Gewalt konnte vor allem die *Macht* als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium nicht ersetzen. Andererseits war die autoritäre Herrschaft nicht nur auf die einheimischen Taiwaner ausgerichtet, sondern wurde auch auf die Festländer angewandt. Insofern konnte die autoritäre Herrschaft des KMT-Regimes nicht bloß mit Hilfe der ihm vermutlich treu bleibenden festländischen Truppen gesichert werden. Um den „aktiven" Gehorsam aller Angehörigen des Volkes zu erreichen, musste es die Gewalt zum *symbolischen Gebrauch* transformieren. Es musste also so effizient wie möglich zu erreichen versuchen, dass die Bindungskraft seiner Entscheidungen auf dem durch die *Antizipation* möglicher negativer Sanktion errungenen *Bedrohungseffekt* statt auf einer tatsächlichen Gewaltausübung beruhte. Diesbezüglich spielten das System der *Geheimdienste* und die *Justiz* eine unübersehbare Rolle. Die beiden galten nicht nur als Mittel für die Bestrafung von Dissidenten, sondern ihr Wirken führte zur *Selbstdisziplinierung* und *Selbstbeschränkung* des Volkes – wie die Zeitgenossen sagten, hatte jeder ein Garnisonskommando im eigenen Herzen. Unter der Herrschaft des Kriegsrechtes wurden *Angst* und *Misstrauen* zur üblichen Mentalität. Der dadurch ausgelöste gegenseitige Zweifel und die politische Apathie waren ein mächtiger Garant für die Stabilität des autoritären Regimes. Die Schwelle für die Entstehung kollektiver Handlungen war sehr hoch.[509]

Ein Versuch des KMT-Regimes, die Verhängung des Kriegsrechtes damit zu verteidigen, dass tatsächlich nur 3 % der Bestimmungen des Kriegsrechtes in Taiwan durchgesetzt worden seien,[510] war zwar übertrieben und falsch, weist aber auf die Tatsache hin, dass doch nicht

[508] Z. B. schrieb ein ehedem in Taiwan tätig gewesener amerikanischer Botschafter, Rankin, 1964, S. 122, 143, in seinen Memoiren, dass die amerikanische Hilfe für Taiwan deshalb notwendig sei, weil Taiwan für die nationale Sicherheit der USA von Bedeutung sei. Diese Hilfe solle nicht als Mittel für die Reform der Nationalregierung der KMT benutzt werden, um die Letztere auf den Weg der Demokratie zu führen. Zitiert nach Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 43. Diese Auffassung vertrat zwar nicht unbedingt die vorherrschende Meinung der Regierung der USA. Aber es liegt nahe, dass die USA meist nicht umhin konnten, sich gegenüber der autoritären Herrschaft des KMT-Regimes tolerant zu verhalten.

[509] Vgl. Wakabayashi, 1994, S 116ff.; Jieh-Min Wu, 1990, S. 26f., Fußnote 3. Ähnlich entstand eine Selbstzensur in der Presse. Siehe Berman, 1992, S. 129. Nach einer Schätzung von Lei Zheng (雷震), einem ehemaligen Mitglied des inneren Kreises des KMT-Regimes und Organisator der ersten, gescheiterten Oppositionspartei, hatten im Jahre 1960 die im System des Geheimdienstes arbeitenden Personen einen Anteil von 2,14 % an der Bevölkerung im Alter zwischen 15 und 64 Jahren. Im Jahre 1963 wurde in einem Bericht der „New York Times" sogar behauptet, dass diese Zahl bis auf 8,9 % steigen könne, wenn alle für das Angebot von Informationen zur Verfügung stehenden Angehörigen des einfachen Volkes auch dazu gezählt würden. Siehe Wakabayashi, a. a. O., S. 118.

[510] Diese Behauptung beruhte darauf, dass in der Tat nur 4 von 104 Arten Verbrechen, die nach den relevanten

alle Vorschriften des Kriegsrechtes zu jeder Zeit streng und vollständig befolgt wurden. Dahinter steckte eigentlich eine *Regierungstechnik*, die gut an die Yin/Yang-Dualstruktur anknüpfte.[511] Das Gesetz wurde also nicht nach einem milden Prinzip ausgearbeitet, seine Implementation dagegen mit Strenge zugemutet, um die Autorität der Regierung und vor allem das Systemvertrauen der Justiz herauszubilden. Ganz umgekehrt wurde das Gesetz so *streng* vorgeschrieben, dass jeder sich leicht gesetzwidrig verhalten konnte.[512] Dadurch gewann der autoritäre Herrscher einen *beliebigen Manipulationsraum* in der Implementation. Er konnte nach Belieben die Oppositionellen bestrafen oder auch nicht und dann den letzteren Fall als Gefälligkeit ausgeben, um die Opposition zu kooptieren. Angesichts dieser Doppeltatik von Drohung und Verführung durch Interessen konnten die meisten Oppositionellen schließlich nicht umhin, sich zu beugen. Die Bildung einer Opposition, die das KMT-Regime herausfordern konnte, war deshalb nicht leicht.

### *3.4.2. Die Initiierung der politischen Transformation*

Systemtheoretisch betrachtet, ereignet sich die politische Transformation *nie isoliert*, sondern unbedingt in einer innergesellschaftlichen Umwelt, so dass eine Analyse derselben auch Rücksicht auf die äußeren Faktoren des politischen Systems nehmen sollte. Aber das Konzept der Autopoiesis erinnert uns zugleich daran, dass die politische Transformation immerhin eine interne Angelegenheit des politischen Systems und ein *Ergebnis seiner eigenen Operationen* ist. Jeder äußere Faktor muss sich zuerst zu einer internen Operation des politischen Systems transformieren und kann erst dann dadurch wirklich einen Einfluss auf die politische Entwicklung ausüben. Mit anderen Worten: Auch wenn die äußeren strukturellen Bedingungen den Umfang des politisch Möglichen beschränken können, kommt es bezüglich des Ergebnisses der politischen Transformation immer auf die *internen Prozesse* des politischen Systems selbst an. Diese Auffassung steht in Einklang mit der seit den 1980er Jahren vorherrschenden Perspektive in Bezug auf die Erforschung der politischen Demokratisierung.[513] Danach geben

---

Vorschriften unter der Herrschaft des Kriegsrechtes vom Militärgericht abgeurteilt werden sollten, vor ein solches gebracht wurden. Vgl. dazu Academia Historica, 2000b, S. 377ff..

[511] Vgl. auch Wakabayashi, 1994, S. 136.

[512] Zugleich wurde betont, dass diese strenge Regulierung nur auf den „externen Feind“ und nicht auf die Bürger abziele. Die dem Staat treu bleibenden „guten Bürger“ bräuchten deshalb keine Angst vor dieser Regulierung zu haben. Bei dem Versuch, seine autoritäre Herrschaft zu rechtfertigen, stigmatisierte das KMT-Regime also zugleich die Angehörigen der Opposition als Verräter. Vgl. dazu Academia Historica, 2000b, S. 238ff..

[513] In Anlehnung an die bahnbrechenden Werke von Barrington Moore, 1966, und vor allem von S. M. Lipset, 1963 (1959), beschäftigten die meisten späteren Wissenschaftler sich hauptsächlich damit, die Antriebskräfte der Demokratisierung in der wirtschaftlichen Entwicklung, den gesellschaftlichen Strukturen bzw. den Klassenbeziehungen zu suchen und die so genannten „gesellschaftlichen Voraussetzungen“ für die Verwirklichung der Demokratie wie z. B. Erziehung, Urbanisierung und Reichtum, die oft durch die wirtschaftliche Entwicklung ermöglicht werden, zu identifizieren. Aber z. B. bezweifelte schon Huntington, 1977 (1968), dass es einen Zusammenhang zwischen der politischen Demokratie und der wirtschaftlichen Entwicklung gebe. In den 1980er Jahren wurde der Ansatz, die Bildung und die Konsolidierung bzw. das Scheitern der Demokratie unter Rücksicht auf die äußeren strukturellen Bedingungen bewusst primär durch

erst die konkreten politischen Prozesse, die innerhalb bestimmter struktureller und institutioneller Rahmenbedingungen ablaufen, den Ausschlag. Z. B. wird der Aufstieg der Mittelschicht, die eine Teilhabe an der politischen Macht verlangt, nicht mehr ohne weiteres als ermöglichende Bedingung für die Entstehung der Demokratie angesehen. Stattdessen fragt man konkret danach, wie sie an der Politik teilnimmt, ob eine Opposition sich auf der Grundlage ihres Aufstiegs bildet, wie die Opposition mit der Regierung umgeht usw..

Im Anschluss an diese Auffassung fokussieren wir unsere folgende Diskussion der politischen Transformation Taiwans auf die *internen* Operationen des politischen Systems, obwohl wir die Demokratisierung als ein Moment der Vertiefung der funktionalen Differenzierung in Taiwan betrachten und meinen, dass die Verselbständigung der anderen Funktionssysteme günstige Bedingungen für die Demokratisierung Taiwans erzeugt hat.[514] Aber anders als ein weit akzeptierter akademischer Diskurs über die politische Transformation Taiwans, der die Prozesse dieser Transformation vom Blickwinkel der *Legitimität* aus beschreibt, bilden den Brennpunkt unserer Beobachtung die Probleme der *Macht*, obwohl wir der Auffassung zustimmen, dass es dabei oft auch um das Problem der Legitimation geht. Denn es handelt sich nicht nur um wichtige theoretische Entscheidungen, sondern auch darum, ob wir die tatsächlichen Verhältnisse zutreffender begreifen können.

Seitdem der Ausdruck der *Legitimität* aufgrund der Darlegung durch Weber zu einem verbreiteten soziologischen Begriff geworden ist, ist es *Common Sense*, dass jede Herrschaft versucht, den Glauben an ihre Legitimität zu erwecken und zu pflegen, und kein politisches System sich allein auf physische Zwangsgewalt stützen kann.[515] Um eine dauerhafte Herrschaft zu ermöglichen, muss jedenfalls ein Konsens oder eine so genannte Legitimität zu jener hinzukommen. Aber wenn man die Legitimität als Qualität, die mit der „*Zustimmung der Regierten*“ zusammenhängt, ansähe, würde man leicht hinsichtlich der praktischen Untersuchungen und vor allem bezüglich des Werturteils auf *Schwierigkeiten* stoßen, denn diese Definition impliziert einen gewissen Zusammenhang zwischen der Stabilität und der Legitimität des Regimes. Aber die wirkliche Intention des Volkes ist eigentlich schwer zu ermitteln, so dass die Legitimität des Regimes oft zu einem Problem der Interpretation wird, jeder Forscher auf seiner Meinung bestehen kann und es nicht zu einem sinnvollen Dialog kommt. Schließlich dominiert sogar der Eindruck, dass ein Regime legitim sei, wenn es bestehen kann. Um diesen Missstand zu korrigieren, behaupten Stinchcombe und Tilly, dass die Quelle der Legitimität in der „gegenseitigen Bestätigung der Machthaber“ liege, und definieren sie neu als „probability that other authorities will act to confirm the decisions of a given authority.“[516]

---

die konkreten politischen Prozesse zu erklären, nach und nach zur vorherrschenden Perspektive. Die Bücher von O'Donnell/Schmitter; 1986, und O'Donnell/Schmitter/Whitehead, 1986, kann man als Beispiele für diesen Ansatz nennen. Zum Wandel der Perspektive in Bezug auf die Forschung über die Demokratisierung und zur Reflexion der vorherigen Forschung über den Fall Taiwans vgl. auch Nai-teh Wu, 1989.

[514] Vgl. auch 4.6. und Kap. 5.

[515] Vgl. z. B. Weber, 1980, S. 16ff., 122ff..

[516] Vgl. Stinchcombe, 1968, S. 158ff.; Tilly, 1985, S. 171f. (das Zitat auf S. 171). Vgl. ferner auch Luhmann, 1994, S. 154.

Danach hinge das Bestehen eines Regimes nicht von der Zustimmung aller von ihm Regierten, sondern von der Unterstützung durch einige kritische Machthaber ab.

Im Anschluss daran stellt Jenn-hwan Wang einen Vergleich der politischen Transformation im Jahre 1972 mit derjenigen im Jahre 1986 in Taiwan an. Seiner Meinung nach ergab sich die erste politische Transformation aus dem Verlust der *äußeren Legitimität*, nämlich dem Verlust der internationalen, vor allem der amerikanischen, Unterstützung des KMT-Regimes. Infolgedessen musste es die *interne Legitimität verstärken* und suchte eine größere Unterstützung durch die „Gesellschaft". Die Konsequenz war die so genannte „*Einheimisierungs*"-Politik, nämlich eine Inklusion der einheimischen politischen und ökonomischen Elite. Es ging dann nur um eine Modifikation der internen Operationen des Regimes. Das Volk gewann dadurch keine größeren zivilen und politischen Grundrechte. Zugleich betrachtet er die Strategie des KMT-Regimes als das Verfahren einer so genannten „*rückwärtigen Legitimation*". Es verstärkte also nach Wang die Bestätigung durch seine alten Unterstützer (z. B.: Lokalfaktionen, Kapitalisten und Militärs), statt die Forderungen der neu aufsteigenden gesellschaftlichen Kräfte anzuerkennen und diese zu inkludieren. Mit der verstärkten internen Legitimität wagte es ungeachtet der Krise der äußeren Legitimität infolge der Aufhebung der diplomatischen Beziehungen zu den USA, im Jahre 1979 die politischen Oppositionellen zu unterdrücken, und nahm eine autoritärere Entwicklungsrichtung. Aber diese Strategie hatte keinen Erfolg. In den 1980er Jahren wurde das KMT-Regime nicht nur durch die einheimischen Kapitalisten mit einem „Investitionsstreik" bedroht, sondern seine Autorität wurde auch durch die „Zivilgesellschaft" herausgefordert. Aufgrund der Entstehung der Oppositionsbewegung wurde es dazu gezwungen, eine *Legitimation von unten* zu suchen. Folglich begann im Jahre 1986 die politische Transformation der „Liberalisierung".[517]

Wang weist zwar richtig auf die entscheidende Rolle der Krise der äußeren Legitimität und der Oppositionsbewegung in den gesamten zwei Transformationen hin. Einige seiner Beschreibungen der Transformationsprozesse und einige seiner Erklärungen sind aber fragwürdig bzw. einseitig. Ein fundamentaler Fehler ist es m. E., die Reaktion des KMT-Regimes auf die Krise der äußeren Legitimität in den 1970er Jahren als „rückwärtige Legitimation" zu bezeichnen. Das Regime hat zwar nach einer stärkeren internen Unterstützung gesucht. Aber die „Einheimisierungs"-Politik, die jüngeren einheimischen taiwanesischen Talente zu fördern, zielte gerade umgekehrt darauf ab, *die Lokalfaktionen zu unterdrücken,* also durch die Partei zu ersetzen, und nicht auf eine Verstärkung der Bestätigung durch alle alten Unterstützer, obwohl sie ohne Zweifel der Verstärkung der internen Legitimität dienen sollte und auch tatsächlich diente. Und wie später noch zu sehen sein wird, führte diese Strategie am Ende der 1970er Jahre zum üblichen „*Verrat*" der Lokalfaktionen an der KMT in den Wahlen als Gegenstrategie und trug daher zum Wachstum der *Oppositionsbewegung* bei. Erst das zwang die KMT umzukehren, sich wieder auf die Lokalfaktionen zu stützen.[518] Das Missverständnis

[517] Vgl. Jenn-hwan Wang, 1989.
[518] Vgl. 3.4.3, und auch 3.3.3.

Wangs ist unserer Meinung nach mehr oder weniger auf seinen Ansatz zurückzuführen. Angesichts dessen, dass die Legitimität aus der Bestätigung durch andere Machthaber stammt und es damals keine nennenswerte Oppositionsbewegung gab, identifiziert Wang ohne Zögern die vorhandenen Lokalfaktionen als den Partner, mit dem das KMT-Regime eine Koalition habe eingehen wollen. Aus dieser Perspektive kann er nicht sehen, dass ein *Machtzuwachs* der Regierenden möglich war.

Zugleich ist die Krise der äußeren Legitimität, die durch die Substitution des Sitzes des KMT-Regimes als der De-jure-Regierung Chinas in der UNO durch die Volksrepublik China im Jahre 1971 ausgelöst worden ist, auch nicht nur aus der Perspektive des Verlustes der Unterstützung durch die anderen Länder als Machthaber zu verstehen. Erstens leiteten die USA zwar schon damals ihre Beziehungen zur VR China ein, aber erkannten diese nicht sofort an, sondern nahmen erst im Jahre 1979 offizielle diplomatische Beziehungen mit ihr auf. Mit anderen Worten: Die USA und das ganze weltpolitische System reduzierten zwar, aber *hoben* bis jetzt ihre „Bestätigung" der Autorität des KMT-Regimes in Taiwan *nicht völlig auf*. Erst, dass das KMT-Regime selbst alle Alternativen (z. B.: „ein Land, zwei Regierungen" oder „zwei Chinas") außer der Option, es als die einzige De-jure-Regierung Chinas zu betrachten, ablehnte, führte dazu, dass die Republik China auf Taiwan heutzutage ohne die *politische Anerkennung* durch die meisten Länder existieren muss.[519] Das weist darauf hin, dass es bei der Krise der äußeren Legitimität um eine totale Negation des durch das KMT-Regime vertretenen *ganzen Systems* und all seiner Institutionen ging, indem Taiwan unter den nach und nach konsolidierten Spielregeln der Weltpolitik, nach denen der Nationalstaat als basale Einheit angesehen wird, zu einer schwer zu behandelnden Ausnahme geworden war.[520] Obwohl die „Staatlichkeit" der Republik China auf Taiwan negiert worden war, wurden ihre praktischen Entscheidungen seitdem deswegen nicht völlig von anderen Regierungen als Machthabern negiert. Sonst hätte Taiwan nicht nur keine wirtschaftlichen Transaktionen mit anderen Ländern mehr vollziehen können, sondern die Republik China hätte auch längst zu existieren aufgehört. Noch wichtiger ist, dass das Fehlen der äußeren Legitimität nicht durch den Gewinn der Unterstützung der internen „Machthaber" überwunden, resp. nicht von ihm abgelenkt werden konnte. Es hätte sich bei einer sinnvollen Überwindung dieses Mangels dagegen um eine Modifikation bzw. einen Wechsel des ganzen Systems und des Denkmodus gehandelt. Erst wenn dies berücksichtigt wird, können wir verstehen, warum die Verwirklichung der politischen Partizipation durch das KMT-Regime nicht nur nicht zur Verminderung des internen Dissenses führte, sondern zu einem ständigen Wachstum der oppositionellen Kräfte und zu einer Radikalisierung der Debatte über Unabhängigkeit/Vereinigung beitrug. Darauf kommen wir in 3.5. zurück.

---

[519] Vgl. dazu z. B. Academia Historica, 2000, insb. S. 125ff.; Lung-Chu Chen/Harold D. Lasswell, 1967; Kaminski, 1971, 3. Teil; Hsin-Ho Lin, 1986; Xin Tian, 1996.

[520] Im gegebenen institutionellen Kontext der Weltpolitik (*world polities*) wird Taiwan nicht nur „isoliert", sondern es wird nach den gegebenen Kategorien auch fast vorausgesetzt, dass Taiwan „ignoriert" wird, als ob Taiwan „nicht vorhanden" wäre. Vgl. dazu Horng-luen Wang, 2001, S. 188.

Die Umdefinition der Legitimität als „Bestätigung durch andere Machthaber" korrigiert zwar gewissermaßen die frühere Vernachlässigung der *Außendimension* und der Bedeutung der *äußeren Gewalt.* Aber wenn die Legitimität in dem Sinne bestimmt wird, dass sie in den Beziehungen zwischen den Machthabern selbst statt zwischen ihnen und den Regierten als Machtunterworfenen liege, wird dieser Begriff in der Tat *irrelevant.* Will man eine Störung vermeiden, die infolge der Wertbezogenheit des Legitimitätsbegriffs entstehen könnte, liegt die Lösung nicht darin, dass man die Unterschiede zwischen der Legitimität und der Macht (und sogar der Gewalt) verschwimmen lässt, sondern darin, dass man die Bedeutung des Wertes dieses Begriffs möglichst vermindert. Diesbezüglich lohnt es sich, über den folgenden Vorschlag Luhmanns nachzudenken. Die Legitimität beruhe nicht auf „freiwilliger" Anerkennung, auf persönlich zu verantwortender Überzeugung, sondern bezeichne „eine *generalisierte Bereitschaft, inhaltlich noch unbestimmte* Entscheidungen innerhalb gewisser Toleranzgrenzen hinzunehmen".[521] Mit anderen Worten: Es ist einerseits kein Muss, die vorherige Annahme der allgemeinen Bindungskraft der politischen Entscheidungen einer Zustimmung zum Regime gleichzusetzen. Andererseits darf der wesentliche Unterschied zwischen dieser vorherigen, allgemeinen Annahmebereitschaft und dem aktuellen, erst wegen des Zwanges getroffenen, spezifischen Tun nicht übersehen werden.

Um dies und zugleich die Dynamik der politischen Transformation Taiwans zu erklären, müssen wir zunächst kurz die Begriffe Politik, Macht und Gewalt (oder: Zwang) erörtern. Für uns liegt die Funktion der *Politik* in der Herstellung von kollektiv bindenden Entscheidungen. Die Politik sorgt also *vor* einer Entscheidung für *ausreichende Durchsetzungsmacht* und/oder für *ausreichenden Konsens.*[522] Um dieses Ziel zu erreichen, kann die politische Herrschaft in einfacheren Gesellschaften vielleicht schon mit überlegenem physischem Zwang, mit dem Glauben an magische oder religiöse Sanktionen oder mit der Kontrolle über einen Teil des wirtschaftlichen Verteilungsprozesses auskommen. Aber das politische System muss neue Reduktionsstrategien oder neue Reduktionsmechanismen finden, wenn die durch seine Umwelt und von ihm selbst erzeugte Komplexität ständig zunimmt. Gegenüber der hohen Komplexität sollte *irgendein* Thema politisiert werden können. Zugleich sollte es für die Akzeptanz einer bindenden Entscheidung fast *keines bestimmten Motivs* bedürfen. D. h., das politische System muss sogar vorher die *Legitimität der Legalität* sicherstellen können.[523]

[521] Luhmann, 1989a, S. 28, 34 (das Zitat auf S. 28, Hervorhebung von mir – Ch.-Ch. Tang). Eigentlich denkt Luhmann in seinen späteren Werken auch darüber nach, dass es schwierig ist, dem Legitimationsbegriff die Wertbeziehung zu entziehen. Die Legitimität als öffentliche Darstellbarkeit von Präferenzen, für die man sich politisch einsetzt, bedeutet deshalb oft eine Mitlegitimation des Opportunismus, denn Wertbeziehungen enthalten keine Direktiven für den Fall eines Wertkonfliktes, so dass für alle praktisch-politisch relevanten Fragen ein Abwägungs- und Entscheidungsbedarf bleibt, der aber nur situationsabhängig, nur im Blick auf die Durchsetzbarkeit, nur opportunistisch befriedigt werden kann. Außerdem wirkt die Thematisierung von Legitimation eher öfter delegitimierend, weil Wertperspektiven die Komplexität zu stark reduzieren. Es ist also meist leichter, über die Werte als über die Realitäten zu kommunizieren. Vgl. ders., 1994, S. 157; ders., 2000a, S. 122f..

[522] Vgl. Luhmann, 1995, S. 104.

[523] Siehe Luhmann, 1991, S. 159, 169. Das bedeutet natürlich nicht, wie Habermas, 1973, Teil 3, es kritisiert,

Und um mit der hohen Komplexität seiner selbst und seiner Umwelt umgehen zu können, muss das politische System auf eine *erträgliche Ungewissheit* vorbereiten. Es muss also die eigene Komplexität, Flexibilität, Variabilität und Selektivität erhöhen. Das erfordert der Systemtheorie nach nicht nur die Ausdifferenzierung der Macht als eines symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums, sondern auch ein Reflexivwerden der Macht.

Und wie schon in 3.2. deutlich dargestellt, verstehen wir die Macht aus der Perspektive der Selektivität statt aus derjenigen der Verhaltenskausalität und betrachten sie als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium.[524] Die Funktion der Macht als Kommunikationsmedium, und zwar als Erfolgsmedium, liegt darin, ungeachtet der Motivationsunterschiede schnell eine universal akzeptierte Situationsdefinition herzustellen und die Chance der Annahme von Kommunikation auch im Falle von *unbequemen* Kommunikationen zu erhöhen. Und während die Macht im Besonderen oder die Kommunikationsmedien im Allgemeinen die getroffene Entscheidung zur Prämisse anderer Entscheidungen werden lassen, bleiben die *Offenheit* und die *Unbestimmtheit* noch erhalten. Während die Selektivität weitergegeben wird, werden nämlich die Selektionen des Empfängers deshalb nicht völlig beschränkt. Der Machtunterworfene als Empfänger wählt selbst auf der Grundlage der allgemeinen Annahmebereitschaft die Handlungsweise, die dazu dienen soll, die gegebene Aufgabe zu erledigen. Angesichts dessen gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen Macht und Zwang, obwohl Macht von der physischen Gewalt als symbiotischem Mechanismus abhängt. Im Falle des *Zwanges* tut Ego als Empfänger genau das und nur das, was der Befehl des Alter Ego gesagt hat. Der Freiheitsgrad seiner Handlungen ist auf *Null* reduziert. Deshalb kann der Zwang gar nicht als Kommunikationsmedium dienen. Es ist nicht zu vergessen: Die Macht stützt sich zwar auf Gewalt, aber es geht primär um deren *symbolischen* Gebrauch. Machtbeziehungen sind mehr auf ein wechselseitiges Beobachten von Beobachtungen zwischen Machthabern und Machtunterworfenen angewiesen, als darauf, ständig durch eine Drohung der Ersteren oder eine Provokation der Letzteren identifiziert zu werden. Und erst dann, wenn der Machtunterlegene die durch die Macht als Kommunikationsmedium vorgeschlagene Situationsdefinition *annimmt*, kann die Macht wirken. Mit anderen Worten: Für einen Menschen, der keine Angst vor dem Tode hat und die Gewalt des Alter Ego nicht als legitim (nämlich: den Alter Ego nicht als Machthaber) anerkennt, kann auch keine Verstärkung der Gewaltanwendung die Funktion der Macht leisten. Es ist nicht schwer vorzustellen, dass der Zwang nur den Umgang mit einer sehr *begrenzten* Komplexität ermöglicht. Eigentlich ist diese Regierungsweise auch eine schwere *Last* für den Regierenden, weil er nun alles persönlich verrichten muss, d. h., weil die Aufgabe der Reduktion der Komplexität nun auf ihn übergeht.

Andererseits muss Macht als Kommunikationsmedium ständig in Formen gebracht, muss

---

dass Luhmann, dem wir folgen, eine „Sozialtechnologie“ befürwortete und die Legalität der Legitimität gleichsetzte. Zu betonten ist eher, wie oben schon erwähnt, dies: Je erfolgreicher eine politische Herrschaft ist, desto mehr ist sie dazu in der Lage, die Legalität zur Legitimität werden zu lassen.

[524] Zu den folgenden Diskussionen vgl. z. B. Luhmann, 1988; ders., 1997, S. 203f., 316ff..

also *ständig gezeigt* werden; sonst findet sie niemanden, der an sie glaubt und ihr von sich aus, einen Machteinsatz antizipierend, Rechnung trägt, denn das Medium selbst als die unmarkierte, unbrauchbare Seite der Differenz von Medium und Form bleibt unsichtbar. Insofern ist es nicht sehr sinnvoll, das *Haben* von Macht von ihrem *Gebrauch* zu unterscheiden.[525] Zugleich ist daran zu erinnern, dass Macht, aus dem Blickwinkel der Weitergabe der Selektivität betrachtet, weder ein summenkonstantes, noch ein eine Nullsummenbeziehung konstituierendes, bestimmtes Ding, das man besitzen könnte, ist. Obwohl die Macht nicht etwa durch die Menge von Truppen oder die Stärke der Waffengewalt zu messen ist, *kann* sie doch *zu- und abnehmen.* Es kann sogar zu Fällen der *Inflation* und *Deflation* von Macht kommen. Die Erstere bezeichnet den Fall, dass die Kommunikation ihr Vertrauenspotenzial *überzieht,* d. h. mehr Vertrauen voraussetzt, als sie erzeugen kann. Dagegen geht es bei der Letzteren um den Fall, dass die Möglichkeiten, Vertrauen zu gewinnen, *nicht genutzt* werden. Wenn ein Regime eine Ermächtigung erlangt, die über diejenige durch die von ihm kontrollierten ökonomischen Ressourcen hinausführt, oder wenn die Unterstützung durch das Volk schneller als das Tempo des Zuwachses der ihm zugerechneten operativen Verantwortungen wächst, nämlich wenn das Ausmaß seiner Macht seine tatsächliche Fähigkeit zur Ausführung von bindenden Entscheidungen übersteigt, kann es zur Machtinflation kommen. Wenn das Ausmaß der dem Regime zugerechneten operativen Verantwortung seine Ermächtigung überschreitet oder wenn es beträchtliche ökonomische Ressourcen zur Erhöhung der Zufriedenheit des Volkes mit seinen Lebensumständen verbraucht, aber die dadurch gewonnene Unterstützung viel kleiner als die intendierte ist, kann es umgekehrt zur Machtdeflation kommen. Ein oft zu sehender Fall der Deflation ergibt sich aus dem „*Paradox der Sparsamkeit*". In Bezug auf die Wirtschaft bedeutet das, dass die Zunahme der Ersparnisse zur Reduktion des Output führt. In einer Analogie zum politischen System impliziert das dann, dass die Steigerung der politischen Kontrolle über die ökonomischen Ressourcen nicht nur nicht zur Vermehrung, sondern zur Verminderung der gesamten politischen Kontrolle führt. Und in der Konfrontation mit der Machtdeflation rekurriert der Machthaber oft auf den *Zwang*, der, oberflächlich gesehen, einfach und dessen Wirkung schnell sichtbar ist, der aber tatsächlich in einen *circulus vitiosus* führt. Trotzdem besteht im Allgemeinen mehr oder weniger ein gewisses Vertrauen auf das System als ein Ganzes, abgesehen von den Fällen der Hyperinflation oder der Hyperdeflation, in denen also die Annahme des Symbols völlig verweigert wird oder die Kommunikation gar nicht geschieht.[526]

Unter diesem Blickwinkel betrachtet, lag ein schwieriges Problem für das KMT-Regime in Taiwan zunächst eher in der *Unzulänglichkeit* und sogar in einer gewissen *Deflation* der Macht. Entsprechend führte die Absicht, die Macht zu vermehren, um dieses Problem zu lösen, dazu, dass die politische Transformation später in Gang kam. Für das KMT-Regime als ein von auswärts gekommenes Regime in Taiwan war es ohnehin nicht leicht, von vornherein

[525] Vgl. Luhmann, 2000a, S. 32.
[526] Vgl. Gould, 1987, S. 44f., 54ff., 103ff.; Luhmann, 1997, S. 383f..

eine allgemeine, ausreichende und spontane Unterstützung für seine politischen Entscheidungen zu gewinnen, ganz zu schweigen davon, dass es inzwischen zum unglücklichen ethnischen Konflikt des „Zwischenfalls vom 28. Februar“ gekommen war. Abgesehen von der oben erwähnten Bodenreform und der Veranstaltung der lokalen Wahlen, die ihm eine gewisse Unterstützung des Volkes bringen konnten, stützte es die Bindungskraft seiner Entscheidungen zu Anfang primär auf die direkte bzw. symbolische Ausübung der *physischen Gewalt* und den begleitenden Droheffekt. Ja, es herrschte, wie erwähnt, in den 1950er Jahren die Atmosphäre des durch den Geheimdienst dominierten „Weißen Terrors“. Es liegt aber auf der Hand, dass diese Regierungsmethode einer großen Einschränkung unterlag. Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, dass die Anwendung von physischer Gewalt nicht dazu führen konnte, eine Entscheidungsleistung lange auf andere Entscheidungen zu übertragen und als Prämisse für Entscheidungen anderer zu fungieren. Bei den einheimischen Taiwanern, die die effiziente, disziplinierte bürokratische Herrschaft der Japaner erlebt hatten, konnte diese harsche und nackte Regierungsmethode sogar leicht Unzufriedenheit und Abneigung bewirken.

Deshalb hatte das KMT-Regime *keine ausgeprägte Fähigkeit zum Umgang mit Komplexität*, auch wenn seine Entscheidungen aufgrund der Anwendung von Zwang als Unterstützung eine gewisse „Legitimität“, also eine allgemeine Annahmebereitschaft des Volkes, bewirken konnten, weil beide Seiten in den dadurch entstehenden Machtbeziehungen nur eine *begrenzte* Selektivität und einen *begrenzten* Freiheitsgrad besaßen. Anders gesagt, erlangte das KMT-Regime nicht vorher einen *ausreichenden Konsens* für *unbekannte* Situationen, sondern war nur mit einer begrenzten Flexibilität ausgestattet, nur zu einer begrenzten Vorbereitung auf die Unbestimmtheit im Stande und daher nicht in der Lage, komplexere Fälle zu behandeln sowie eine harte äußere Herausforderung zu überwinden. Obwohl seine autoritäre Herrschaft mit dem Geheimdienst und der Parteiorganisation eine erfolgreiche politische Kontrolle verwirklichte und eine beträchtliche Stabilität gewann, wurde die *Entscheidungsmacht* eigentlich nur in einer sehr begrenzten Weise ausgeübt. Nicht nur die Möglichkeiten, die mit dem Machtgebrauch zu gewinnen waren, wurden *nicht hinreichend genutzt*, sondern viele Themen blieben tatsächlich auch von der Möglichkeit *ausgeschlossen*, einen Konsens auf dem politischen Wege zu erlangen, obwohl die autoritäre Herrschaft eine künstliche Koppelung von politischem System und anderen Funktionssystemen schuf und in einem gewissen Sinne eine hohe Politisierung verwirklichte. Außerdem trugen die vielen staatlichen und parteilichen Unternehmen zwar zur politischen Kontrolle durch das KMT-Regime bei und vermochten eine große Anzahl von loyalen Anhängern an sich zu binden, schwächten aber zugleich die Unterstützung durch Anhänger außerhalb jener Unternehmen ab.

Um bindende Entscheidungen herstellen, mit der von ihm selbst und seiner Umwelt erzeugten Komplexität umgehen und weiter überleben zu können, brauchte das sich immer unter der Bedrohung durch das kommunistische China befindende KMT-Regime eigentlich *mehr* Macht und musste das Potenzial des Vertrauens der Menschen auf das symbolische

Medium der Macht noch *besser* nutzen. Die durch den Koreakrieg ermöglichte rechtzeitige Unterstützung der USA für das KMT-Regime und die danach entstandene Struktur des Kalten Krieges stellten aber nicht nur die Legitimität seines Status als De-jure-Regierung Chinas sicher, sondern boten ihm auch einen hinreichenden *externen Schutz*. Das befreite es von seiner größten Bedrohung und führte dazu, dass es allein mit Waffengewalt die Stabilität seiner Herrschaft in Taiwan garantieren konnte und daher auch nicht die akute Notwendigkeit sah, seine Fähigkeit zum Umgang mit Komplexität zu erhöhen. Das bedeutete aber zugleich, dass die USA einen großen Einfluss auf Taiwan ausüben konnten. Eine Änderung der Politik der USA gegenüber der VR China zur Verbesserung der beiderseitigen Beziehungen, welche eine Schwächung ihrer Unterstützung für Taiwan mit sich gebracht haben würde, hätte die Situation sehr geändert. Nachdem die VR China und die Sowjetunion in den 1960er Jahren wegen ihrer ideologischen Differenzen und territorialen Streitigkeiten von Koalitionspartnern zu Feinden geworden waren, begann die amerikanische Regierung, eine Politik zur Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zur VR China zu verfolgen, um mit ihr zusammen schließlich der Sowjetunion gegenübertreten zu können.[527] Wie erwähnt, geriet nicht nur das KMT-Regime nach und nach in eine diplomatische Isolation, sondern das ganze System der Republik China wurde mit der Zeit im System der Weltpolitik mehr und mehr negiert. Noch wichtiger war, dass der äußere Schutzschirm, auf den Taiwan lange angewiesen war, mit der Änderung der US-Politik *unsicher* wurde, obwohl die USA seit der Verbesserung ihrer Beziehungen zur VR China auch immer wieder ihre offene Opposition gegen die Androhung einer Lösung des so genannten Taiwan-Problems mit Waffengewalt von Seiten der VR China erklärten.

Wenn Taiwan selbst der Drohung seitens der VR China, Gewalt anzuwenden, standhalten musste und nicht nur in der militärischen, sondern auch in der politischen, wirtschaftlichen, sozialen usw. Dimension mit der Letzteren konkurrierte, konnte das KMT-Regime nicht umhin, das Problem seiner unzureichenden Fähigkeit zum Umgang mit Komplexität ernst zu nehmen. Vor allem steigerte sich die Komplexität ohnehin mit der Entwicklung der Gesellschaft, und die Kommunikation musste zunehmend auf noch *unbekannte* Situationen ausgerichtet werden. Wir nennen die wirtschaftliche Entwicklung als Beispiel. Seit dem „*take off*" der Wirtschaft in der Mitte der 1960er Jahre musste man noch schneller und flexibler die unterschiedlichen Ressourcen koordinieren können, um auf dem Markt Profit zu erlangen. Entsprechend erwartete man vom politischen System eine größere Flexibilität und war zunehmend unzufrieden mit dem Besitz der umfangreichen wirtschaftlichen Ressourcen des KMT-Parteistaates und seinen vielerlei Regulierungen, die die Konkurrenzfähigkeit auf dem Markt und eine schnelle Reaktion auf die Unbestimmtheit des Marktes behinderten und sogar eine unfaire Konkurrenz herbeiführten. Um die sich aus dem Machtdefizit ergebende man-

[527] Zum Einfluss des großen strategischen Dreiecks zwischen den USA, der Sowjetunion und der VR China auf das kleine Dreieck zwischen den USA, der VR China und Taiwan nach dem Zweiten Weltkrieg vgl. Cheng-Feng Shih, 1996.

gelnde Fähigkeit im Umgang mit Komplexität zu überwinden, musste das KMT-Regime das durch seine autoritäre Herrschaft erzeugte Problem des *Mangels an Vertrauen* der Menschen in das Symbol der Macht, das Problem der *zu stark beschränkenden Konditionierungen* über den Machtgebrauch, lösen, so dass die Zirkulation der Macht zunahm und deshalb mehr Macht zur Verfügung stand. Dies stellte es vor die Notwendigkeit, seine Macht stärker auf den *Konsens* denn auf den Zwang zu stützen. Konkret gesagt, musste das KMT-Regime das *Reflexivwerden* der Macht durch die Einführung des Mechanismus der *Demokratie* verwirklichen und dadurch seine Konsensfähigkeit erhöhen. Wenn die Beherrschten an die Ausübung der Herrschaft durch sie selbst glaubten, waren sie natürlich eher bereit, die allgemein bindende Kraft der Entscheidungen der von ihnen ermächtigten Vertreter zu akzeptieren und diese Entscheidungen als Prämissen ihrer weiteren Entscheidungen anzunehmen. Zugleich trug diese Wende auch dazu bei, höhere *Unbestimmtheit* und *Offenheit* im Prozess der Weitergabe der Selektivität zu tolerieren, und steigerte womöglich substanziell die Macht der Regierenden. Erst auf der Grundlage dieses Machtmechanismus mit seiner größeren Flexibilität und des Mechanismus der Demokratie, in dem die Entscheidungen sich jederzeit nach der so genannten Meinung des Volkes ausrichteten, war es möglich, eine hinreichend unbestimmte Systemstruktur im politischen System zu bilden, eine weite Offenheit für andere Möglichkeiten zu sichern und deswegen eine größere Fähigkeit zum Umgang mit Komplexität zu gewinnen.

Angesichts der oben dargelegten Veränderung der Verhältnisse veranstaltete die Nationalregierung seit 1972 regelmäßig die so genannten „Wahlen im freien Gebiet zur Ergänzung der Volksvertretungsorgane des Zentralstaates während der Periode der Mobilmachung zur Bekämpfung der Rebellion“ und eröffnete die Chance der *politischen Partizipation auf der zentralen Ebene*.[528] Gleichzeitig begann das KMT-Regime auch, eine *„Einheimisierungs“*-Politik zu betreiben. Es bemühte sich nicht nur um die Rekrutierung neuer einheimischer Parteimitglieder,[529] sondern beförderte auch manche einheimische Taiwaner zu wichtigen Parteifunktionären oder Kabinettsmitgliedern, um das Phänomen der krassen politischen Ungleichheit zwischen den Festländern und den einheimischen Taiwanern zu relativieren. Unbe-

---

[528] Schon im Jahre 1969 wurden „Wahlen zur Ergänzung der Volksvertretungsorgane des Zentralstaates“ veranstaltet. Die insgesamt 28 neuen Mitglieder hatten aber eine Amtsdauer wie ihre alten Kollegen, also bis zum Tode oder bis zur Durchführung von Wahlen in Festlandchina. Erst die seit 1972 gewählten Mitglieder hatten eine begrenzte Amtsdauer. Diese betrug 6 Jahre für die Nationalversammlung und den Kontrollyuan, 3 Jahre für den Legislativyuan, so wie die Verfassung von 1947 es bestimmt hatte. Vgl. dazu Mu-Xin Zheng, 1987, S. 122f..

[529] Erst nach der Durchsetzung dieser „Einheimisierungs“-Politik überstieg die Anzahl der Mitglieder, die Taiwaner waren, diejenige der Festländer. Während der Parteireform der KMT am Anfang der 1950 Jahre hatten die Taiwaner zwar einmal einen mehr als fünfzigprozentigen Mitgliederanteil, aber sie wurden kurz danach wieder zur Minderheit in der KMT, weil die Staatsangestellten, Armeeangehörigen und Lehrer, die meist Festländer waren, zum Teil gezwungen wurden, in die KMT einzutreten. Zur Veränderung des Verhältnisses von Taiwanern und Festländern unter den KMT-Mitgliedern und zum Phänomen der politischen Ungleichheit zwischen den beiden – ein Indikator dafür war der große Unterschied in Bezug auf den Besitz der wichtigen Positionen in der Partei und in der Regierung –, vgl. z. B. Teh-fu Huang, 1996, S. 113ff.; Wakabayashi, 1994, S. 93; Jenn-hwan Wang, 1989, 86ff.; Nai-teh Wu, 1987, 181ff..

streitbar hatten diese Reformmaßnahmen eine legitimierende Wirkung. Aber hinsichtlich der Entwicklung des gesamten politischen Systems waren die *Vermehrung der Macht*, nämlich die Erhöhung der Reduktionsleistung des ganzen politischen Systems, und deshalb die Milderung des Problems der Unzulänglichkeit der Macht wichtiger. Vor allem ist zu beachten, dass sich die Eigenkomplexität des politischen Systems *dadurch*, dass das KMT-Regime seine Fähigkeit zur Komplexitätsreduktion erhöhte, auch *steigerte*. Beispielsweise wurden die Wahlen zwar nur für eine begrenzte Anzahl von Sitzen in der zentralen Volksvertretung eröffnet. Aber nicht nur wurde die Selbstbeobachtung im politischen System komplexer, und andere Stimmen als diejenige der Regierung konnten sich seitdem in den Massenmedien zu Gehör bringen, d. h. in den Mechanismus der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung eintreten, auch die politischen Oppositionellen konnten den Modus der individualisierten Betriebsführung durchbrechen sowie ihre lokale Beschränkung überwinden und Schritt für Schritt in die Phase der landesweiten Koalition und dann in diejenige der Vorbereitung und der Gründung einer offiziellen politischen Organisation übergehen.

Aus der Perspektive des Problems der Macht an Stelle dessen der Legitimität können wir außerdem leichter die *endogene Instabilität* und die *Möglichkeit der Transformation* der autoritären Herrschaft erkennen. Weil der Autoritarismus eine hoch zentralisierte Regierungsweise entwickelt, deren Anführer eine die Gesamtlage beeinflussende Position einnimmt, aber seine Erbfolge meist nicht deutlich geregelt wird, wird die *Sukzession des Führers* üblicherweise von heftigen Machtkämpfen begleitet. Das führt nicht nur unbedingt zu erheblichen Veränderungen, sondern kann auch eine Instabilität auslösen und sogar eine Krise herbeiführen, wie im Falle des Chiefdoms in einer Stammesgesellschaft.[530] Zugleich hat der Autoritarismus meist eine starke persönliche Orientierung, entwickelt oft eine klientelistische Herrschaftsstruktur und führt zur Koexistenz vieler Faktionen,[531] so dass die Möglichkeit, der Grad der Heftigkeit und das Ausmaß der Kämpfe um die Machtsukzession sich stark erhöhen. Noch wichtiger ist, dass die internen Kämpfe unter den Angehörigen der regierenden Elite unerwartet einen Anlass zum Strukturwandel schaffen können, insbesondere dann, wenn manche der involvierten Personen auf *externe* Kräfte (einschließlich der Oppositionellen) als Hilfe bzw. zum Zwecke der Drohung rekurrieren. Gerade in der politischen Transformation Taiwans im Jahre 1972 kam es zu einem ähnlichen Fall. Wie schon in 3.3.3. erwähnt, ergab es sich, dass fast gleichzeitig mit der Sukzession auf die Stelle des „höchsten Führers" der Parteistaat der KMT in der internationalen Politik eine schwere Niederlage erlitt. Obwohl Chiang Kai-shek schon seinem Sohn Chiang Ching-kuo den Weg zur Machtsukzession bereitet hatte, musste Chiang Ching-kuo noch eine neue, eigene „Machtbasis" herstellen. Das war einer der Hintergründe für die „Einheimisierungs"-Politik und ein Grund dafür, dass Chiang Ching-kuo die freien Diskussionen der Gruppe „The Intellectual" über die Staatsangelegenheiten und

[530] Vgl. Wimmer, 1996, S. 207ff., 222.

[531] Zum Falle unter der Herrschaft des KMT-Regimes vgl. 3.2.4.

ihre Kritik an diesen stillschweigend durchgehen ließ.[532]

Dass die durch die Zeitschrift „The Intellectual“ vertretene Gruppe der *Intellektuellen* eine unübersehbare Rolle in der politischen Transformation spielen konnte, war zwar ein Zufall, hatte aber seinen Hintergrund in der *politischen Tradition Chinas*. Wie erwähnt, wurde die Politik im traditionellen China als erhabenes Werk, den Staat zu regieren und die Welt in Ordnung zu bringen, wertgeschätzt und als ein unbedingt von den Gelehrten-Beamten einzuschlagender Weg, sich selbst moralisch und charakterlich zu vervollkommen und anderen zu helfen, sowie als eine von ihnen zu erfüllende Aufgabe betrachtet. Unter dem Umstand, dass die einsetzende funktionale Differenzierung sich mit der Stratifikation überlappte und deshalb eine hierarchische Ordnung entstand, in der das politische System die Spitze besetzte, bildeten die Gelehrten-Beamten die Oberschicht, die tatsächlich die gesamtgesellschaftliche Entwicklung dominierte. Im 20. Jahrhundert war diese gesellschaftliche Struktur, in der die Gelehrten eine führende Rolle spielten, zwar nicht mehr vorhanden. Aber die hoch Gebildeten genossen in der Gesellschaft im Allgemeinen immer noch eine *höhere Wertschätzung* und einen *höheren Status*.[533] Vor allem reagierten die chinesischen Intellektuellen auf den Niedergang des traditionellen Chinas seit der späten Qing-Zeit mit dem Enthusiasmus, sich mit der Politik zu beschäftigen. Weil sie meist quasi als Verkörperung des gesellschaftlichen Gewissens auf der politischen Bühne zu agieren versuchten, gewannen sie üblicherweise die Unterstützung des Volkes. Infolgedessen konnten sie nicht nur durch ihre Meinungen und Handlungen die reale politische Entwicklung beeinflussen, sondern genossen auch im Allgemeinen ein hohes Ansehen und einen viel höheren Einfluss als das einfache Volk auf die *öffentliche Meinung*. Im Falle Taiwans wagten es die meisten Intellektuellen zwar wegen der autoritären Herrschaft nicht mehr, sich in die praktischen politischen Vorgänge einzumischen, und schwiegen sogar bezüglich der aktuellen politischen Verhältnisse und der Staatsangelegenheiten. Aber die so genannten „hochqualifizierten Intellektuellen“, wie z. B. Universitätsprofessoren, behielten immer die Positionen wichtiger Meinungsführer bei, bevor der Meinungsmarkt mit den Prozessen der Demokratisierung mehr und mehr pluralisiert wurde. Deshalb übte es keinen geringen Druck auf das bestehende Regime aus, wenn sich die Intellektuellen in kollektiver Weise öffentlich äußerten und Reformen verlangten.[534]

Obwohl die Möglichkeit der Zeitschrift „The Intellectual“, auf die weitere politische Entwicklung Einfluss zu nehmen, damit zusammenhing, dass Chiang Ching-kuo dieses Medium geschickt dazu nutzte, die konservative ältere Generation der KMT-Führer zur Abgabe ihrer Macht zwingen, hatten die Intellektuellen durchaus eine gewisse *Autonomie*. Selbst wenn

---

[532] Siehe Wakabayashi, 1994, S. 176ff.. Zum Zusammenhang der Sukzession des Führers mit dem Machtkampf unter der autoritären Herrschaft der KMT vgl. ferner auch Nanmin, 1987.

[533] Am Umfang der Berichte in der Presse über beim Bergsteigen verunglückte und vermisste Studenten ist zu erkennen, dass sich die gesellschaftliche Mentalität der Wertschätzung der „Gelehrten“ bis heute nicht sehr geändert hat.

[534] Vgl. zur Ergänzung auch die Diskussion der Entwicklung des Liberalismus in Taiwan bei Yi-Huah Jiang, 2001, Kap. 11.

Chiang erfolgreich die äußere Krise in eine Dynamik zur Konsolidierung eines neuen Führungszentrums transformierte, durch das Vorantreiben der Reform sowohl die Krise des Regimes bewältigte als auch seine eigene Machtbasis konsolidierte und ein Image als ehrlicher und fähiger Führer gewann, ja sogar viele Intellektuelle, die zuvor Kritik geübt hatten, kooptierte, behielt deshalb noch eine beträchtliche Zahl von Intellektuellen Positionen *außerhalb des Lagers der Regierung* bei und kritisierte weiter deren Politik. Einige Intellektuelle engagierten sich sogar selbst in der *oppositionellen Bewegung*. Auch trat mit der Veranstaltung von Wahlen auf der zentralen Ebene und der Erweiterung des Meinungsraums die politische Entwicklung Taiwans in eine *irreversibel neue Phase* ein. Das KMT-Regime kontrollierte zwar weiterhin streng die unterschiedlichen sozialen Bereiche, und es kam noch nicht zur politischen Liberalisierung und Demokratisierung. Aber ein neuer *Raum der politischen Partizipation* begann doch zu entstehen, eine Möglichkeit, die nicht mehr leicht zurückgenommen oder verengt werden konnte. Wie bereits in 3.3.3. dargelegt, führten die Reform und der Erweiterung des Raumes der Partizipation eher umgekehrt zur *ständigen Steigerung der Erwartungen*. Dies trug nicht nur zum Aufstieg der oppositionellen Kräfte bei, sondern lenkte diese auch nach und nach in die Richtung eines Zusammenstoßes mit dem autoritären Regime. Dass manche einheimischen Taiwaner in der Art eines Gunsterweises, der als Almosen zu verstehen war, gefördert wurden und der Bevölkerung Taiwans eine nicht nennenswerte Quote der Abgeordneten des Zentralparlaments – im Vergleich mit den die „Fatong" verkörpernden, keiner Prüfung der Wiederwahl unterliegenden „ewigen Abgeordneten" – zugestanden wurde, löste vor allem in der Tat nicht das Problem der politischen Ungleichheit zwischen den beiden ethnischen Gruppen, den einheimischen Taiwanern und den Festländern, und trug auch nicht zur Lösung des Problems bei, dass die Legitimität des Systems der Republik China im System der Weltpolitik negiert wurde. Wie später noch zu sehen sein wird, verlangte die wachsende Oppositionsbewegung infolgedessen nicht nur eine weitere Demokratisierung, sondern man begann auch *intern*, an der *Legitimität* des Systems der Republik China zu zweifeln. Es kam nicht nur zu einer ethnischen Mobilisierung, um politische Unterstützung zu gewinnen, sondern die Opposition entwickelte sich auch von Tag zu Tag in die Richtung eines *taiwanesischen Nationalismus*. Das trifft erst recht für die Zeit nach der Unterdrückung der Oppositionellen beim „Formosa-Zwischenfall" im Jahre 1979 zu.[535]

Obwohl die herausfordernden Fragen nach der Legitimität des Systems der Republik China erst spät, in den 1970er Jahren, allmählich in der Öffentlichkeit auftauchten,[536] regte

[535] Vor dem „Formosa-Zwischenfall" benutzte die Oppositionsbewegung im Grunde den Aufruf zur Demokratie als wichtigstes Mittel zur Gewinnung von Unterstützung durch das Volk. Sie erwähnte zwar manchmal auch das Problem der Ungleichheit zwischen den Festländern und den einheimischen Taiwanern, thematisierte es aber primär unter dem Blickwinkel der Demokratie, der „Politik der Interessengruppen". Sie argumentierte nämlich damit, dass die undemokratischen politischen Institutionen zur Ungleichheit hinsichtlich der Bürgerrechte bzw. Chancen zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen führten, und rekurrierte nicht auf eine nationalistische emotionale Mobilisierung. Vgl. dazu Fu-chang Wang, 1996, S. 155ff..

[536] Schon in den 1950er Jahren befürworteten zwar manche ins Ausland emigrierten einheimischen Taiwaner die Unabhängigkeit Taiwans und die Herausforderung des Systems der Republik China. Aber ihre Meinun-

sich der Zweifel an der Legitimität der *autoritären Herrschaft* der KMT schon sehr früh. Dafür können wir die Zeitschrift „Free China" als Beispiel nennen. Sie unterstützte aufgrund ihrer antikommunistischen Ausrichtung zwar zunächst den General Chiang Kai-shek.[537] Nachdem aber die äußere Sicherheit Taiwans hergestellt war, die KMT an ihrer autoritären Herrschaft weiter festgehalten hatte und die Interaktion dieser Zeitschrift mit der Autorität wegen einiger publizierter Artikel nach und nach schlechter geworden war, verließ die Zeitschrift langsam den seit dem Ende der Qing-Zeit sehr verbreiteten Rahmen des Etatismus, der dem Staat angesichts der notwendigen Rettung des Vaterlandes und der Sicherung der weiteren Existenz der Nation den Primat zuerkannt hatte. Stattdessen näherte sie sich allmählich dem Standpunkt des Locke'schen klassischen Liberalismus, betrachtete den Staat als Mittel zur Sicherung der Interessen von Individuen und hob die Notwendigkeit des Schutzes der *Menschenrechte* hervor. Diese Wende war gewissermaßen eine Reaktion darauf, dass der staatliche ideologische Apparat entsprechend der Entfaltung des Autoritarismus die „Freiheit

---

gen konnten meist nicht in Taiwan propagiert werden. In Taiwan schrieb Professor Ming-Min Peng im Jahre 1964 eine „Erklärung zur Selbsthilfe der Bevölkerung Taiwans". Darin kritisierte er die Wiedereroberung Festlandchinas als einen bloßen Mythos und forderte, dass die Taiwaner selbst einen unabhängigen Staat bilden sollten. Wegen seiner Verhaftung durch das KMT-Regime konnte diese Erklärung allerdings weder veröffentlicht noch überliefert werden. Daneben waren Berichte oder Diskussionen über das Thema „Zwei Chinas" seit den 1950er Jahren gelegentlich in der Presse bzw. den Regierungsbulletins zu lesen. Diese bildeten aber alle einen einseitigen Diskurs, der die Behauptungen des Anspruchs auf „Ein China" und desjenigen der Nationalregierung der Republik China, die einzige rechtmäßige Regierung Chinas zu sein, unterstützte. Selbst die häufig das KMT-Regime kritisierende Zeitschrift „Free China" war auch gegen die Behauptung der Existenz von „Zwei Chinas". Die Veröffentlichung der „Cohen Note" durch den Ausschuss für ausländische Angelegenheit des amerikanischen Senats im Jahre 1959, nach der die Probleme zwischen den beiden Seiten der Taiwan-Straße aufgrund des „Ein China, ein Taiwan"-Prinzips gelöst werden sollten, machte es den Mitarbeitern von „Free China" bewusst, dass die Behauptung, Taiwan sei ein Teil Chinas, nur unter der Voraussetzung der Nichtanerkennung der VR China durch die USA sinnvoll sei. Trotzdem konnten sie nicht umhin, die die VR China anerkennenden Behauptungen wie „Ein China, ein Taiwan" bzw. „Zwei Chinas" als Defätismus und Kapitulantentum zu kritisieren. Vor allem wollten sie die einen Abbruch der Beziehungen zu „China" implizierende Unabhängigkeit Taiwans als Republik Taiwan nicht akzeptieren. Infolge der mehr und mehr für Taiwan nachteilig werdenden internationalen politischen Lage begannen sie allerdings, ernsthaft über die Behauptung, dass Taiwan *de jure* ein unabhängiger Staat sei, als Maßnahme zum Selbstschutz Taiwans nachzudenken. 1960 führten sie dann aktiv den amerikanischen Diskurs von „Zwei Chinas" offiziell durch eine Übersetzung in ihrer Zeitschrift ein. Die Zeitschrift „Free China" löste sich aber bald wegen der Verhaftung von Lei Zheng auf und vertrat deshalb nach wie vor nie offiziell eine andere Auffassung als diejenige von dem „Einen China". Nachdem Lei Zheng 1970 aus dem Gefängnis entlassen worden war, wurde er im Juli 1971 von der „Washington Post" interviewt und befürwortete deutlich die Devise „Zwei Chinas". Als ihm deswegen von der KMT Vorwürfe gemacht wurden, antwortete er in weiser Voraussicht: Falls wir nun diese Gelegenheit verpassten, „könnten wir in Zukunft Zwei Chinas nicht verwirklichen, auch wenn wir darum bitten würden." Nachdem später die VR China an Stelle der Republik China den Sitz Chinas in der UNO übernommen hatte, erwähnte er in einer dem Vater und dem Sohn Chiang überreichten Denkschrift, dass eine Hälfte der die „Fatong" vertretenden Abgeordneten des Legislativyuan eigentlich für die „Unabhängigkeit Taiwans" im Sinne der Vorstellung von den Zwei Chinas sei. Aber all diese für unser Thema relevanten Meinungen konnten vermutlich meist nicht in der Öffentlichkeit in Taiwan bekannt gegeben werden. Vgl. dazu Akademia Historica, 2000; Ming-Cheng Chen, 1992; Hua-yuan Hsueh, 1996a, S. 236ff.; ders., 1999a, S. 34ff.; Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 132ff.; Xin Tian, 1996, S. 332ff..

[537] Angesichts dieses Standpunktes modifizierte Lei Zheng in der frühen Phase des Erscheinens dieser Zeitschrift (frühe 1950er Jahre) mehrmals absichtlich Artikel für dieselbe, welche ursprünglich die Regierung oder Chiang Kai-shek kritisiert hatten, oder publizierte diese gar nicht. Vgl. Hua-yuan Hsueh, 1996a, S. 75ff..

des Staates“ propagierte und die in dieser Zeitschrift vertretene „Freiheit des Individuums“ attackierte. Zugleich begann die Zeitschrift, Aspekte der Politik der KMT, z. B. die Einschränkung der freien Meinungsäußerung, die ideologische Erziehung und die Beschränkung der Wahlen zu kritisieren, und verlangte von der KMT, auf den Weg des *demokratischen Konstitutionalismus* zurückzukehren und die *Neutralität des Staates* aufrechtzuerhalten. Daneben bezweifelte Yin Hai-kuang schon im Jahre 1957 offen die Wahrscheinlichkeit der *Rückeroberung des Festlandes.* Obwohl diese Zweifel auf allen Seiten heftige Kritik hervorriefen und sogar Hu Shih die Idee der Rückeroberung Festlandchinas für ein Symbol der Hoffnung zahlloser Menschen hielt, welche man nicht provozieren sollte, kritisierte Yin in den 1960er Jahren weiter, dass Chiang Kai-shek die Rückeroberung Festlandchinas als „politischen Mythos“ gebrauche und die Angst der Festländer vor der KPCh und ihren Traum von der Rückkehr „nach Hause“ dazu nutze, sich selbst zum Gott Taiwans zu erheben.[538] Mit anderen Worten: Die liberalen festländischen Intellektuellen forderten zwar nie direkt die Legitimität des Systems der Republik China heraus, wiesen aber schon lange darauf hin, dass das KMT-Regime längst die Begründung des Notstandes mit der Hoffnung auf die „Rückeroberung Festlandchinas“ und die vielerlei sich daraus ergebenden, vom Prinzip des Konstitutionalismus abweichenden, trügerischen Argumente dazu verwendete, seinen Autoritarismus zu legitimieren.

An der Debatte darüber, ob Chiang Kai-shek zum dritten Male zum Präsidenten gewählt werden dürfe, ist die zeitbedingte Beschränktheit der Bemühungen von „Free China“ noch deutlicher zu erkennen. Obwohl die Zeitschrift mutig gegen die damalige breite Strömung des „Zuredens zur Übernahme der schweren Aufgabe der Präsidentschaft“ durch Chiang eine zweite Verlängerung seiner Amtsperiode als verfassungswidrig kritisierte und ihm den Vertrauensverlust des Volkes voraussagte, konzentrierte sie sich nur auf die *Verfahrens*vorschrift über eine Revision der Verfassung von 1947. Ihre Autoren glaubten, dass die Anzahl der mit der KMT nach Taiwan gekommenen Nationalvertreter nicht zu einer Revision der Verfassung bzw. der „Vorläufigen Regelungen“ ausreiche und deshalb jegliche derartige Revision verfassungswidrig sei. Sie waren *dagegen*, dass der Begriff der „Gesamtzahl“ der Nationalvertreter angesichts der *„veränderten Umstände“* locker ausgelegt würde. Trotzdem dachten sie *nie* daran, die Legalität und die Legitimität eines weiteren parlamentarischen Wirkens jener Abgeordneten des Zentralparlaments zu bezweifeln, die eigentlich aus dem selben Grunde nicht erneut gewählt werden durften. In der Tat *erkannte* die Zeitschrift nicht nur die „Vorläufigen Regelungen“ als einen Teil der Verfassung im substanziellen Sinne *an*, sondern *unterstützte* auch die Auffassung, dass die Wahrung der Legitimität des Systems der Republik China von der *„Fatong“* abhinge, denn die Verfassung von 1947 stellte für die damaligen Liberalisten immer noch einen kräftigen Appell zum Antikommunismus dar. Sie begannen zwar bereits zu bemerken, dass die Behauptung, die Republik China vertrete das einzige China, in der Welt-

[538] Zu Details vgl. Hua-yuan Hsueh, 1996a; ders., 1999a; Xin Tian, 1996, S. 337f..

politik auf Hindernisse stoßen werde. Sie gingen aber, sei es aufgrund der Belastung durch das Sentiment bzw. die Identität, sei es wegen mangelnder Kenntnis, nicht ausführlich auf die *substanzielle* Wirkung dieser Revision auf das ganze konstitutionell-politische System ein. Vor allem fassten sie anlässlich dieser Debatte nicht das Problemdes großen Gefälles zwischen dem Verfassungsgebiet und dem Staatsgebiet und eine diesbezüglich akut notwendige Adjustierung ins Auge.[539]

Obwohl sich die von der Zeitschrift „Free China“ vertretene frühe Opposition in ihrer Kritik am Autoritarismus der KMT auf die Probleme der Meinungsfreiheit, der ideologischen Erziehung und der Oppositionspartei konzentrierte und nicht gründlich den „*Fatong*“-Diskurs, mit dem das KMT-Regime seine autoritäre Herrschaft legitimierte, negierte, war dieser Diskurs *leicht zu dekonstruieren*, weil seine *Intentionen nicht* zu seinen *Beschreibungen passten.*[540] Das heißt, dass die eine politische Transformation ermöglichenden Momente schon längst latent vorhanden waren. Wie erwähnt, verehrte die KMT die Verfassung der Republik China von 1947 als grundlegend für die politische Orthodoxie und behauptete, ihre Herrschaft auf dem Boden dieser Verfassung ausübe und die einzige rechtmäßige Regierung ganz Chinas sei. Um die „Fatong“ und den Anspruch der Repräsentanz ganz Chinas aufrechtzuerhalten, sollten die ehedem gewählten Abgeordneten der zentralen Volksvertretung weiter über ihre Kompetenz verfügen, bis Festlandchina wiedererobert und neue Wahlen dort veranstaltet würden. Diese Argumentation erlaubt die folgenden Möglichkeiten der Dekonstruktion: Zunächst gab es ein ungeheures *Gefälle* zwischen dem *Umfang des Souveränitätsanspruchs* der Verfassung von 1947 und dem *faktisch* von der Nationalregierung *kontrollierten Territorium.* Die Begründung des Notstandes mit der „Bekämpfung der rebellierenden Kommunisten“ konnte zwar zeitweilig den Widerspruch zwischen der performativen und der konstativen Dimension verdecken. Aber seit die VR China die Republik China als das „einzige China“ im System der Weltpolitik ersetzte, wurde der mit dem „Ein-China“-Diskurs eng gekoppelte „Fatong“-Diskurs allein hinsichtlich der konstativen Dimension immer unhaltbarer. Und nachdem der Zustand der militärischen Konfrontation zwischen den beiden Seiten der Taiwan-Straße langfristig stabil geworden war, wurden das Chaos der *nutzlosen Verdoppelung* und die Nichtanpassung an die realen Bedürfnisse, weil man eine Verfassung mit einem quasi kontinentalen Bezug auf eine relativ kleine Insel übertragen hatte, von Tag zu Tag deutlicher. Indem die als *Systemgedächtnis* festgehaltene Verfassung starr geworden war und *auf die Wirklichkeit nicht mehr zutraf*, hätte sie nicht einfach kraft ihres Ursprungs weiter als selbstverständlich verbindlich behandelt werden dürfen. Vor allem wurde dieses Gefälle

[539] Vgl. Hua-yuan Hsueh, 1996a, S. 300ff.. Selbst von der Demokratie hatten die Leitartikler von „Free China“ vermutlich auch keine hinreichende Kenntnis. Z. B. kannte Yin Hai-Kuang den Unterschied zwischen „rule of law“ und „rule by law“ nicht. Vgl. Yi-Huah Jiang, 2001, S. 323.

[540] Zu der oft möglichen Dekonstruierbarkeit, die gegeben ist, wenn die Intention (Mitteilung) der kollektiv bindenden Entscheidungen ihrer Beschreibung (Information) widerspricht, vgl. die Diskussion bei Luhmann, 1995, S. 105ff., der sich der Unterscheidung performativ/constativ von Austin, 1997, anschließt. Zur Rechtfertigung einer Umgestaltung der Verfassungsordnung vgl. Lasars, 1993, S. 625ff..

mit den Problemen der *politischen Ungleichheit zwischen den unterschiedlichen ethnischen Gruppen* vermengt und deshalb leicht von der diskriminierten ethnischen Gruppe für bedenklich erachtet.

Zweitens wurde die Verfassung von 1947 zwar formell als Orthodoxie respektiert. Aber es war eine bekannte Tatsache, dass die „Vorläufigen Regelungen während der Periode der Mobilmachung zur Bekämpfung der Rebellion" den Primat hatten. Obwohl die „Vorläufigen Regelungen" damals üblicherweise als legitim anerkannt und als unvermeidbares, vorläufiges institutionelles Arrangement unter bestimmten historischen Bedingungen zur Aufrechterhaltung der Vollständigkeit der Verfassung von 1947 angesehen wurden, führte diese Verfassungsmodifikation ohne Veränderung des originären Verfassungstextes nach der gegenwärtigen Verfassungstheorie in der Tat bereits zu einer *Durchbrechung der Verfassung* im formellen Sinne.[541] Mindestens wurde die Tatsache der *Verfassungswidrigkeit* der „Vorläufigen Regelungen" eklatant, als sie *de facto* nicht entsprechend der in ihnen deutlich vorgeschriebenen Ermächtigungsvorschrift außer Kraft gesetzt wurden und die Verlängerung ihrer Gültigkeit, sogar erst im Jahre 1954, durch eine ordentliche Sitzung statt einer entsprechend der originären Vorschrift zu veranstaltenden Sondersitzung der Nationalversammlung nachträglich genehmigt wurde. Selbst wenn das KMT-Regime ihre Legitimität durch eine Auslegung des Rates der Obersten Richter verstärkte, war dies für die Intellektuellen der späteren Zeit, die mit den Prinzipien des westlichen Konstitutionalismus vertraut waren, nicht überzeugend. Vor allem wurden die „Vorläufigen Regelungen" später von den die „Fatong" repräsentierenden Volksvertretern, deren Legalität selbst fragwürdig war, immer wieder modifiziert, um nicht nur die Befugnisse des Präsidenten entgegen dem originären Geist des Parlamentarismus, also gegen die Verfassung von 1947, immer mehr zu erweitern, sondern ihm sogar eine vom demokratisch-konstitutionellen Prinzip der Verantwortlichkeit abweichende, *durch nichts zu kontrollierende* Macht zu verleihen.[542] Kein Wunder, dass die späteren Spezialisten der Verfassungslehre diese „Vorläufigen Regelungen", die der Form nach nur ein Nachtrag zur Verfassung waren, aber in der Tat über die Verfassung hinausgingen und sie eigentlich außer Kraft setzten, als „illegale Architektur" bezeichneten. Daneben wurde es für das KMT-Regime mit der Zeit immer schwieriger, stichhaltige Argumente für die *Perpetuierung des vorläufigen Systems* zu finden, nachdem die Drohung eines Krieges nach und nach vager geworden war, Taiwan schon lange quasi in Ruhe und Frieden lebte und die Rückeroberung Festlandchinas in absehbarer Zukunft nicht mehr realisierbar zu sein schien.

Zuletzt hatte das Argument, dass die ehedem, vor dem Verlust des Festlandes, gewählten Volksvertreter wegen der Gleichsetzung mit der „Fatong" nicht wiedergewählt werden mussten, im Hinblick auf die *Legalität* und die *Legitimität* eine unverbesserliche Schwäche. Zunächst zur Legalität: Als die Amtszeit der Abgeordneten des Legislativyuan im Mai 1951

[541] Vgl. Zong-Li Xu, 1992, S. 405f..

[542] Zur Diskussion und Kritik an der Veränderung der Verfassung von 1947 samt den „Vorläufigen Regelungen" vgl. Fu Hu, 1987.

zum ersten Male ablief, wurde das Problem so gelöst, dass der Exekutivyuan den Präsidenten darum bat, dem Legislativyuan vorzuschlagen, dass dieser seine Kompetenz noch ein weiteres Jahr ausüben möge. Der Bitte um die Verlängerung der Amtszeit dieser Abgeordneten wurde dann *von ihnen selbst zugestimmt*. Nicht nur konnte man aber keinerlei gesetzlichen Anhaltspunkt dafür finden, die Verlängerung der Amtszeit dieser Abgeordneten durch ein solches Verfahren zu legitimieren, dieses Verfahren stand auch offensichtlich im Widerspruch zum rechtlichen Grundprinzip der Vermeidung von Entscheidungen über mit eigenen Interessen verbundenen Fragen. Als die Amtszeit der Abgeordneten des Legislativyuan auf diese Art und Weise mehrfach um insgesamt drei Jahre verlängert worden war und dann auch die Amtszeit der Abgeordneten des Kontrollyuan ablief, bat der Exekutivyuan erst neben der Wiederholung des oben erwähnten Verfahrens noch den *Rat der Obersten Richter* des Judikativyuan um eine Auslegung. Nachdem der Rat der Obersten Richter erklärt hatte, dass die Abgeordneten von Legislativ- und Kontrollyuan weiter ihre Kompetenz ausüben dürften, wurde die Verlängerung der Amtszeit der Nationalvertreter mit einem noch einfacheren Verfahren, also nur durch eine Genehmigung des Präsidenten über den Beschluss des Exekutivyuan dazu, legitimiert. Das Verfahren der Verfassungsinterpretation ersparte man sich sogar.[543] Obwohl die unbefristete Verlängerung der Amtszeit der Volksvertreter der „Fatong" formell durch die Auslegung des Rates der Obersten Richter bestätigt wurde, stand all dies offensichtlich der simplen Wahrheit der konstitutionellen Demokratie, d. h. dem Prinzip der *regelmäßigen Wiederwahl* entgegen. Die Begründungen mit den „veränderten Umständen" bzw. mit dem „Ausnahmezustand" konnte das Volk vielleicht für eine kurze Zeit akzeptieren. Aber wenn das Volk *langfristig* keine eigene Vertreter wählen, nicht direkt oder indirekt über das Staatsoberhaupt entscheiden und keinen Einfluss auf die wirklichen Entscheidungen der Regierung nehmen konnte, war es sehr schwierig, es davon zu überzeugen, dass alle betroffenen Institutionen demokratisch und legitim seien. Dass das Recht des Volkes auf politische Partizipation mit der Begründung der „Fatong" beschränkt wurde, führte eher dazu, dass man die so genannte „Fatong" als einen Vorwand für die autoritäre Herrschaft betrachtete. Das traf erst recht für die *einheimischen Taiwaner* zu, welche die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung bildeten, sich aber politisch in einer absoluten Unterlegenheit befanden, und auch für die *Mittelschicht*, die eine moderne Ausbildung genossen hatte und ein gewisses wirtschaftliches Vermögen besaß.

Vor allem waren ja paradoxerweise Freiheit und Demokratie die Etiketten, mit denen sich das KMT-Regime brüstete und vorgab, sich dadurch von Kommunismus und Totalitarismus zu unterscheiden. Folglich konnte es recht schwer der Forderung des Volkes nach Demokratie ausweichen. Wenn man schon im Rahmen des schulischen Erziehungssystems von dem als Staatsideologie verehrten „*Sunyatsenismus*" gelernt hatte, dass die demokratische Politik von allgemeinen, gleichen, direkten und geheimen Wahlen abhänge, man aber nur das lokale

[543] Zu Details vgl. Lasars, 1992, S. 118ff., 156; Mu-Xin Zheng, 1987, S. 116f..

administrative Oberhaupt und die lokalen Volksvertreter wählen und nicht an Wahlen auf der zentralen Ebene teilnehmen konnte, wurde einem unschwer bewusst, dass eine solche Beschränkung legitimerweise kaum zu begründen sei. Deshalb fand die Kritik der Zeitschrift „The Intellectual" an dem Phänomen der Nichtwiederwahl der Volksvertreter der „Fatong" und ihre Forderung nach einer vollständigen Neuwahl des Parlaments unmittelbar eine *enthusiastische Resonanz*,[544] obwohl die öffentliche Meinung diese zuvor *niemals thematisiert* hatte. Folglich konnte das KMT-Regime in seiner Reaktion nicht umhin, die Wahlen für so genannte „ergänzende" Abgeordnete anzusetzen, deren Zahl nur wenige Sitze im Parlament ausmachte.

Verglichen mit der „Organisationsgesellschaft" unter der totalitären Herrschaft schien die auf der Ideologie des „Sunyatsenismus" beruhende, autoritäre Herrschaft der KMT mehr *Möglichkeitsbedingungen* für die Demokratisierung in sich zu bergen. Ein entscheidender Unterschied dürfte darin gelegen haben, dass der Autoritarismus anders als der Totalitarismus einen *begrenzten Pluralismus* erlaubt. Der Staat verfolgte zwar auch intensiv das Ziel, die Gesellschaft zu „kontrollieren", bemühte sich aber primär um eine Deaktivierung des Volkes in der politischen Arena und *versuchte nicht, die Gesellschaft zu „organisieren"*. Das KMT-Regime drängte zwar mit seiner Parteiorganisation in jeden Funktionsbereich und kontrollierte dadurch die mannigfaltigen sozialen Verbände und Gruppen, unterwarf aber nicht alle Organisationen seinem politischen Programm und beabsichtigte auch nicht, alle Funktionssysteme durch die Parteiorganisation zu substituieren. Es ließ die Existenz des *Eigentums* und der *privaten Unternehmen* zu und übte auch keine strenge Kontrolle über die Letzteren aus; es drang weder in den Bereich der Familie ein noch versuchte es gar etwa, diese aufzulösen, um die Menschen in Volkskommunen zu reorganisieren. Zugleich entwickelten sich die *Wahlen* langsam doch zu einem echten Wettbewerb mitoffenem Ausgang, obwohl sie zunächst auf die lokale Ebene beschränkt waren und es dabei Probleme wie Wahlfälschung, Stimmenkauf und ungerechtfertigte juristische Interventionen gab.[545]

Weil der „Sunyatsenismus" schließlich die Demokratie als anzustrebenden Wert verehrte und keine Diktatur einer bestimmten Klasse zu sein beanspruchte, bot er eigentlich eine legitime *ideologische Ressource* für die oppositionelle Bewegung. In dem Prozess der ideologischen Erziehung seitens der KMT, deren Inhalt des „Sunyatsenismus" war, erwarben die Menschen zwar nicht unbedingt eine tiefe Kenntnis der Demokratie und die meisten von ihnen neigten sogar in der Tat zur autoritären Mentalität, betonten z. B. die Redlichkeit und die Kompetenz der Regierung und vernachlässigten die Regierung durch das Gesetz, also den Rechtsstaat, und das Mehrheitsprinzip als demokratischen Charakter. Aber immerhin wurde die Demokratie auch als heiliger, unverletzlicher gesellschaftlicher *Konsens* betrachtet. Selbst die regierende Autorität wagte es nicht, offen die Demokratie zu verleumden oder ihre Entbehrlichkeit zu behaupten. Sie konnte nur unter mannigfachen Vorwänden die Vollendung der

[544] Vgl. Yi-Huah Jiang, 2001, S. 296.
[545] Vgl. ferner 3.4.3.

Demokratie hinausschieben oder sophistisch argumentieren, dass es keinen universalen Standard für die Demokratie gebe und das gegenwärtige System eine der eigenen kulturellen Tradition entsprechende Form derselben sei. Bevor eine größere Anzahl von Intellektuellen nach Studien im Ausland nach Taiwan zurückkehrten und westliche, weiter entwickelte Vorstellungen über Freiheit und Demokratie vorstellten, verlangten auch die Intellektuellen nur so etwas wie eine formelle, „passive Demokratie". Z. B. behauptete Yin Hai-kuang, dass es eine „ordentliche" Verfassung geben und man sich dem Mehrheitsprinzip unterordnen sollte. Diese Intellektuellen erhoben aber nicht den Anspruch auf die Realisierung der aktiveren Aspekte der Demokratie wie Teilung der Macht, Streben nach Autonomie und Teilnahme an Entscheidungen hervor. Seit „The Intellectual" einen weiteren Rahmen für Meinungsäußerungen eröffnet hatte, kam es zu einer größeren Verbreitung demokratisch-konstitutioneller Ideen und somit auch zu einer breiteren gesellschaftlichen Grundlage der Oppositionsbewegung.[546]

Zugleich trug die ideologische *Erziehung* seitens der KMT zwar zur Konsolidierung des KMT-Regimes bei, war aber in der Tat ein *zweischneidiges Schwert* und brachte auch Nachteile für die Aufrechterhaltung seiner Stabilität mit sich. Z. B. konnte es zwar Ideen wie Patriotismus, Antikommunismus, chinesischen Nationalismus, Loyalität gegenüber dem Führer, Fünf-Gewalten-Verfassung und „Fatong" recht wirksam vermitteln. Aber die Erziehung war überhaupt ein Prozess der *Selbstsozialisation* und hing von den Selektionen des Erzogenen ab.[547] Selbst wenn der sich in einer unterlegenen Position befindliche Erzogene es nicht vermochte, sich der einseitigen Belehrung aktiv zu entziehen oder sie in Frage zu stellen, entwickelte er doch möglicherweise eine Antipathie gegen die starre Erziehungsweise des ständigen Indoktrinierens und konnte ihr zumindest passiv durch eine *Entkoppelung der Yang- von der Yin-Seite* entgehen. Man nahm also u. U. den Lehrstoff des „Sunyatsenismus" nur auf, um damit praktischen Forderungen, etwa bei Prüfungen, zu entsprechen, ohne ihn wirklich ernst zu nehmen und zu internalisieren. Eigentlich war diese Entkoppelung nicht auf Schüler und Studenten beschränkt, sondern ein allgemeines Phänomen, wie im traditionellen China. Nicht nur die ideologische Erziehung seitens der KMT, sondern die ganze autoritäre Herrschaft der KMT verwendete weitgehend die traditionellen kulturellen Ressourcen der *symbolischen* und der *moralischen Politik*, so dass die Entkoppelung der Wirklichkeit vom Namen eine unvermeidliche Begleiterscheinung war.[548] Und die Erhöhung des Ausbildungsniveaus verlängerte zwar die Zeit dieser einseitigen Belehrung, begünstigte aber gleichzeitig die *Steigerung der Reflexionsfähigkeit* und somit möglicherweise die Zweifel an den Inhalten

---

[546] Vgl. dazu Appleton, 1976; Fu-chang Wang, 1996, S. 156; Yi-Huah Jiang, 2001, S. 321ff.. Nach den jüngeren Untersuchungen zur Unterstützung der Werte der Demokratie hat die demokratische Kultur offensichtlich in Taiwan Wurzeln geschlagen. Selbst in Bezug auf das Problem der nationalen Identität, das oft einen sehr engen Zusammenhang mit ethnischen Zwistigkeiten hat und zu deren Lösung die ethnische Minderheit häufig den nach dem Mehrheitsprinzip operierenden demokratischen Prozess als Methode ablehnt, akzeptiert nun mehr als die Hälfte der Festländer in Taiwan ein Referendum als Problemlösung. Vgl. dazu Chia-lung Lin, 2001; Huo-yan Shyu, 1998.

[547] Vgl. dazu z. B. Luhmann, 1994, S. 173ff.; ders., 1995c, Kap. 11.

[548] Vgl. dazu 3.2.1.

dieser Belehrung. Vor allem waren die Inhalte der ideologischen Erziehung oft zu einfach, zu einseitig und wichen teilweise zu stark von der Wahrheit ab. Mit zunehmender Lebenserfahrung und Vertiefung seiner Kenntnisse sowie dem Bekanntwerden mit völlig verschiedenen Erzählungen und Vorstellungen, insbesondere dann, wenn man im Ausland studierte, erlebte man oft einen „Kulturschock" und negierte dann das früher Bejahte. Indem der Staatsapparat durch das Erziehungswesen und die Massenmedien den Taiwanern eine homogene, als elegant angesehene, das Kernland Chinas als Raum der Orthodoxie betrachtende *„Hochkultur"* aufdrängte und gleichzeitig die lokale taiwanesische Kultur herabsetzte sowie bewusst ihre Entwicklung hemmte, wurden die einheimischen Taiwaner in ihrem *Selbstrespekt* und ihrer *Identität* oftmals verletzt und beleidigt. Dadurch staute sich eine *Unzufriedenheit* mit dem von Festländern kontrollierten Regime auf, womit der Keim für die spätere ethnische Mobilisierung der oppositionellen Bewegung gelegt wurde.[549]

Außerdem war der „Sunyatsenismus" ohnehin ein ideologischer *Eklektizismus aus Kapitalismus und Sozialismus*. Während der Staat aktiv versuchte, die wirtschaftliche Entwicklung zu leiten, nahm er nicht den Weg der umfassenden Planwirtschaft. Das KMT-Regime hatte zwar einmal zur Vermeidung eines weiteren Wachstums der Kräfte der einheimischen Taiwaner versucht, durch staatliche und parteieigene Unternehmen die „beherrschende Spitze" der Wirtschaft zu kontrollieren und die wirtschaftliche Entwicklung voranzubringen, die Entwicklung des privaten Sektors also nicht aktiv unterstützt. Aber unter dem Druck der USA sowie im Hinblick auf ein angestrebtes Wirtschaftswachstum konnte es schließlich nicht umhin, die Behinderung der privaten Unternehmen zu lockern, ja sogar für sie günstige Rahmenbedingungen zu schaffen und allmählich eine offene, primär am Export orientierte Wirtschaftspolitik zu verfolgen.[550] Nachdem die Oppositionellen sich in den 1970er Jahren langsam als „Dangwai" versammelten und demokratische Reformen forderten, war das KMT-Regime neben dem Appell an die politische Stabilität und die nationale Sicherheit immer stärker davon abhängig, seine autoritäre Herrschaft mit dem *Wirtschaftswachstum* zu legitimieren.[551] Folglich gewann der private Sektor einen immer größer werdenden Spielraum und entwickelte sich immer vitaler.

Als Staatsideologie ermöglichte der eklektische „Sunyatsenismus" aber nicht nur eine Dichotomie von öffentlichem und privatem Sektor im wirtschaftlichen Bereich, sondern prägte insgesamt eine *gemischte Dualstruktur* in der Gesellschaft.[552] Nicht anders als eine kommunistisch-leninistische Partei versuchte die sich selbst als revolutionäre Partei klassifizierende KMT den Zwangscharakter ihrer autoritären Herrschaft mit dem zukünftigen Ideal der Revolution und mit der Begründung zu verdecken, dass die Revolution noch nicht an ihr Ziel gelangt sei. Gerade die Mission der Revolution machte es erst nötig, dass der Staat und

[549] Vgl. auch Appelton, 1970; ders., 1976; Mau-Kuei Chang/Xin-Yi Wu, 2001; Xiao-Feng Li, 1994; Fu-chang Wang, 1993a.

[550] Vgl. Haggard, 1990, S. 88; Simon, 1988; Wade, 1990.

[551] Vgl. Amsden, 1985; Huo-yan Shyu, 1998, S. 137f..

[552] Die folgende Diskussion ist von Baecker, 1998, S. 99ff., und Krippendorf, 1975, angeregt worden.

die Partei in die unterschiedlichen sozialen Sektoren intervenierten und diese leiteten, und führte dazu, dass die Gegenwart zu einem vielfach verpflichteten Spielraum werden. Obwohl der Parteistaat der KMT nicht auf die Vorteile der Funktionssysteme verzichtete und die Gesellschaft unmittelbar organisierte, drängte er den „Sunyatsenismus" den unterschiedlichen sozialen Bereichen als unangreifbaren und nicht zu debattierenden gesellschaftlichen Konsens auf. In dieser Hinsicht galt der „Sunyatsenismus" als Gesellschaftsgedächtnis, das die gesellschaftlichen Operationen regelte, und zwar als ein *räumlicher* Typ des Gedächtnisses, als ein auf einer „halb-dauerhaften" Veränderung in einem Medium beruhendes, mit der *Aufzeichnung* zusammenhängendes Gedächtnis. Diese Art von Gedächtnis beanspruchte eine umfassende Kontrolle der eigenen Zustände, so dass nur die Informationen, welche die *Kohärenzprüfung* mit den gespeicherten Informationen (nämlich: „Sunyatsenismus") bestehen konnten, erinnert wurden.

Das war aber nur eine Seite. Wie erwähnt, war der am Kapitalismus orientierte privatwirtschaftliche Sektor unter der autoritären Herrschaft der KMT nicht nur zugelassen, sondern erstarkte auch zunehmend. Genau entgegen dem oben erwähnten statischen Typ des Gedächtnisses ist der Kapitalismus ein Gesellschaftsmodell, das auf einem *dynamischen, von den Prozessen der Weitergabe abhängenden, zeitlichen* Gedächtnis beruht. Ähnlich wie die Leistung des auf der Grundlage der mündlichen Überlieferung entstandenen Gedächtnisses liegt diejenige des zeitlichen Gedächtnisses in nichts anderem als in der *Aufrechterhaltung der Zirkulation der Informationen.* Und der Kapitalismus ist dann ein System, das durch die Zirkulation profitrelevanter Informationen konstituiert, aufrechterhalten und reproduziert wird. Dieses System hat keine eindeutige, bestimmte teleologische Entwicklungsrichtung. Seine Operationen orientieren sich primär an dem in den Prozessen der Kommunikationen gespeicherten *kurzfristigen* Gedächtnis und zielen nur auf die Autopoiesis des Profitzirkels ab. Im Kapitalismus geschieht deshalb das Entscheidende jeden Tag, und die Zustände des Systems verändern sich eigentlich auch jeden Tag. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, dass die Letztere, sich je nach Situation ändernde, flexible Operationsweise langsam die ursprünglich feste Grundlage der autoritären Herrschaft *unterminierte*, wenn die beiden Modi der Operationen koexistierten. Wenn der Parteistaat ein Monopol über das Gedächtnis der Gesellschaft und die Encodierungs- und Decodierungshoheit darüber beanspruchte, unterschied sich das von ihm monopolisierte Gedächtnis in der Tat *immer mehr* von dem Gedächtnis der Gesellschaft.[553]
Das Gedächtnis des Parteistaates wich zwar im Allgemeinen mehr und mehr von den wirklichen gesellschaftlichen Operationen ab. Aber je nach den Eigenschaften der *Sektoren* selbst

[553] Zu ergänzen ist, dass diese Entkoppelung gewissermaßen der Yin/Yang-Dualstruktur entsprach. Deshalb wich das Gedächtnis des Parteistaates auf der Yang-Seite zwar sehr vom Gedächtnis der Gesellschaft ab. Aber seine Wahrnehmung und seine Kontrolle der unterschiedlichen sozialen Bereiche auf der Yin-Seite waren noch effizient. Umgekehrt gestattete es die Strategie der Entkoppelung der Yin- von der Yang-Seite der KMT (vgl. zum Beipiel der Bodenpolitik Jing-sen Chang, 1992) allerdings den unterschiedlichen sozialen Sektoren, in der späteren Zeit eine größere Dynamik zu entwickeln und ihren Autoritarismus herauszufordern.

und danach, ob ein Sektor dem Parteistaat als wichtiges Kontrollmoment galt, gab es unterschiedliche Gefälle zwischen dem Gedächtnis des Parteistaates und demjenigen der Gesellschaft und war auch der Einfluss der sich ständig verändernden Zustände der Gesellschaft auf die Kontrollfähigkeit des Parteistaates verschieden groß. Wenn die vorherrschende Weise der Erinnerung im Sektor zu einer – um uns der auf der Grundlage des Wortgebrauchs von Lévi-Strauss von Assmann weiterentwickelten Terminologie anzuschließen[554] – *„kalten"* Option neigte, es also bevorzugte, *den Wandel „einzufrieren"* (dies wurde oft mit Hilfe des oben erwähnten Typs des räumlichen Gedächtnisses bewerkstelligt), war das Tempo des durch die Umwelt ausgelösten Wandels dort offensichtlich *langsamer*. Es ist nicht schwer, Fälle des Zeitabstandes im Verhältnis zur gesamten Veränderung der Gesellschaft unter der autoritären Herrschaft der KMT in den Sektoren *Militär*, *Regierung* und *Erziehungswesen* zu finden. Wenn die dominante Option in einem Sektor umgekehrt eine *„heiße"* war, nämlich: wenn ein gieriges Bedürfnis nach Veränderung bestand und man die Geschichte so verinnerlicht hatte, dass man sie zum *Motor der Entwicklung* machte (dies hatte ohne Zweifel eine höhere Affinität mit dem Typ des zeitlichen Gedächtnisses), konnte dieser Sektor dann quasi eine Lokomotive sein, die die Entwicklung und die Evolution der Gesellschaft vorantrieb. Im Falle Taiwans spielten die *privaten Sektoren im wirtschaftlichen Bereich*, deren Vertreter weltweit Geschäfte abschlossen und zahlreiche Devisenreserven für Taiwan akkumulierten, ohne Zweifel eine solche Rolle. Wie in 2.6.3. erwähnt, kultivierte die schon lange bestehende Tradition des Kommerzialismus in Taiwan gerade einen Erinnerungsmodus des schnellen Vergessens und schnellen Lernens. Für die Händler, die auf jede nur erdenkliche Weise nach Profiten jagten, lag die Funktion der Geschichte eher darin, die Erfahrung von Erfolg und Misserfolg zu machen und dadurch zukünftige Profitchancen zu gewinnen, als sich selbst zu binden und eine gegebene Tradition aufrechtzuerhalten.

Der Unterschied zwischen den Sektoren deutet zugleich an, dass selbst der Parteistaat, der scheinbar eine hohe Autonomie hatte, von oben bis unten als ein einheitliches Ganzes erschien und sich auf den Willen des höchsten Führers ausrichtete, auch kein Block aus Eisen war, keine kompakte Einheit bildete, sondern eher einer Organisation im Sinne einer *losen Koppelung* glich. Nämlich: Die einzelnen Sektoren von Partei und Regierung waren zwar *„responsiv"*, also arbeiteten einander in die Hände, behielten aber ihre *eigene Identität* bei und waren oft physisch und logisch separat, so dass ihre Elemente einander primär auf eine plötzliche und indirekte, statt auf eine konstante, offensichtliche und sofortige Weise beeinflussten.[555] Dies brachte dem Parteistaat *zugleich Vorteile* und *Nachteile*. Einerseits trug es insgesamt zur Erhöhung seiner Überlebensfähigkeit bei, denn er konnte damit eine bessere Wahrnehmung der Umwelt gewinnen, eine lokale Anpassung und verschiedene Möglichkeiten der Mutation vollziehen und musste nicht auf jede kleine Veränderung seiner Umwelt im Einzelnen reagieren. Umgekehrt konnte dies zu einer Übersensibilität hinsichtlich der Ver-

---

[554] Vgl. Assmann, 1997, S. 68ff..

[555] Zum Begriff der lose gekoppelten Organisation vgl. Weick, 1976; ders., 1982; Orton/Weick, 1990.

änderungen in der Umwelt und zu einer Unzulänglichkeit der Standardisierung sowie dazu führen, dass Innovationen nicht leicht unter den verschiedenen Sektoren verbreitet und die Gegebenheiten nicht selektiv aufrechterhalten wurden, so dass es zu mannigfachen negativen Wirkungen kam. Erst aus dieser Perspektive können wir zutreffend erklären, warum das autoritäre KMT-Regime zwar *langfristig stabil* bleiben konnte, aber trotzdem *gezwungen* war, eine *Transformation* vorzunehmen, und schließlich sogar seine Macht abgeben musste.

Diesbezüglich ist die Klassifizierung der autoritären Herrschaft der KMT als „*developmental state*“ oder „*Entwicklungsdiktatur*“ im Allgemeinen zwar nicht falsch, aber zu vereinfachend. Das KMT-Regime gab nicht von Anfang an der Entwicklung den Vorrang. Zunächst genoss eher die Berücksichtigung der *nationalen Sicherheit* den allerhöchsten politischen Primat, und die Verteidigungsausgaben bildeten den größten Teil der Ausgaben der Regierung. Selbst wenn die finanziellen Schwierigkeiten mit amerikanischer Hilfe gelöst wurden und die für Finanzen und Ökonomie zuständigen Technokraten der Regierung prinzipiell auch eine im Sinne der US-Regierung offene Wirtschaftspolitik zugunsten der Entwicklung des privaten Sektors und des Außenhandels verfolgten, wollte das KMT-Regime zunächst die Kontrolle auch der Wirtschaft nicht aufgeben und hatte große Bedenken hinsichtlich einer solchen Lockerung. Erst unter mannigfaltigem Druck näherte es sich langsam dem oben genannten Standpunkt. Während der private Sektor durch eine Öffnungspolitik an die Weltwirtschaft angeschlossen wurde, besaß das KMT-Regime nicht nur weiterhin riesige *staatliche und parteieigene Unternehmen*, sondern behielt damit auch seine Autarkie im Bereich der relevanten *militärischen* Industrie. Erst nachdem die exportorientierte Öffnungspolitik in den 1960er Jahren ein erhebliches Wirtschaftswachstum mit sich gebracht hatte, gab die KMT diesem einen immer größeren politischen Vorrang, so dass die Sektoren der Ökonomie und des Finanzwesens allmählich zu Kernsektoren wurden.[556] Trotzdem hatten die Sektoren von Militär, Sicherheitsdienst und Geheimdienst immer noch ein beträchtliches Gewicht, weil die Bedeutung der nationalen Sicherheit nach wie vor unübersehbar war.

Obwohl der Parteistaat der KMT stark in den wirtschaftlichen Bereich intervenierte, zielte er zugleich weder auf die Plünderung der Ressourcen, noch führte er eine vollständige Planwirtschaft ein. Dagegen orientierte er sich am *Wirtschaftswachstum* und leitete den Markt mit der Kraft des Staates. Der Erfolg der wirtschaftlichen Öffnungspolitik führte deshalb nicht nur dazu, dass das KMT-Regime die Logik und die Autonomie des Wirtschaftssystems immer mehr respektierte, sondern auch dazu, dass seine Fähigkeit zur Kontrolle der Wirtschaft auch *immer mehr abnahm*.[557] Außerdem trieb, wie erwähnt, die wirtschaftliche Entwicklung nicht

---

[556] Vgl. Amsden, 1985, S. 99ff.; Chi Huang, 1986; Bih-Hearn Lee, 1996; Lewis, 1993; Kuo-ting Li, 1995; Wade, 1990, insb., 246f.. Z. B. ist die Tendenz, dass die Anteile des Militärs und des Systems des Geheimdienstes im Zentralkomitee der KMT bzw. im dessen Ständigen Ausschuss zurückgingen, erst in den 1970er Jahren deutlich zu sehen. Siehe Schubert, 1994a, S. 128; Nai-teh Wu, 1987, S. 184.

[557] Z B. war das KMT-Regime nach dem Erstarken der Wirtschaftskraft des Volkes gar nicht dazu in der Lage, der Tendenz auf dem Markt entgegenzuwirken, wenn die Geldmenge ein bestimmtes Niveau überstieg. Das bemerkenswerteste Beispiel waren die Phänomene der Überschwemmung durch überflüssiges Kapital und der Verbreitung des Geldspiels in den 1980er Jahren. Eine wichtige Ursache dafür war, dass Taiwan in

nur die Entwicklung in den anderen Bereichen an, sondern zwang das Regime auch, eine entsprechende Modifikation vorzunehmen. In der Tat ließ das gegen Veränderungen relativ resistente Militär sich auch auf die Betriebsführung der Unternehmen ein, verband sich deshalb eng mit den anderen gesellschaftlichen Sektoren und nahm die Veränderungen der Impulse der Gesellschaft leichter wahr. Gerade weil das KMT-Regime sich allmählich der wirtschaftlichen Entwicklung als Hauptorientierung zuwandte, mit der gesellschaftlichen Entwicklung Schritt zu halten versuchte und die Volksmeinung anhand der Ergebnisse der lokalen Wahlen ermitteln konnte, blieb seine Herrschaft so lange stabil.

Aber diese auf die Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft ausgerichtete Politik brachte negative Folgeerscheinungen mit sich. So wurden die dadurch erzeugten Belastungen, wie z. B. die Umweltverschmutzung, oft erst *langfristig* offensichtlich, ganz zu schweigen davon, dass man zunächst überhaupt kein Bewusstsein für den Umweltschutz besaß. Das Volk wiederum richtete seinen Protest oft erst dann gegen das autoritäre Regime, nachdem es längst viel Groll akkumuliert hatte und seine Forderungen nach Abhilfe für ein Problem lange vergeblich gewesen waren. Als Reaktion auf die sich häufenden Skandale der Umweltverschmutzung und entsprechenden Protesten der Bevölkerung errichtete das KMT-Regime zwar neue für den Umweltschutz zuständige Verwaltungsämter. Allerdings übernahm es meist die Leitlinien der politischen *Kernsektoren* von Finanzen und Wirtschaft, kaum diejenigen der *Peripheriesektoren* von Innenpolitik und Umweltschutz – die sich häufig mit Protesten von der Bevölkerung konfrontiert sahen –, wenn es z. B. wegen der *Inkonsistenz* der Meinungen zwischen den unterschiedlichen Sektoren zum Streit kam.[558] Diese alleinige Orientierung am wirtschaftlichen Fortschritt zu Lasten von Umweltschutz und sozialer Gerechtigkeit führte zweifellos zu einem Verlust an Unterstützung durch einen Teil der Bevölkerung. Trotzdem war für das KMT-Regime der Gewinn offenbar eher größer als der Verlust. Es nahm daher zwar die Unzufriedenheit eines Teiles der Bevölkerung zur Kenntnis, hielt aber nach wie vor daran fest, weiter vorrangig das Wirtschaftswachstum voranzutreiben. Die vereinzelten Proteste des Volkes konnte die Grundlage des Autoritarismus der KMT nicht erschüttern – zunächst jedenfalls. Als aber die unterschiedlichen, langfristig akkumulierten Probleme in den 1980er Jahren auf einmal alle gleichzeitig aufbrachen und in einer breiten Proteströmung zusammenliefen, wurde der Parteistaat der KMT zu Änderungen gezwungen.

Eigentlich wirkte sich die *offene* Austragung von Meinungsverschiedenheiten unter den

---

einem langfristigen Wirtschaftswachstum eine umfangreiche Devisenreserve akkumuliert hatte und der New-Taiwan-Dollar wegen der Regulierung des Wechselkurses langfristig unterschätzt wurde. Wenn das KMT-Regime den NT-Dollar unter dem Druck der USA aufwertete und ihn so plötzlich zu einer starken Währung werden ließ, wurden nicht nur alles Geld in Umlauf gebracht, sondern floss auch überseeisches, „heißes Geld“ nach Taiwan. Unter dem Umstand, dass es keine hinreichenden normalen Kanäle für Investitionen gab, investierte man entweder aus einer Mentalität der Spekulation oder einer solchen der Geldwerterhaltung sein überflüssiges Kapital auf den mannigfaltigen spekulativen Märkten. Dies führte dann zu einer weiteren Kreditexpansion. Vgl. dazu Ben-Ray Jai/Jie-Yin Chen, 1995, Kap. 3; Bai-Xian Peng/Bi-Zhu Wu, 1999; S. C. Tsiang, 1995, Kap. 7 & 15; ders. 1995a, Kap. 6.

[558] Vgl. Dong-Sheng Chen, 1995, S. 25.

einzelnen Sektoren, zwischen denen es aufgrund der unterschiedlichen Ressortzuständigkeiten unvermeidlich zu Differenzen kam, meist vorteilhaft auf die Stabilität des ganzen Regimes aus. Denn selbst wenn die offene Austragung eines Konflikts nicht immer zu dessen Lösungführte, war sie doch günstig für dessen Wahrnehmung. Wenn aber Divergenzen zwischen einzelnen Sektoren und in der Folge ernste Koordinationsproblemen nicht offen, sondern nur verdeckt oder nachlässig behandelt wurden, konnte dies in Zukunft noch größere Schwierigkeiten herbeiführen. Wenn z. B. der Sektor des Umweltschutzes, weil er seine Kompetenzen nicht hinreichend geschätzt sah, vielleicht wichtige Informationen zurückhielt, so konnte dies zu Fehlentscheidungsfindung führen, die wiederum zur Folge haben konnten, dass z. B. ein genehmigtes Investitionsprojekt eines Unternehmers auf den unerwarteten Widerstand der betroffenen Bevölkerung stieß und dadurch schließlich nicht realisierbar war. So ging nicht nur die Unterstützung der Bevölkerung, sondern auch die des betroffenen Wirtschaftsunternehmens verloren.

Ein weiteres Problem war, dass die lose Koppelung die Tendenz zur *Bestandswahrung* förderte, so dass es zu einer *Verknöcherung* in einem Sektor und sogar im ganzen Parteistaat kam. Solche Tendenzen zeigten sich besonders deutlich im Sektor des *Geheimdienstes*, in dem ein starkes Ressortdenken herrschte, der relativ undurchsichtig war und wenig durch die anderen Sektoren beeinflusst wurde. Dafür sind das so genannte „Ereignis von Chen Wen-Cheng“ (陳文成事件) und der „Rechtsfall von Jiangnan“ (江南案) eindrückliche Beispiele. Die beiden Fälle ereigneten sich jeweils im Juli 1981 und im Oktober 1984, also gerade als die Falken innerhalb der KMT nach dem „Formosa-Zwischenfall“ die *Oberhand* gewonnen hatten. Das System des Geheimdienstes schien allerdings von seinem Sieg allzu berauscht zu sein, beharrte auf dem Bilde der von ihm selbst konstruierten Wirklichkeit und nahm die Sympathie der Bevölkerung für die Oppositionsbewegung, die durch das Urteil über die vom „Formosa-Zwischenfall“ betroffenen Oppositionellen erregt worden war, nicht wahr. Es zog vor allem keine Lehre aus dem terroristischen Ereignis vor diesem Urteil, nämlich der in 3.3.3. erwähnten Ermordung der Verwandten eines Mitgliedes der „Formosa“ im Februar 1980: Nachdem die Oppositionellen schon unterdrückt worden waren, konnte eine weitere Gewaltausübung nicht nur keinen Droheffekt mehr herstellen, sondern eher die Sympathie des Volkes für die Oppositionellen und seine Antipathie gegen die Gewalttäter erregen. Zuerst starb Chen Wen-Cheng, ein aus Taiwan stammender Mathematikprofessor an einer amerikanischen Universität, auffälligerweise nach einem „Interview“ des Garnisonskommandos Taiwan, nachdem er nach Taiwan zurückgekommen war, um seine Familie zu besuchen. Obwohl der Täter nicht ermittelt wurde, war dies angeblich eine Warnung des Geheimdienstes vor den so genannten „linken gewalttätigen Befürwortern der Unabhängigkeit Taiwans“. Noch unfassbarer war dann, dass Jiangnan (eigentlicher Name: Liu Yi-Liang, 劉宜良), der die amerikanische Nationalität besitzende chinesische Verfasser einer Biographie von Präsident Chiang Ching-kuo, im Auftrag des taiwanesischen Geheimdienstes vor seiner Wohnung

in den USA von taiwanesischen Gangstern ermordet wurde.[559] Ein Vorteil der losen Koppelung liegt zwar darin, dass der Zusammenbruch in einem Sektor nicht zugleich zum Versagen der anderen Sektoren führt. In den obigen Fällen versagte der Sektor des Geheimdienstes zwar nicht hinsichtlich der Effizienz, er versuchte im Gegenteil, seine Leistungsfähigkeit zu zeigen, und belastete die anderen Sektoren eigentlich auch nicht so, dass sie nicht mehr hätten funktionieren können. Trotzdem blieb der durch ihn angerichtete Schaden nicht auf ihn selbst beschränkt, sondern betraf das Image des gesamten KMT-Regimes, was zu einem empfindlichen Vertrauensverlust beim taiwanesischen Volk führte. Gerade weil es meist nur gelegentliche und indirekte Interaktionen zwischen den verschiedenen Sektoren gab, konnten die anderen Sektoren dergleichen Pläne nicht rechtzeitig zur Kenntnis nehmen und so möglicherweise verhindern.[560]

Außerdem schufen die unter der autoritären Herrschaft der KMT sehr entwickelten *Faktionen* und *Patron/Klient-Verhältnisse* zwar eine Grundlage für ihre Herrschaft, unterminierten aber zugleich umgekehrt dieselbe. Angesichts der Verbreitung der Patron/Klient-Verhältnisse versuchte nicht nur der Einzelne, seine persönlichen Interessen zu realisieren, auch waren vielerlei komplexe persönliche Netzwerke von diesen Bemühungen betroffen. Daneben war die Jagd nach dem eigenen Nutzen nicht auf die Lokalfaktionen hinsichtlich des Wahlklientelismus beschränkt, sie war auch in Form des bürokratischen Klientelismus üblich. Der Staat hatte unter der autoritären Herrschaft der KMT deshalb zwar eine sehr hohe Autonomie gegenüber dem Kapital. Das bedeutete aber nicht, dass es keine geheimen Abmachungen zwischen den Beamten und den Unternehmern, keine Korruption und kein „rent-seeking" gegeben hätte. Im Gegenteil, es gab angesichts der massiven Kritik der Oppositionsbewegung in den 1970er Jahren am Überhandnehmen der *Privilegien* und der Forderung nach *Überwachung* und *Kontrolle* seitens der Regierung durch eine demokratische Reform sowie angesichts dessen, dass die Strategie von Chiang Ching-kuo, die Lokalfaktionen zu ersetzen, bei den Wahlen eine verbreitete Unterstützung gewann,[561] eine sehr große Unzufriedenheit über die von der autoritären Herrschaft und dem Patronagesystem erzeugten Privilegien.

Weil es die oben erwähnten vielfältigen, die politische Transformation begünstigenden

[559] Die Mörder Jiangnans wurden zwar später in Taiwan zu lebenslänglicher Haft verurteilt. Aber infolge einer Strafmilderung und einer Amnestie konnten sie schon nach fünf Jahren Freiheitsstrafe das Gefängnis verlassen. Vgl. Wachman, 1994, S. 141f., 172f.; Wakabayashi, 1994, S. 204ff..

[560] Ein anderes anschauliches Beispiel für das Phänomen der Verknöcherung war die erstmalige Wahl eines Ausschusses im Legislativyuan nach der Gründung der Oppositionspartei DFP: Die Volksvertreter der „Fatong" waren sich der möglichen Wirkung der Opposition gar nicht bewusst. Sie versuchten nach ihrer dem demokratischen Prinzip entgegenstehenden „Gepflogenheit" offen die Wahlzettel ihrer Kollegen bzw. Kolleginnen einzusammeln und „in deren Vertretung" das Wahlrecht auszuüben. Selbst als sie diesbezüglich auf die Opposition der Abgeordneten der DFP stießen, sagte eine „Fatong"-Vertreterin mit „gutem Gewissen" laut: „Wieso geht es jetzt nicht mehr, wenn es in der Vergangenheit erlaubt war!?" Diese Volksvertreterin kritisierte die Abgeordneten der DFP sogar in dem Sinne, dass die Letzteren die Wahl störten und sich deswegen gesetzwidrig verhielten, also entlassen und gerichtlich verfolgt werden sollten. Als diese Geschichte durch Berichte von Journalisten in Massenmedien veröffentlicht wurde, war die landesweite Öffentlichkeit natürlich sehr entrüstet. Vgl. dazu Mu-Xin Zheng, 1987, S. 276ff..

[561] Vgl. Ming-Tong Chen, 1995, S. 179ff.; Fu-chang Wang, 1996, S. 156f..

Bedingungen gab, wurde das KMT-Regime mit einer stärkeren Herausforderung konfrontiert, nachdem es die Wahlen auf der zentralen Ebene eingeführt hatte und die Oppositionsbewegung entstanden war. Trotzdem reagierte es *immer noch* im Sinne der ehemaligen Logik der autoritären Herrschaft, als die USA 1979 ihre politische Anerkennung der Republik China zurücknahmen und offizielle diplomatische Beziehungen mit dem kommunistischen China aufnahmen, so dass das Regime schließlich in einen direkten Konflikt mit den neu aufsteigenden oppositionellen Kräften geriet. Obwohl Taiwan sich längst in einer Situation der diplomatischen Isolierung befand, bewirkten diese Ereignisse eine weitere Folge von Krisen für Taiwan, weil die USA von jeher der wichtigste Pfeiler für die Verteidigung Taiwans gewesen waren. Zumindest thematisierte die KMT die Entwicklung als Krise, weil diese die Möglichkeit des Untergangs ihres Regimes implizierte. Diese Form der Thematisierung trug zugleich dazu bei, dass ihr Appell zur Sicherung der *politischen Stabilität* und zur *Unterstützung* des Volkes für die *autoritäre Herrschaft*, für eine starke und mächtige Regierung erfolgreich war. Was die öffentliche Meinung betraf, so sprach man ebenfalls von einer Krise, weil man beim Wegfall des amerikanischen Schutzes zu Recht eine direkte Bedrohung durch die VR China zu befürchten hatte. Weil die Verhängung des Kriegsrechtes bis dahin nie aufgehoben worden war, veranlasste diese neue, angespannte Situation das KMT-Regime eigentlich nur dazu, die Wahlen der Volksvertreter auf der zentralen Ebene einzustellen, und bot ihm einen Grund für die *Verengung* der erweiterten politischen Partizipation in der letzten politischen Transformation.

Aber diese Maßnahme, den einzigen Kanal der politischen Partizipation und das Ventil zur Artikulation von Missmut für die damaligen Oppositionellen zu verschließen, frustrierte erst recht die sich gerade in der Phase der sich steigernden Erwartung befindenden Oppositionellen, wie bereits in 3.3.3. analysiert. Für die Oppositionellen mit ihrer gemischten Stimmungslage von Depression und Unzufriedenheit hatte die Verhaftung von Vater und Sohn Yu durch die KMT nicht nur keine warnende Wirkung, sie wurde vielmehr als Signal für den Beginn einer umfangreichen Unterdrückung verstanden.[562] Indem sie ihre Situation in dem Sinne *wahrnahmen*, sie bald in eine ausweglose Lage getrieben zu werden, ergriffen sie zum Selbstschutz eine radikalere Maßnahme als den Protest: die erste Demonstration außerhalb der Wahlperiode. Wegen der aktuellen außenpolitischen Krise vermied das KMT-Regime allerdings, den internen Konflikt in dieser Situation zu verschärfen und sah deshalb davon ab, dieses seine Autorität ernsthaft herausfordernde Geschehen zu unterdrücken. Das wiederum überzeugte die Oppositionellen davon, endlich die Achillesferse der KMT getroffen zu haben und nun selbst weiter zu erstarken. Sie veranstalteten deshalb eine Reihe von Massenversammlungen, was unter der Herrschaft des Kriegsrechtes am Rande der Illegalität geschah. Nach einer Kette von oftmals auf falschen Einschätzungen beruhenden Interaktionen beider Seiten war eine Zuspitzung des Konflikts fast *unvermeidbar*. Die Frage war nur, wann und in

[562] Vgl. Fu-chang Wang, 1996, S. 163, Anm. 16.

welcher Weise es dazu kommen würde. Denn die Macht konnte nicht immer nur als *reines Symbol* benutzt werden. Dies hätte leicht den Eindruck des Machthabers als eines bloßen „Papiertigers“ entstehen lassen und die Opposition gerade *verleitet*, seine Macht durch Provokation zu testen.[563] Deshalb musste die KMT schließlich die Option der Unterdrückung wählen, um den Verlust der Glaubwürdigkeit ihrer Macht zu verhindern.

Nur wählten beide Seiten schließlich eine offenbar *für beide viel kostspieligere* Form des Konfliktes: den „Formosa-Zwischenfall“ vom Ende des Jahres 1979. Oberflächlich hemmte die KMT damit immerhin vorläufig das weitere Wachstum der oppositionellen Kräfte, und die Falken innerhalb der Partei gewannen die Oberhand. Allerdings zeigte das Ergebnis der Ende 1980 wiederholten Wahlen, dass der ausgetretene Weg der Unterdrückung nicht mehr benutzt werden konnte, weil die *gesellschaftliche Situation* sich bereits *völlig verändert* hatte. Die KMT konnte nicht mehr wie in den Jahren 1947 und 1960 die oppositionellen Kräfte durch Unterdrückung einfach beseitigen oder zumindest die überlebenden Angehörigen der oppositionellen Elite so einzuschüchtern, dass sie es nicht mehr wagten, in die Offensive zu gehen. Bei den Wahlen zur Volksvertretung auf der zentralen Ebene im Jahre 1980 sank die Zahl der Wählerstimmen für die Kandidaten der „Dangwai“ deutlich auf 13,9 %. Dies war, verglichen mit ihrem Sieg bei den lokalen Wahlen für die Posten der Verwaltungschefs der Städte bzw. Landkreise im Jahre 1977, der in der Vergangenheit keine Parallele gehabt hatte,[564] natürlich ein Misserfolg. Aber jener große Sieg ging darauf zurück, dass zahlreiche, früher mit der KMT kollaborierende, Lokalfaktionen diesmal die KMT „verraten“ hatten und in das Lager der Opposition übergetreten waren; er hatte sich also nicht aus einem wirklichen Wachstum der oppositionellen Kräfte selbst ergeben. Als das KMT-Regime begriff, dass seine Strategie der Ersetzung der Lokalfaktionen zur Kooperation derselben mit den Oppositionellen führte, und umgekehrt versuchte, seine Koalition mit den Lokalfaktionen zu festigen, konnten die Wählerstimmen der Oppositionellen natürlich nicht mehr zunehmen, vielmehr ging ihre Anzahl beträchtlich zurück.[565] Angesichts dessen, dass fast alle bekannten Führer der „Dangwai“ verhaftet worden waren, war die Leistung der Oppositionellen bei den Wahlen von 1980 eigentlich nicht so schlecht. Vor allem gewannen die sich unter dem Slogan der „Revision der Urteile im Prozess um den Formosa-Zwischenfall“ an den Wahlen beteiligen-

---

[563] Vgl. Luhmann, 2000a, S. 47.

[564] Nach Fu-chang Wang, 1996, S. 154f., hatten die Kandidaten der „Dangwai“ im Jahre 1977 insgesamt 33,33 % der Wählerstimmen bekommen. Aber es ist unklar, ob diese Prozentzahl die Wählerstimmen für die Oppositionellen, nämlich „Dangwai“ im engeren Sinne, oder die Wählerstimmen für alle parteilosen Kandidaten, nämlich „Dangwai“ im weiteren Sinne, bezeichnete.

[565] Außerdem hatte die Leistung der Oppositionellen auch mit den Arten der Wahlen zu tun. Bei den Wahlen der Volksvertreter auf der zentralen Ebene wurden mehrere Abgeordnete innerhalb eines Wahlbezirkes gewählt. Dagegen durfte natürlich nur ein Kandidat bei der Wahl des lokalen Verwaltungschefs siegen. Folglich war der Erfolg der Oppositionellen bei der letzteren Wahl meist besser als bei der Ersteren, falls ihr Kandidat für das Amt des Verwaltungschefs die für den Wahlsieg notwendige gewisse Stärke hatte und seine Teilnahme an dieser Wahl sich nicht einfach nur daraus ergab, dass die Oppositionellen nicht bei dieser Wahl abwesend sein wollten. Zum Verrat der Lokalfaktionen bei den Wahlen im Jahre 1977 wegen der Nominationsstrategie der KMT vgl. 3.4.3.

den Verwandten der verhafteten Mitglieder der „Formosa" meist mit einer sehr hohen Zahl der Wählerstimmen einen Sitz. Auch daran war gewissermaßen die Intention des Volkes zu erkennen. Zugleich bekamen alle nicht zur KMT gehörenden Kandidaten insgesamt noch 27,9 % der Wählerstimmen, und somit blieb das durchschnittliche Niveau des Anteils der für die „Dangwai" im weiteren Sinne abgegebenen Stimmen mit etwa 30 % seit den 1950er Jahren erhalten.[566]

Noch wichtiger war, dass die 30 % der Wählerstimmen vor den 1970er Jahren nur einem Haufen von unorganisierten Einzelpersonen gegolten hatten. Seit aber die Oppositionellen anlässlich der Wahlen zur zentralen Volksvertretung eine *Koalition* bildeten, allmählich aus dem Modus der individualisierten Politikbetreibung heraustraten und mehrfach eine tatsächliche Massenmobilisierung zu Wege brachten, war die Oppositionsbewegung eine Kraft mit einer wirklichen *Massenbasis* in der Bevölkerung geworden und konnte nicht mehr allein durch die Eliminierung von Angehörigen ihrer Elite erstickt werden. Z. B. erreichte die Auflagenhöhe der Zeitschrift „Formosa" 100.000 Exemplare. Angeblich blieb auch die Auflagenhöhe der so genannten „Dangwai"-Zeitschrift mit etwa 150.000 Exemplaren in dem Jahrzehnt seit 1978 stabil.[567] Zugleich wurde die Gesellschaft im Laufe der Zeit, vor allem im Zuge der wirtschaftlichen Entwicklung, komplexer. Folglich entstanden etliche Sektoren, die gewissermaßen *außerhalb* der bestehenden *Kontrollmechanismen* des Korporatismus und des Klientelismus lagen, wie die Mittelschicht außerhalb der öffentlichen Sektoren, der „informale Sektor" und die bei den Klein- oder Mittelunternehmen angestellten Arbeiter. Und deren Mehrheit tendierte politisch nicht zur KMT, sei es, weil man eine Teilhabe an der Macht und ein demokratisches Spiel von „check and balance" wünschte, weil man Antipathien gegen die Polizei und die Steuerbehörde hegte oder weil man unter schlechten Lebensbedingungen litt und mit der mangelnden Unterstützung durch die Regierung unzufrieden war.[568]

Mit zunehmender Öffnung der Gesellschaft widerstrebten auch der Bevölkerung alle Formen einer direkten Unterdrückung. Vor allem als das Gerichtsverfahren gegen die am „Formosa-Zwischenfall" Beteiligten unter dem Druck der USA öffentlich durchgeführt wurde, konnten

[566] Vgl. Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 114; Huo-yan Shyu, 1998, S. 136; Wakabayashi, 1994, S. 212. Aber nach Yun-han Chu, 1992, S. 55, und Huo-yan Shyu, a. a. O., S. 139, bekamen die Kandidaten der „Dangwai" nur 8,28 % der Wählerstimmen und alle nicht zur KMT gehörenden Kandidaten 26,37 %. Eigentlich war der Grad der Organisation der damaligen „Dangwai" noch sehr niedrig, und sie waren nicht deutlich von den übrigen parteilosen Kandidaten zu unterscheiden, weil die Letzteren sich selbst auch als „Dangwai" bezeichnen konnten. Wie der Umfang der „Dangwai" zu definieren ist, ist deshalb eine schwierige Frage und variiert je nach dem Standpunkt des Beobachters. Vielleicht aus diesem Grunde stehen manche mir zugänglichen Daten nicht miteinander im Einklang. Die im Text genannten Zahlen dürfen deshalb auch nur als Annäherungswerte angesehen werden.

[567] Vgl. Berman, 1992, S. 174.

[568] Vgl. dazu Chia-Lung Lin, 1989, S. 119ff..; Schubert, 1994, S. 94ff.; Wakabayashi, 1994, S. 185f.; Jieh-Min Wu, 1990, S. 36ff.. Zu ergänzen ist, dass eine Tendenz zu einem sich an den Klassen orientierenden Wahlverhalten in Taiwan kaum erkennbar war und ist, obwohl die Unterstützer der „Dangwai" und der späteren DFP primär aus Arbeitern und Kleinbürgern bestanden. Die Differenz zwischen den Unterstützern der Oppositionsbewegung und denen der regierenden KMT beruhte hauptsächlich auf dem ethnischen Unterschied. Die Oppositionellen konnten nämlich kaum eine Unterstützung von Festländern gewinnen.

nicht nur einstige politische *Tabus* (wie die Forderung nach der Unabhängigkeit Taiwans) gebrochen und der Filterungsmechanismus, der in den Massenmedien herrschte, überwunden werden. Auch errangen die verhafteten Oppositionellen die *Sympathie*, wenn nicht die Zustimmung oder gar Unterstützung, weiter Kreise der Bevölkerung. Wie erwähnt, führte die Tatsache, dass die von den Impulsen der Gesellschaft entkoppelten konservativen Falken die Oberhand gewannen und zu einer repressiven Politik rückkehrten, zum zunehmenden Verlust der Unterstützung des Volkes für das ganze Regime und dazu, dass schneller ein Anlass für die nächste politische Transformation eintrat. Nachdem die Nationalregierung die uneingeschränkte Unterstützung der USA verloren hatte, brauchte sie eher mehr Macht. Ihre oben dargelegte Reaktion war diesbezüglich jedoch nicht weitsichtig, wobei wir auch auf die allgemeinen Hinweise von Mark Gould in einer Untersuchung über Macht als Kommunikationsmedium verweisen: „Although the simple use of organizational and often repressive resources in maintaining order may in the short run yield an increased 'acceptance' of authority, *in the longer run* it will yield a deterioration in the scope of political output and a *diminution of the very powers* those in authority sought to maximize."[569] Die sich in den 1980er Jahren wie ein Bienenschwarm erhebenden sozialen Proteste zeigten gerade, dass man die Macht des bestehenden autoritären Regimes nicht mehr als legitim akzeptierte. Indem das KMT-Regime mit Zwangsmitteln „law and order" betonte, geriet es jedoch selbst allmählich in die Falle der Machtdeflation.

Umgekehrt haben die oppositionellen Kräfte diesen Zwischenfall auch mit einem recht hohen Preis bezahlt. Die *Abwesenheit* von Mitgliedern der Elite *verzögerte* zweifellos ihr Wachstum sehr. Z. B. stieg der Anteil der Wählerstimmen für die Kandidaten der „Dangwai" bei den Wahlen zur zentralen Volksvertretung im Jahre 1983 nur auf 16,8 %. Erst nach der Gründung der DFP im Jahre 1986 stieg der Anteil der Wählerstimmen für die Oppositionellen bei den Wahlen zum Legislativyuan auf 24,9 %.[570] Obwohl die Oppositionellen wegen ihres Opfers die allgemeine Sympathie gewannen und die Sperre für ihre Meinungsäußerungen in den Massenmedien durchbrachen, mussten sie zugleich langfristig die stigmatisierenden Etiketten von *Gewalttätern* und *radikalen Anhängern der Unabhängigkeit Taiwans* (was nach der KMT und den Massenmedien bedeutete: Rebellion, Verkündigung der Unabhängigkeit Taiwans, Veränderung des Namens des Landes und der Nationalfahne, Vertreibung der Festländer, Aufhebung der chinesischen Kultur, Auslösung des Angriffs der VR China usw.) tragen, so dass ihr weiteres Streben nach der Unterstützung durch die Mehrheit des Volkes auf große Schwierigkeiten stieß. Daneben löste die Unterdrückung nicht nur eine heftige Reflexion bzw. Debatte über die politische Linie aus, sondern bewirkte sogar eine gewisse

---

[569] Gould, 1987, S. 44 (Hervorhebung von mir).

[570] Vgl. Wakabayashi, 1994, S. 212. Fu-chan Wang, 1996, S. 155, weist auch auf die zunächst ungünstige Wirkung des „Formosa-Zwischenfalls" für die Oppositionsbewegung bezüglich der Unterstützung durch das Volk hin. Aber er berücksichtigt die Faktoren, welche die Veränderung des Anteils der Wählerstimmen für die „Dangwai" beeinflusst haben, nicht umfassend genug. Anscheinend unterscheidet er auch nicht vorsichtig die Vertreter der „Dangwai" von den unabhängigen, parteilosen Kandidaten.

*Spaltung* innerhalb des oppositionellen Lagers. Die oppositionellen Kräfte gerieten deshalb kurzfristig in einen internen Kampf und konnten sich zunächst nicht weiter entwickeln.[571]

Unter dem Einfluss folgender Faktoren ging die Oppositionsbewegung nach diesem Streit um die politische Linie primär in eine *radikalere* Richtung. Zuerst behielt das KMT-Regime nach wie vor seine autoritäre Mentalität bei und *schränkte* den Spielraum der Oppositionellen im Parlament ständig weiter *ein*, so dass die Vertreter einer gemäßigten, reformorientierten Linie im oppositionellen Lager ihre Mitstreiter nicht von einer Reform über die Teilnahme an der Parlamentsarbeit überzeugen konnten, geschweige denn davon, dass ein Regimewechsel vor einer vollständigen Ersetzung des „Ewigen Parlamentes" gar nicht geschehen konnte. Zweitens führten die umfassenden Verhaftungen im Zusammenhang mit dem „Formosa-Zwischenfall" zu einem *Vakuum* in der Leitung der Oppositionsbewegung, so dass die jüngeren radikalen Führer bzw. Faktionen die Chance hatten, aufzusteigen. Drittens wurde die Publikation einer *politischen Zeitschrift* nach der Unterdrückung wieder zur Hauptstrategie der Bewegung. Dies begünstigte den Dialog und die Auseinandersetzung zwischen den Befürwortern unterschiedlicher Linien. Und in der Debatte trug oft die extreme, am stärksten die Moral hervorhebende Position den Sieg davon, worauf wir bereits in 3.2.1. im Anschluss an Brunsson hingewiesen haben. Folglich ging die Oppositionsbewegung hinsichtlich ihrer Ideologie und die Wahl der politischen Mittel allmählich in die Richtung der Radikalisierung. Sie forderte nicht nur unverhohlen die *Legitimität der „Fatong" und des Systems der Republik China* heraus und beschritt den Weg des *taiwanesischen Nationalismus*, sondern trat auch langsam aus dem Schatten der Unterdrückung, die sich in der Reaktion auf den „Formosa-Zwischenfall" ergeben hatte, heraus und propagierte wieder die Linie der *Massenbewegung*. Ferner führte die Debatte über die einzuschlagende politische Linie in kurzer Zeit zur Stagnation, sogar zum Rückgang der Oppositionsbewegung, und wirkte sich nachteilig auf die Zustimmung seitens der außerhalb des politischen Kampfes stehenden Bevölkerung aus. Dennoch war die Arbeit der internen Klärung nicht unbedingt ungünstig für die *langfristige* Entwicklung. Zumindest retrospektiv betrachtet, trug die sich radikalisierende Entwicklung im Hinblick auf die Appelle, die Legitimität der autoritären Herrschaft direkt zu attackieren, zur Verstärkung und Konzentration der Unterstützung des Volkes für die „Dang-

---

[571] Im Anschluss an „Nanfangshuo" verwendet Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 144, den Ausdruck „Kohäsion der Wählerstimmen" für die „Dangwai", nämlich das Verhältnis der Wählerstimmen für die „Dangwai" zu denjenigen für alle parteilosen Kandidaten, um die durch ihre Spaltung bewirkte Verletzung der Solidarität der „Dangwai" zu erklären. Danach erreichte diese Kohäsion im Jahre 1980 unter dem Slogan „Revision der Urteile im Prozess um den Formosa-Zwischenfalls" 81,21 %. Im Jahre 1983 sank sie dann deutlich wegen des Linienstreites auf 67,59 % ab. Sie stieg dann wieder, indem die „Dangwai" sich zur DFP vereinigten. Aber ich kann nicht wie Kuo zu dem Schluss kommen, dass diese Kohäsion inzwischen einmal abgenommen habe, wenn ich die mir zugänglichen Daten in der genannten Weise berechne. Vielleicht ergibt sich dies aus einer unterschiedlichen Identifikation der „Dangwai". Der genaue Fall ist deshalb u. U. mit einem Nachschlagen der originären Daten zu ermitteln. Aber jedenfalls ist sicher, dass der Linienstreit eine kurze Zeit lang einen Nachteil für das Wachstum der oppositionellen Kraft bedeutete. Es ist eine Tatsache, dass nicht nur die nicht wegen des „Formosa-Zwischenfalls" verhafteten zurückhaltenden unter den Führern der Oppositionellen wegen der Kritik der jüngeren Generation bei den Wahlen im Jahre 1983 scheiterten, sondern dass auch das Wachstum der Wählerstimmen für die „Dangwai" langsamer wurde.

wai" und die spätere DFP bei.

Noch wesentlicher war, dass zahlreiche *soziale Proteste* gerade auch in diesem Zeitraum unaufhörlich aufkamen und im Einklang mit der Radikalisierung der Oppositionsbewegung standen.[572] Die Wendung in der Angelegenheit des „Formosa-Zwischenfalls" zeigt eigentlich bereits, dass der Mechanismus der Komplexitätsreduktion des politischen Systems nun nicht mehr angemessen war. Er war nicht komplex und flexibel genug und konnte deshalb die gesellschaftlichen Konflikte *nicht* effektiv *internalisieren* und mit sich kompatibel machen. Unter der autoritären Herrschaft besaß der Parteistaat nicht nur die Position des Herrschaftszentrums der Gesellschaft, sondern erzeugte auch artifiziell eine Koppelung mit den anderen Bereichen, so dass man ihm sehr leicht die Quelle der mannigfaltigen Probleme *zurechnete* und alle Unzufriedenheit schließlich auch in den Protest gegen ihn *zusammenfloss*. Als allmählich die langfristig akkumulierten, mannigfachen Umwelt- und sozialen Probleme nacheinander auftauchten und die KMT diese Konflikte nicht schnell und effizient genug in einen institutionalisierten Kanal zur Lösung lenken konnte, entstand die unruhige Welle der sozialen Proteste der 1980er Jahre. Ab 1983 kam es zunächst zu vielen Protesten der Selbsthilfe. Dann brachten fast alle sozialen Sektoren außer dem Militär, der Regierung und dem Erziehungswesen ihre Unzufriedenheit durch Protest zum Ausdruck. Die vielerlei Proteste erreichten in den Jahren 1987 und 1988 einen Höhepunkt.[573] Die Themen dieser Proteste umfassten z. B. das Verbot des „informalen Sektors" – d. h. beispielsweise des unkonzessionierten Straßenhandels –, die Umweltverschmutzung, die Tarife, die Kündigung von Arbeitern, den Import von Agrarprodukten, das Verbot einiger Religionsgemeinschaften.[574]

Aus festem religiösen Glauben oder wegen einer persönlichen Überlebenskrise waren viele an den Protesten Beteiligte – in der Terminologie von Charles Tilly – „*zealot actors*".[575] Sie hatten keine Angst vor der Unterdrückung durch das KMT-Regime. Dadurch wurde ein größerer Spielraum für die Oppositionsbewegung geschaffen und dem autoritären KMT-Regime ein Warnsignal erteilt. Daraus wiederum konnte sich ein „*Dominophänomen*" ergeben. Anders als im Falle einer demokratischen Herrschaft, bei der man recht sicher sein kann, dass die Spielregeln weiter befolgt werden und die Entscheidungen bindend bleiben, auch wenn es zu zeitweiligen Konflikten kommt, gibt es unter einer autoritären Herrschaft keine solche Gewissheit. Die dauernden Proteste und Konflikte führten deshalb in Taiwan zu einer drastischen und raschen Steigerung der *Unbestimmtheit* des politischen Systems. Dabei *verliert* die Macht als Kommunikationsmedium im Allgemeinen ihre *Reduktionsleistung*, denn sie funktioniert nur, wenn beide Seiten Zwang bzw. Gewaltausübung vermeiden wollen

---

[572] Vgl. auch 3.3.3.

[573] Parallel dazu kam es zuerst im Jahre 1985 zu einem Finanzskandal mit weitreichenden Wirkungen, dem „Rechtsfall der zehnten Kreditgenossenschaft". Dann entwickelten sich in den Jahren 1987 und 1988 das so genannte Geldspiel wie auch die illegalen Gesellschaften für Investition, Lotto und Börse in extremem Ausmaße. Vgl. dazu Ben-Ray Jai/Jie-Yin Chen, 1995, Kap. 2, 3, 8, 9, 10; Nai-Ping Yin, 1992a, S. 6ff..

[574] Vgl. Jieh-Min Wu, 1990, S. 45ff.; Yun-han Chu, 1992, Kap. 4.

[575] Vgl. Tilly, 1978, S. 84ff.

und den gewalttätigen Konflikt nicht als die bessere Alternative betrachten.[576] Die KMT aber konnte sich jetzt nur noch auf den direkten Gebrauch von Gewalt stützen. Aber wenn die Unterdrückungsstrategie auch versagte, wenn die ständige Gewaltausübung des Polizeiapparats die nächste Protestaktion nicht verhindern konnte, wies dies das KMT-Regime genau darauf hin, dass *etwas verändert werden musste*. Sonst würde sein Zusammenbruch unaufhaltsam sein. So entfaltete sich die Transformation weiter.[577] Schließlich wurde am 28. September 1986 die erste Oppositionspartei im substanziellen Sinne, die „Demokratische Fortschrittspartei", ungeachtet des Parteienverbots unter der Regulierung durch das Kriegsrecht gegründet. Nachdem man zeitweilig überall Gefahren gewittert hatte, äußerte Chiang Ching-kuo selbst persönlich die Bereitschaft, die Verhängung des Kriegsrechts aufzuheben, was dann am 15. Juli 1987 offiziell geschah. Dies kündigte nicht nur die Durchführung einer Reihe von Maßnahmen zur politischen *Liberalisierung*, sondern auch den Beginn der *Demokratisierung* an.

### *3.4.3. Die Wahlen als die Entwicklung des politischen Systems antreibender Mechanismus*

Obwohl das KMT-Regime wie die japanische Kolonialregierung ein von auswärts gekommenes autoritäres Regime war, konnte es von Anfang an nicht umhin, Wahlen zu veranstalten. Sein Status als Regierung der *eigenen Nation* trug zwar zunächst dazu bei, dass die einheimischen Taiwaner seine Herrschaft als legitim akzeptierten. Aber nachdem der Traum der einheimischen Taiwaner von der „Rückkehr ins Vaterland" der Traumatisierung durch eine andere und sogar als schlechter empfundene autoritäre Herrschaft gewichen war, war dieser Status eher eine Belastung, denn das Gefühl der „relativen Entbehrung" war noch schwerer zu ertragen, wie Tocqueville seinerzeit in der Untersuchung über die Revolution angedeutet hat. Angesichts der damaligen Situation des KMT-Regimes, dass es von außen eine Bedrohung durch die Kommunisten gab und intern der Schatten des gerade erregten ethnischen Konfliktes noch nicht geschwunden war, war passiver Gehorsam vermutlich aus seiner Sicht nicht genug. Es brauchte nicht nur eine *aktivere Unterstützung* durch das Volk, sondern hatte auch einen *stärkeren Legitimationsbedarf*. Zugleich war die Demokratie nicht nur seine ideologische Rechtfertigung und sein Slogan gegen den Kommunismus, auch waren größere Chance der politischen Partizipation der taiwanischen Bevölkerung eine Bedingung der USA für die Wiederholung ihrer Hilfe. Außerdem lag der noch entscheidendere Faktor für seine Bereit-

---

[576] Vgl. Luhmann, 2000a, S. 47.

[577] Dafür gibt Mau-Kuei Chang, 1989a, auf der Grundlage des Ansatzes der Ressourcenmobilisierung eine andere Erklärung. Danach entstand zuerst eine Herrschaftskrise im KMT-Regime. Es konnte dann weder die Oppositionsbewegung wie früher unterdrücken, noch verhindern, dass privaten sozialen Organisationen Ressourcen zuflossen. Erst infolgedessen konnten sich die sozialen Bewegungen miteinander verbinden, ihre Ressourcen erweitern und schließlich eine weitgehend gemeinsame Tendenz ausbilden. Die häufigen Proteste lockerten zugleich umgekehrt das System der autoritären Herrschaft auf und ermöglichten dann die politische Liberalisierung seit 1986.
Nach dieser Auffassung waren der durch die Transformation ausgelöste Machtkampf innerhalb des autoritären Regimes und die damit zusammenhängende Mobilisierung nach außen in diesen Prozessen von Bedeutung.

schaft, Wahlen durchzuführen, in der *Konsolidierung* seines eigenen *Regimes*. Für das KMT-Regime als von auswärts gekommenes Regime trugen die Wahlen nicht nur zur Legitimation seiner Herrschaft bei, sondern konnten auch als Mittel der politischen Kontrolle dienen. Sie konnten dazu benutzt werden, die einheimische Elite zu kooptieren, das einheimische Volk zu mobilisieren und zu integrieren, die Fähigkeit des Staates zur Penetration der Gesellschaft zu verstärken und die Infiltration der Kommunisten zu verhindern.[578]

Auch wenn die KMT aufgrund solcher mannigfachen subjektiven und objektiven Faktoren zwar Wahlen veranstaltete, hatte sie nicht die Absicht, eine wirkliche Demokratie durchzusetzen. Angesichts dessen, dass die neu nach Taiwan gekommenen Festländer im Vergleich zu den einheimischen Taiwanern eine *ethnische Minderheit* bildeten, befürchtete sie einerseits, dass sie bei Wahlen bald scheitern und das Regime würde aufgeben müssen, wenn die Führung des Staates und das politische Programm der Regierung tatsächlich von dem Wahlmechanismus determiniert würden. Andererseits ließ auch die traditionelle Vorstellung von der „Orthodoxie" die KMT nicht etwa den Weg gehen, alle „nationalen" Abgeordneten nur auf Taiwan wählen zu lassen, vor allem weil die *„Fatong"* nun ein wichtiges Moment ihrer Legitimitätsbehauptungen konstituierte. Die KMT beschränkte dann nicht nur die Wahlen auf die lokale Ebene,[579] sie erlaubte mit der Regulierung durch das Kriegsrecht auch nicht die Gründung neuer Parteien neben den zwei vom Festland nach Taiwan eingeführten, bereits zum demokratischen Schmuck, d. h. Feigenblatt, degenerierten, so genannten „Vasenparteien", der „Demokratischen Sozialistischen Partei Chinas" (中國民主社會黨) und der „Chinesischen Jugendpartei" (中國青年黨), so dass die durch sie durchgeführten Wahlen in der Tat *„Wahlen ohne Wahlmöglichkeit"* waren, wie dies in den meisten undemokratischen Ländern üblicherweise der Fall ist.[580] Man konnte also letztlich nicht nur keine andere organisierte Partei außer der regierenden KMT und kein anderes politisches Programm als Alternative wählen, die Wahlergebnisse konnten auch nicht zu einem Regimewechsel in der Zentralregierung führen.

Durch dieses institutionelle Arrangement konnte das KMT-Regime effektiv die oppositionellen Kräfte *zähmen* und seine autoritäre Herrschaft konsolidieren. Wie in 3.2.4. erwähnt, waren Wahlen eigentlich günstig, um den *„einachsigen" Widerspruch* zwischen dem Regierenden (dem auswärtigen Regime) und den Regierten (den Einheimischen) zur *pluralistischen Konkurrenz* zwischen den Regierten (Angehörigen der einheimischen taiwanesi-

---

[578] Vgl. Chia-Lung Lin, 1998, S. 173f..

[579] Weil das tatsächlich durch die Staatsgewalt der Republik China regierte Territorium sich weitgehend mit dem Gebiet der Provinz Taiwan überschnitt, wurde das administrative Oberhaupt der Provinz Taiwan auch vom Vorsitzenden des Exekutivyuan ernannt und nicht vom Volk gewählt, obwohl es nach der Verfassung von 1947 der Republik China nur ein lokaler Beamter sein sollte. Außerdem wurden die Bürgermeister der Städte Taipei und Kaoshiung später auch nacheinander aus dem Grunde, dass ihre administrative Ebene zu einer solchen von direkt dem Exekutivyuan untergeordneten Städten erhöht wurde, nicht mehr vom Volk direkt gewählt.

[580] Zur Untersuchung der Wahlen ohne Wettbewerb und der Wahlen mit halbem Wettbewerb sowie der Wahlen ohne Wahlmöglichkeit vgl. Hermet/Rose/Rouguie, 1978.

schen Elite) zu transformieren. Nachdem es die lokalen Wahlen als begrenzten institutionalisierten Kanal der Partizipation eröffnet hatte, konnte es einerseits mit der Förderung der materiellen *Interessen* einen *Anreiz* für die Teilnahme und Kooperation der einheimischen Elite schaffen und andererseits diejenigen Oppositionellen, die sich nicht daran beteiligen wollten und weiter an der Opposition festhielten, vollständig *unterdrücken*, so dass diese gezwungen waren, *entweder* auf der einzigen im bestehenden System erlaubten politischen Bühne aufzutreten *oder* sich völlig aus der Politik zurückzuziehen, wenn sie nicht sogar vernichtet wurden. Soweit die Oppositionellen an der Wahl teilnahmen, erkannten sie jedenfalls indirekt die Legitimität des bestehenden Systems an. Sie konnten auch nur auf der Grundlage der gegebenen Spielregeln mitspielen und damit war es unwahrscheinlich, eine radikale Opposition gegen das bestehende System zu betreiben.[581] Im Laufe der Zeit war es vor allem schwer zu vermeiden, in die Logik und die Dynamik der Institution, d. h. in die durch die Institution erzeugte *tägliche Wirklichkeit*, zu geraten. Indem die Wahlen auf die lokale Ebene beschränkt waren, mussten die daran partizipierenden Oppositionellen sich mit dem Kontakt zu den Wählern, den Dienstleistungen für sie und der Unterstützung durch dieselben im eigenen lokalen Wahlbezirk als „Politikunternehmen" beschäftigen, um die Wahlen siegreich zu bestehen. Es fehlte auch an Anlässen, die sie dazu bewogen hätten, auf der landesweiten Ebene zu denken. Außerdem konnten rein personell nicht leicht repräsentative Figuren aufkommen, die eine Opposition gegen die autoritären Regierenden auf nationaler Ebene hätten leiten können.[582] Folglich konnte die Strategie, den Oppositionellen einen begrenzten Überlebensraum im bestehenden System zu gewähren, statt sie ganz und gar zu vernichten, die Radikalisierung der Oppositionsbewegung, die eine eine Nullsummen-Beziehung verkörpernde binäre Opposition von Anerkennung/Ablehnung des bestehenden Systems bedeutet hätte, vermeiden. Diesbezüglich diente die gezähmte, im bestehenden System verbleibende Oppositionsbewegung eher als eine *Pufferzone* zwischen der Regierung und der Wählerschaft und trug deshalb zur Stabilisierung des bestehenden Regimes bei.[583]

Indem die einheimischen oppositionellen Kräfte vor 1977 nie über die lokalen Bezüge hinausgewachsen waren, nie die Front der Opposition über die durch den Autoritarismus erlaubte Bühne der Wahlen und des Parlamentes hinaus erweitert und deshalb auch nie eine starke Herausforderung für das KMT-Regime gebildet hatten, dürfte die Doppeltaktik von „Zuckerbrot und Peitsche" der KMT einen beträchtlichen Erfolg gehabt haben. Eine diese Doppeltaktik begleitende und ihre Wirkung begünstigende Folge war die *Ablösung* der einheimischen politischen Elite und die *Veränderung der Eigenschaften* dieser Elite. Als die KMT im Jahre 1946 erstmals die Wahlen zur Volksvertretung auf der Ebene der Städte bzw. der Landkreise in Taiwan veranstaltete, hatten 46,5 % der an diesen Wahlen teilnehmenden

[581] Die so genannte Opposition gegen das bestehende System kam natürlich immer noch im politischen System zustande. Gemeint war nur ein Antagonismus gegen das aktuelle Herrschaftssystem.
[582] Vgl. Ming-Tong Chen/Jih-Wen Lin, 1998; Chia-Lung Lin, 1998, S. 189f.; Ming-hui Tsai/Mau-Kuei Chang, 1994, S. 136f..
[583] Vgl. auch Luhmann, 2000a, S. 101.

Kandidaten bereits in der Kolonialzeit die Erfahrung gewonnen, ein öffentliches Amt aufgrund einer Wahl anzutreten, und mehr als ein Drittel von ihnen wurde beim Regimewechsel befördert. Vermutlich war die neu gewählte einheimische Elite sehr daran interessiert, weiter an der Politik zu partizipieren. An den Neuwahlen im Jahre 1950, also nach der Unterdrückung der einheimischen Opposition wegen des „Zwischenfalls vom 28. Februar" 1947, konnten oder wollten sich zwei Drittel der damaligen Volksvertreter allerdings nicht mehr beteiligen. Zugleich war das durchschnittliche *Bildungsniveau* der neu gewählten Volksvertreter deutlich niedriger als dasjenige ihrer früheren Kollegen. Dieser Zustand besserte sich bis zum Jahre 1986 auch nicht. Selbst, was die Volksvertreter auf der Ebene der Provinz betraf, konnte sich deren durchschnittliches Bildungsniveau erst im Jahre 1970 mit dem des Jahres 1946 messen. Daneben wurde die früher primär aus „*Professionals*" (z. B.: Ärzten, Lehrern, Rechtsanwälten und Journalisten)[584] und den Angehörigen der lokalen Gentry bestehende einheimische lokale politische Elite auch durch Händler, Parteifunktionäre und Mitglieder der so genannten *Lokalfaktionen* ersetzt. Die Daten zeigen außerdem, dass die Mitglieder der KMT schon im Jahre 1955 bei den Wahlen zu den Volksvertretungen auf der Ebene der Gemeinden bzw. Kleinstädte (鄉/鎮, Xiang/Zhen) und der Städte bzw. Landkreise (市/縣, Shi/Xian) jeweils 50,3 % und 70,6 % der Sitze gewinnen konnten und viele von ihnen gerade erst vor den Wahlen oder unmittelbar danach in die KMT eingetreten waren. Daran ist leicht zu erkennen, dass die KMT durch die Wahlen schnell und erfolgreich eine beträchtliche Zahl einheimischer lokaler Eliten schuf und kooptierte. Zugleich nahmen deren kollaborierende Mitglieder, die unter der Stimmung des „Weißen Terrors" die Kooperation mit dem autoritären Regime wählten, an der Politik meist in der Absicht teil, gegebene bzw. neue Interessen, Macht und Status zu schützen oder zu erringen, und nicht aufgrund politischer Ideen.[585]

Dass das KMT-Regime auf der Grundlage der Wahlen schnell eine Koalition mit den Einheimischen bilden und seine Herrschaft konsolidieren konnte, ist auch an dem *Aufstieg und Rückgang* der so genannten „*Banshan*", die während der frühen Herrschaft der KMT als Vermittler zwischen der KMT und der einheimischen Bevölkerung gedient hatten, zu erkennen. Schon bei den ersten Wahlen im Jahre 1946 gewannen die „Banshan" 33,2 % der Sitze im Provinziallandtag. Im Jahre 1951 stieg ihr Anteil sogar auf 87,2 %. Aber als der Wahlmodus im Jahre 1954 zu demjenigen einer direkten Wahl umgewandelt worden war, sank ihr Anteil dann auf 22,8 % und im Jahre 1957 noch weiter auf 7,5 %.[586] Offensichtlich sind die „Banshan",nachdem eine neue Gruppe der kollaborierenden Elite aufgetreten war, bald wegen des Verlustes ihrer Vermittlungsfunktion und der Nichtzulassung einer inselweiten Faktion

---

[584] Zu ergänzen ist aber, dass diese Menschen oft auch den Status von Landbesitzern hatten.

[585] Vgl. Nai-teh Wu/Ming-Tong Chen, 1996; Chia-Lung Lin, 1998, S. 182ff.. Nach den Ergebnissen der Untersuchung von Jenn-hwan Wang, 1996, S. 288, über den Fall des Landkreises Kaohsiung waren nicht alle Angehörigen dieser mit dem neuen Regime kollaborierenden lokalen Elite politisch quasi „*homines novi*", die gar keine politische Erfahrung gehabt hätten. Ein beträchtlicher Anteil derselben hatte schon in der Kolonialzeit die Erfahrung gewonnen, ein öffentliches Amt aufgrund einer Wahl anzutreten.

[586] Vgl. Chia-Lung Lin, 1998, S. 186f..

von der politischen Bühne abgetreten.

Aber die KMT war sich ihrer Schwäche, die darin bestand, dass sie als von auswärts gekommenes Regime keine einheimische gesellschaftliche Basis hatte, sehr wohl bewusst. Deshalb hoffte sie zunächst auch, die lokalen Gemeinschaften *direkt durch die Parteiorganisation penetrieren zu können*, und begnügte sich nicht damit, die einheimische Bevölkerung mit Hilfe der Vermittler zu mobilisieren und zu integrieren. Z. B. operierte die KMT hinsichtlich der Nominierung von Kandidaten zunächst nach einer „von unten nach oben" ausgerichteten Weise der simulierten Wahl von Parteimitgliedern und erst seit dem Ende der 1950er Jahre nach einer „von oben nach unten" ausgerichteten Weise der Auslese durch die Parteizentrale. Das zeigt, dass sie sich zunächst nicht nur um den Parteieintritt von Angehörigen des einfachen Volkes bemühte, sondern auch darum, dass die Anhänger aus der mit ihr kollaborierenden lokalen Elite in sie einträten, um diese direkt kontrollieren zu können. Daneben gab es in den frühen 1950er Jahren, als die KMT auf der unteren Ebene noch über keine feste Basis verfügte, auch den Fall, dass sie bei lokalen Wahlen gerne festländische Parteifunktionäre nominierte, wenn diese die entsprechenden Bedingungen für die Erringung eines Wahlsieges erfüllten, z. B. Kenntnisse der einheimischen Sprache besaßen, und dass sie diese dann mit all ihren Möglichkeiten unterstützte.[587] Sei es aus dem Grunde, dass der Machtkampf von Faktionen innerhalb der KMT beendet worden und ihre Machtstruktur auf der oberen Ebene stabilisiert worden war, oder sei es aus der Erkenntnis, dass sie eigentlich nicht in der Lage war, die lokalen Gemeinschaften wirklich zu penetrieren, und der gegebene Operationsmodus bei der Nominierung leicht dazu führte, dass die Initiative umgekehrt in die Hände der einheimischen Elite überging, – die KMT *erkannte* mit einer Änderung ihrer Einstellung die *Existenz des Vermittlers an.* Zugleich *monopolisierte* sie die *Kompetenz für die Nominierung*, um die eigene Führerschaft zu sichern. Daraus entstanden langsam die üblicherweise so genannten *Lokalfaktionen.* Um die Lokalfaktionen als „Agenten" zu kontrollieren, ergriff sie die folgenden Maßnahmen: Sie erteilte den Lokalfaktionen wirtschaftliche Sondergenehmigungen, beschränkte den Einflussbereich der Lokalfaktionen auf die Ebene unter derjenigen der Stadt bzw. des Landkreises, nominierte die Angehörigen von verschiedenen Lokalfaktionen abwechselnd, trieb einen Keil zwischen Lokalfaktionen oder benutzte den Wettbewerb bzw. den Widerspruch zwischen ihnen und züchtete sogar neue Lokalfaktionen heran, brachte den einflussreichen Führer einer Lokalfaktion in eine hoch angesehene Stellung ohne tatsächliche Befugnis in der Partei bzw. der Regierung auf der Ebene der Provinz oder der zentralen Ebene und unterband seine Beziehungen zur lokalen Gemeinschaft usw..[588]

Wie in 3.2.4. erwähnt, war die Lokalfaktion zwar ein Produkt des modernen Wahlmechanismus, aber es wäre nicht zutreffend, ihre Entstehung nur auf die Züchtung und die

---

[587] Vgl. Teh-fu Huang, 1996, S. 124f.; Ming-hui Tsai/Mau-Kuei Chang, 1994, S. 132f., 136ff.; Wakabayashi, 1994, S. 139f..

[588] Zu Details vgl. Ming-Tong Chen, 1995, S. 150ff.; Chia-Lung Lin, 1998, S. 213ff.; Wakabayashi, 1994, S. 139ff.; Nai-teh Wu, 1987, S. 301ff..

Manipulation durch die KMT zurückzuführen. Die Entstehung dieser komplexen, aber stabilen *persönlichen Netzwerke* setzte oft mannigfaltig *gegebene soziale Zwistigkeiten* voraus.[589] Einerseits veranlasste der Wettbewerb der Wahlen die Kandidaten dazu, die vorher schon wahrgenommenen sozialen Zwistigkeiten zu *thematisieren* und dadurch die Unterstützung durch den als „Unsrige" behandelten Teil der Bevölkerung zu *mobilisieren*. Andererseits verstärkten die Thematisierung und die Mobilisierung bei den Wahlen auch umgekehrt diese Zwistigkeiten. Durch eine solche ständig *zirkulierende Konstruktion* wurde die Differenz, die ursprünglich zwar im täglichen Leben wahrgenommen worden war, aber nicht unbedingt eine wichtige gesellschaftliche Bedeutung gespielt hatte, langsam zu einer Differenz von erheblicher politischer Bedeutung und konnte sich sogar zu einem ernsten Zwiespalt und Antagonismus entwickeln, so dass stabile, miteinander konkurrierende und sogar einander feindselig gesonnene Netzwerke, also Lokalfaktionen, auf dieser Grundlage entstehen konnten. Unten werden wir noch sehen, dass sowohl die Institution der Wahlen als auch die Lokalfaktionen mit der regelmäßigen Veranstaltung von Wahlen und der regelmäßigen Mobilisierung der Netzwerke jeweils eine eigene Autonomie entwickelten. Infolgedessen kam es zu einer Konsequenz, welche die KMT nicht intendiert hatte, als sie nämlich zunächst Wahlen veranstaltet und die Lokalfaktionen benutzt hatte, die dann zu ihrer, der KMT, Umwandlung führte.

Für die KMT gab es noch andere große Vorteile, wenn sie demokratische Wahlen zwar durchführte, aber auf die lokale Ebene beschränkte: Damit besaß sie erstens eine *höhere Fähigkeit zur Wahrnehmung* der Strömungen innerhalb der Bevölkerung. Dies trug zweitens dazu bei, dass der Volkszorn auf der lokalen Ebene *aufgefangen* und die Zentralregierung davon nicht betroffen sein musste. Drittens hatte sie *genügend Zeit*, sich auf die Bedürfnisse der Bevölkerung einzustellen. Anders als unter den meisten totalitären bzw. autoritären Regimes waren die lokalen Wahlen unter der Herrschaft der KMT gewissermaßen noch als demokratisch anzusehen. Zumindest gab es dabei tatsächlich eine gewisse *Konkurrenz*.[590] Es war also

---

[589] Es ist aber hervorzuheben, dass die so genannten gegebenen sozialen Zwistigkeiten aus der systemtheoretischen Perspektive auch ein Produkt der Konstruktion waren und nur derzeit wirklich als objektiv behandelt wurden. Die üblicherweise als objektiv unveränderlich betrachteten Tatsachen wie Abstammung und Herkunftsort müssen auch von dem Gesichtspunkt der Konstruktion her verstanden werden. Sie können also erst dann zu einer sozial sinnvollen Differenz werden und einen weiteren Anschluss im sozialen System bekommen, wenn sie von Beobachtern thematisiert worden sind. Daneben können die variierenden Differenzen wie sozial-ökonomischer Status und Identität auch als objektive, gegebene Zwistigkeiten ähnlich konstruiert werden. Aber natürlich können und müssen wir nicht detailliert auf alle derartigen Prozesse der Konstruktion eingehen. Der hier zu betonende Schlüssel liegt in Folgendem: Soweit die Konstruktion der sozialen Zwistigkeit nicht mehr auf die täglichen Kommunikationen beschränkt ist, sondern auch in den politischen Bereich eingeführt und dort absichtlich thematisiert wird, gewinnt sie im politischen System eine neue, nach der politischen Logik operierende Anschließungsweise und erzeugt die entsprechenden politischen Folgen, die eventuell umgekehrt die ehemaligen Konstruktionen in den täglichen Kommunikationen beeinflussen und die ganze Situation verändern können. Zum Ansatz dieses Konstruktivismus vgl. z. B. Luhmann, 1988d; von Foerster, 1994.

[590] Dies spiegelte sich in der Tatsache wider, dass der Prozentsatz der erfolgreichen Wiederwahl von Amtsträgern nicht hoch war. Zwischen 1950 und 1986 erreichte z. B. diese Zahl in Bezug auf die mannigfaltigen lokalen Wahlen durchschnittlich nur 50 %. Vgl. dazu Chia-Lung Lin, 1998, S. 179. Eine ähnliche Situation ist auch in der japanischen Kolonialzeit zu sehen. Vgl. Nai-teh Wu/Ming-Tong Cheng, 1996, S. 364ff..

durchaus nicht so, dass man gar keine Wahlmöglichkeit besessen hätte und die Ergebnisse bereits im Vorhinein festgestanden hätten. Obwohl die KMT in den 1950er Jahren oft mit juristischen Mitteln oder durch Einberufungen zum Militär die Kandidatur der Kandidaten, die nicht KMT-Mitglieder waren, unmöglich machte,[591] das Design und die Regulierung der Institution der Wahlen von jeher ungünstig für die Oppositionellen war,[592] die Gerüchte über Wahlfälschungen erst nach dem „Zhongli-Zwischenfall" im Jahre 1977 leiser wurden und der Stimmenkauf sogar bis jetzt vielleicht noch nicht völlig verschwunden ist,[593] war der ganze Prozess der Wahlen im Prinzip noch gerecht. Mit der wiederholten Veranstaltung von Wahlen und der Verbesserung der Institution der Wahlen entwickelten sich diese zumindest zu einem von allen Beteiligten akzeptierten, *legitimierten* (und: *legitimierenden*) *Verfahren*. Falls eine Wahl nicht im Großen und Ganzen gerecht und ihr Ergebnis vorher *offen* war, konnte diese auch ihre Legitimationsfunktion nicht leisten.[594] Falls die Wahlen nicht bedeutet hätten, dass jeder Kandidat eine Chance hatte, aber niemand des Erfolges sicher sein konnte, hätten sie auch nicht so viele Angehörige der einheimischen Elite zur Teilnahme veranlassen können, nicht die Wirkung der Kooptation haben können und es vor allem den Oppositionellen nicht ermöglicht, an ihnen zu partizipieren und somit nicht zu einer Opposition außerhalb des bestehenden Systems gezwungen zu sein.

Insgesamt waren die Wahlen unter der Herrschaft der KMT dennoch gewiss „Wahlen ohne Wahlmöglichkeit", weil die KMT ein Parteienverbot erlassen hatte und keine Wahlen mit der Möglichkeit des Regimewechsels zuließ. Auch konnte nur eine kleine Zahl von Bürgern „mit den Füßen abstimmen", also mit der „exit"-Option der Auswanderung gegen das bestehende Regime protestieren. In Bezug auf die Wahl der Regierung gab es kaum eine Elastizität der Nachfrage. Das Volk konnte nur das bestehende KMT-Regime akzeptieren und hatte keine Alternative. Aber bei den lokalen Wahlen gab es doch Konkurrenz; die Bürger konnten dabei zwar nicht mit den Füßen, aber doch *mit den Wählerstimmen „austreten"*, um ihre Unzufriedenheit mit dem bestehenden Regime zu zeigen. Folglich gab es auf der lokalen Ebene eine gewisse Elastizität der Nachfrage, indem nämlich die Bürger hierbei andere Optionen außer der KMT wählen konnten. Gerade weil die lokalen Wahlen eine wirkliche Konkurrenz zuließen, konnten diese Wahlen als effektiver Feedback-Mechanismus funktionieren, so dass das KMT-Regime dabei recht zuverlässig die Impulse der Gesellschaft erkennen konnte und somit nicht auf die oft einseitigen und verzerrten Informationen des Geheimdienstes angewiesen waren. Noch wesentlicher war, dass das KMT-Regime mit dem erwähnten institutionellen Arrangement gerade das Dilemma *vermeiden* konnte, dass es wegen des Mangels an Elastizität die Veränderung der Volksmeinung *nicht hätte wahrnehmen können* oder wegen einer zu großen Elastizität *gleich ausgeschieden wäre*. Indem es

[591] Vgl. Hua-yuan Hsueh, 1996a, S. 320.
[592] Vgl. Copper, 1984, S. 63f., 128ff..; Hung-Mao Tien, 1993, S. 177ff..
[593] Siehe oben Anm. 311.
[594] Zur Ungewissheit der Wahlaussichten als Voraussetzung der Legitimationsfunktion der Wahlen vgl. Luhmann, 1989a, S. 155, Anm. 2.

demokratische Wahlen auf lokaler Ebene durchführte, um die Volksmeinung zu ermitteln, und zugleich die Staatsgewalt zentralistisch festhielt, konnte es reagieren und sich anpassen, *bevor* die Unzufriedenheit des Volkes sich gesteigert hätte, Proteste gegen die Zentralregierung aufgekommen wären und sich damit gar die Dynamik für einen Umsturz des Autoritarismus entwickelt hätte.[595]

Zugleich ermöglichte das dargelegte institutionelle Arrangement noch eine zur Konsolidierung seiner autoritären Herrschaft beitragende *Dualstruktur*. Weil die lokalen Regierungen im Kontakt zu den Bürgern in der vordersten Reihe standen und ihre administrativen Oberhäupter auch von diesen gewählt wurden, waren sie oft Ziel von Protesten über die Politik der Regierung, obwohl sie weder über hinreichende finanzielle Mittel noch politische Macht verfügten. Folglich weitete sich der Volkszorn *weder* sofort *nach oben* aus, *noch* artikulierte er sich in einem *direkten* Protest gegen die Zentralregierung, so dass also die Grundlage der autoritären Herrschaft nicht erschüttert wurde.[596] Umgekehrt hatten die vom Patronagesystem des Parteistaates abhängenden Bürokraten der Zentralregierung nicht nur große politische und wirtschaftliche Ressourcen, sie mussten sich auch nicht der Prüfung durch die Wählerschaft stellen und der Überwachung durch von Wählern gewählte Repräsentanten unterwerfen. Daneben hatten die privaten Interessengruppen auch keinen institutionellen Kanal, der es ermöglicht hätte, die Entscheidungen dieser Bürokraten zu beeinflussen. Deshalb konnten sie nach dem Befehl des höchsten Führers schnell und effizient politische Entscheidungen treffen und angemessen auf Unzufriedenheit reagieren, bevor es zu einem größeren Ausbruch des Volkszorns gekommen wäre. Unter dieser Dualstruktur konnte das KMT-Regime vor allem noch die Lokalfaktionen als Sündenböcke benutzen. Es konnte also mit politischen oder juristischen Mitteln ein administratives Oberhaupt bzw. Volksvertreter mit dem Status von Angehörigen einer Lokalfaktion auswechseln, um den Volkszorn zu mildern und sich selbst vor einer Verwicklung zu schützen. Dies bedeutete aber nicht nur die *Opferung einer Lokalfaktion*, sondern war zugleich auch eine *Kontrollmaßnahme*, um zu vermeiden, dass eine Lokalfaktion übermäßig stark und so zu einer Bedrohung für das Regime werden konnte.

Obwohl die lokalen demokratischen Wahlen dem KMT-Regime so viele Vorteile brachten, ermöglichte diese begrenzte Demokratie, aus dem Blickwinkel der Macht betrachtet, keine hinreichende Entwicklung des *reflexiven Mechanismus*.[597] Sie bewirkte deshalb weder einen bedeutsamen Machtzuwachs des KMT-Regimes noch erhöhte sie dessen Fähigkeit zum Umgang mit Komplexität maßgeblich. Mit der Institutionalisierung der Wahlen und der Verbreitung der Massenmedien differenzierten sich die politische Öffentlichkeit und das *Publikum* allmählich aus, so dass die funktionale Differenzierung sich im politischen Bereich

---

[595] Zu dem Fall, dass der Mechanismus des Informationsfeedbacks nur unter dem Umstand, dass die Elastizität der Nachfrage nach einer bestimmten Ware weder zu groß noch zu klein ist, effizient funktionieren kann, vgl. die anhand der Begriffe „exit“ und „voice“ durchgeführte bekannte Analyse von Hirschman, 1978.

[596] Vgl. Dong-Sheng Chen, 1995, S. 24f..

[597] Zum durch den reflexiven Mechanismus errungenen Gewinn für den Umgang mit der Komplexität vgl. Luhmann, 1991, Kap. 6, und bezüglich der Macht insb. S. 96ff..

gewissermaßen bis hinein in die komplementäre Rolle entwickelte, obwohl es unter der autoritären Herrschaft der KMT nicht nur ein Parteienverbot und ein Verbot der Gründung neuer Zeitungen gab, sondern auch die Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit beschränkt wurden. Indem die Lokalfaktionen *als Vermittler* dienten, entstand zugleich auch eine gewisse Art Machtkreislauf,[598] so dass die Macht gewissermaßen *reflexiv* wurde, also auf sich selbst anwendbar war.

Aber wie schon in 3.2.4. erläutert, war der Operationsmechanismus des Wahlklientelismus ein *Austausch von Wählerstimmen und materiellen Interessen.* Die beiden Seiten der Patron/Klient-Verhältnisse, nämlich der Parteistaat der KMT und die Lokalfaktionen oder diese und der gewöhnliche Wähler, konnten einander zwar beeinflussen, aber die Beziehungen zwischen ihnen waren im Grunde *asymmetrisch.* Zugleich kam es unter dem Umstand, dass die Lokalfaktionen als Vermittler dienten und keine Wahlen auf zentraler Ebene bestanden, zu einem *Bruch* zwischen dem Publikum und der Politik im offiziellen Machtkreislauf. Es gab nur hierarchische Machtbeziehungen zwischen der Politik und der Verwaltung sowie zwischen der Verwaltung und dem Publikum. Das Volk wurde zwar in der Staatsideologie des „Sunyatsenismus" als „Souverän" anerkannt, konnte aber tatsächlich weder durch Wählerstimmen noch durch Meinungsäußerungen bzw. Proteste die Politik beeinflussen. Es konnte höchstens durch die Lokalfaktionen einen gewissen Einfluss auf die Politik ausüben. Angesichts dessen, dass die substanziellen Entscheidungen meist von Technokraten dominiert wurden und der Parteistaat die ideologischen Apparate wie Massenmedien und Erziehungswesen streng kontrollierte, war der Gegenkreislauf der informalen Macht von der Verwaltung über die Politik bis zum Publikum eher meist flüssig. Obwohl der Einfluss des Publikums auf die Verwaltung fragwürdig war, konnten die Lokalfaktionen ohne Zweifel die Verwaltung beträchtlich beeinflussen. Zumindest war es auf der Ebene der lokalen Regierungen so. Es gab deshalb eine gewisse Art Kreislauf der informalen Macht. Diese Entwicklungen trugen zwar für das KMT-Regime zum Aufbringen des für die kollektive Bindungskraft seiner Entscheidungen notwendigen Konsenses und zum Zuwachs seiner Macht bei, konnten ihm aber auch nur eine begrenzte Fähigkeit zur Disposition über die Komplexität verschaffen. Die Gründe dafür lagen erstens darin, dass sie *nicht* wirklich einen gut funktionierenden, *in zwei entgegengesetzten Richtungen zirkulierenden* Machtkreislauf konstituierten. Zweitens war die Kontrolle der Lokalfaktionen durch die KMT noch beträchtlich auf das System des *Geheimdienstes* und die *juristische* Sanktion angewiesen. Drittens hing die *Motivation*, wenn der wechselseitige Einfluss auf den Patron/Klient-Verhältnissen beruhte, oft von materiellen Interessen ab. Es gab deshalb eine große Einschränkung in Bezug auf die Motivation. Viertens hatten die Patron/Klient-Verhältnisse zugleich eine *zu starke persönliche Orientierung* und konnten nicht einfach normalisiert werden.[599] Fünftens und sehr maßgeblich war es so, dass

[598] Zu dem offiziellen Machtkreislauf und dem Gegenkreislauf vgl. Luhmann, 1991, S. 163ff.; ders., 1981, S 42ff..

[599] Es gab doch eine Differenzierung zwischen Person und Rolle. Aber die „Person" hatte immer noch eine

der Klientelismus *kein institutionalisierter* Mechanismus und daher nicht allen Menschen zugänglich war. Zuletzt gewannen die Lokalfaktionen erst einen größeren Spielraum und dadurch mehr Verhandlungsfähigkeit gegenüber dem KMT-Regime, nachdem die oppositionellen Kräfte entstanden waren und ein recht gutes Ergebnis bei den Wahlen erzielen konnten.

Die Patron/Klient-Verhältnisse der Lokalfaktionen bildeten sich außerdem, wie erwähnt, auf der Grundlage der mannigfachen Ressourcen von *„economic rent“*. Abgesehen von den direkt vom KMT-Regime verliehenen wirtschaftlichen Sondergenehmigungen für regionale Monopole waren die durch den Gebrauch bzw. Nichtgebrauch der *öffentlichen Gewalt* der lokalen Regierungen gewonnenen wirtschaftlichen Interessen für die Lokalfaktionen oft noch wichtiger. Einerseits konnten sie unter Vorschiebung öffentlicher Interessen privaten Interessen nachgehen, wie z. B. Profite durch Bodenspekulation in Verbindung mit der Stadt- bzw. Raumplanung und Projekten der öffentlichen Bautätigkeit erzielen. Andererseits konnten sie mit Hilfe der öffentlichen Gewalt ihre Monopole auf illegale wirtschaftliche Tätigkeiten wie den Betrieb von Untergrundtanzlokalen und Spielbanken decken und daraus Profit ziehen. Sowohl für den Parteistaat als auch für die Lokalfaktionen war diese Methode, die „economic rent“ auf Kosten der öffentlichen Gewalt zu erzeugen, vorteilhaft. Erstens konnte die KMT diese „economic rent“ *allen* mit ihr kooperierenden Lokalfaktionen anbieten, so dass keine Faktion von der Teilung der materiellen Interessen ausgeschlossen wurde und sie deswegen verriet. Zweitens konnten die Lokalfaktionen auf diese Weise beträchtliche Ressourcen gewinnen, *ohne* dass dem ein offenbarer Verlust in der Bilanz des Staatshaushalts gegenüberstand. Zuletzt konnte der Leiter einer Lokalfaktion die dadurch gewonnenen Ressourcen mit den anderen Angehörigen derselben *teilen* und so die individualisierten Patron/Klient-Verhältnisse festigen. Indem die KMT den Lokalfaktionen freie Hand ließ, die öffentliche Gewalt selektiv auszuüben, konnten diese die lokalen öffentlichen Güter privatisieren und sie in mannigfache mit den Wählern zu tauschende private Güter transformieren, um die politische Unterstützung der Letzteren zu gewinnen. Außerdem konnte ein Kandidat unter dem Design der *Wahlinstitution*, dass mehrere Abgeordnete zugleich in einem Wahlbezirk gewählt wurden, mit Unterstützung einer bestimmten Zahl von Wählern einen Sitz gewinnen, so dass es ein starker Anreiz war, Wählerstimmen mit der Bedienung von *Einzelinteressen* statt mit der allgemeinen Politik zu erringen.[600]

Allerdings war die Anzahl der durch die Lokalfaktionen inkludierten Bürger begrenzt.[601]

---

strukturtragende Bedeutung. Das aus den persönlichen Beziehungen bestehende Netzwerk bildete sich zwar auf der Basis der Infrastruktur der funktionalen Differenzierung und gewann dadurch seine Einwirkung, konnte aber auch eine negative Wirkung auf die funktionale Differenzierung zeitigen. Vgl. 3.2.4.

[600] Vgl. Bosco, 1994; Yun-han Chu, 1989, S. 151f.; Chia-lung Lin, 1998, S. 208f..

[601] Nach einer Schätzung der Untersucher hatten die Wähler, deren Stimmen die Lokalfaktionen manipulieren konnten, ungefähr einen Anteil von 30 % an der Wählerschaft. Diese Anzahl stand gerade den Prozenten, die durch den Stimmenkauf gewonnen wurden, nach dem üblichen Eindruck nahe. Vgl. dazu Bosco, 1994b, S. 46; Chia-lung Lin, 1998, S. 211. Aber in Bezug auf den Sitz- und Stimmenanteil der Angehörigen der Lokalfaktionen war das Gewicht der Lokalfaktionen für den Sieg des von auswärts gekommenen KMT-Regimes bei den einheimischen Wahlen offensichtlich höher. Z. B. gewannen von den Kandidaten für den Provinziallandtag zwischen 1951 und 1985 83,2 % mit dem Hintergrund der Lokalfaktionen einen Sitz.

Und die auf Kosten der öffentlichen Gewalt entstandenen Phänomene der Privilegierung und der Korruption führten natürlich auch zur *Unzufriedenheit* großer Teile der Bevölkerung. Die KMT konnte zwar mit dem Auswechseln einer Lokalfaktion den Volkszorn mildern. Da sie aber nicht wirklich in den lokalen Gemeinschaften verankert war und die Alleinherrschaft einer Lokalfaktion über ein Gebiet vermeiden musste, konnte sie oft auch nur einzelnen Figuren einer Lokalfaktion Schläge versetzen, wagte aber nicht, zugleich gegen alle Angehörigen derselben vorzugehen. Und selbst dann, wenn sie unter bestimmten Bedingungen eine ganze Lokalfaktion unterdrückte, konnte sie diese auch nur durch eine andere Lokalfaktionen ersetzen. Mit anderen Worten: Es trat dann nur eine andere Gruppe der die politisch-ökonomische Beute teilenden Politiker an die Stelle der früheren. Für solche Verhältnisse *gaben* die Bürger schließlich unweigerlich *der KMT die Schuld*, weil diese zuerst die lokalen Politiker nominiert und ihnen dann freie Hand gelassen hatte, illegitime Interessen zu verfolgen. In der Tat war die Abhängigkeit von den Lokalfaktionen für die KMT als ein von auswärts gekommenes Regime auch nur eine quasi unvermeidliche Notlösung. Wenn sie dann glaubte, bereits mit ihrer Parteiorganisation Wurzeln in der einheimischen Gesellschaft geschlagen zu haben, was mehrfach geschah, wollte sie natürlich nicht mehr weiter auf die Lokalfaktionen angewiesen sein. Weil das Amt des administrativen Oberhaupts einer Stadt bzw. eines Landkreises die Schlüsselstellung war, die lokalen Ressourcen einzusaugen und diese in eigene Macht der Lokalfaktionen umzuwandeln,[602] begann die KMT damit auch ihre Strategie der Ersetzung der Lokalfaktionen.

Aber selbst das sich seiner Macht gewisse, autoritäre Regime der KMT wagte es natürlich nicht, gleichzeitig mit allen Lokalfaktionen auf der Insel zu kämpfen. Wie in 3.2.4. erwähnt, nominierte sie mit dem Erwachsenwerden der von ihr selbst ausgebildeten einheimischen jüngeren Generation zuerst im Jahre 1968 versuchsweise drei eigene Parteifunktionäre für das Amt des administrativen Oberhauptes einer Stadt bzw. eines Landkreises. Der voll-

---

Dagegen konnten nur 31,8 % der nicht zu Lokalfaktionen gehörenden Kandidaten einen Sitz bekommen. Der durchschnittliche Stimmenanteil von Angehörigen der Lokalfaktionen lag sogar über 50 %. Hinsichtlich der Wahlen zum Amt des administrativen Oberhaupts einer Stadt bzw. eines Landkreises, das eine kritische Position für die Produktion der „economic rent" war, war die Leistung der Lokalfaktionen noch auffallender. Zwischen 1954 und 1994 betrug der Anteil der Angehörigen der Lokalfaktionen 74,1 %. Unter den administrativen Oberhäuptern, die der KMT angehörten, erreichte der Anteil der Angehörigen der Lokalfaktionen auch 74,4 %. Nach einer Analyse konstituierten die Wählerstimmen der Parteimitglieder nur ein Viertel der Wählerstimmen für die KMT, und die anderen drei Viertel der Wählerstimmen waren auf die Mobilisierung durch die Lokalfaktionen angewiesen. Zu Details vgl. Ming-Tong Chen, 1995, S. 183, 186; ders., 1996, S. 177ff.; Ming-Tong Chen/Jih-wen Lin, 1998, S. 52f.; Teh-fu Huang, 1996, S. 130ff.; Chia-lung Lin, 1998, S. 194ff.; Schubert, 1994, S. 231ff.. Faktoren wie z. B. die Urbanisierung, die Bevölkerungsmobilität und die Industrialisierung bewirkten zwar den Trend, dass der Stimmenanteil der Lokalfaktionen sank. Aber die Lokalfaktionen konnten meist noch eine relativ stabile Menge der Stimmen bekommen. Abgesehen von den Metropolen konnten sie unter der Regulierung durch die gegebene Institution der Wahlen deshalb noch mit dieser bestimmten Menge von Stimmen einen entscheidenden Einfluss gewinnen. Vgl. dazu Ming-hui Tsai/Mau-Kuei Chang, 1994, S. 145ff.; Jenn-hwan Wang, 1996, S. 289ff..

[602] Dies spiegelte sich auch im hohen Prozentsatz der Nominierungen durch die KMT für dieses Amt wider. Zwischen 1954 und 1994 betrug die Anzahl sogar 94,7 %. Dagegen bekamen nur 76,5 % der KMT-Kandidaten inzwischen bei den Wahlen zum Pronvinziallandtag eine Nominierung durch die KMT. Vgl. Chia-lung Lin, 1998, S. 201f..

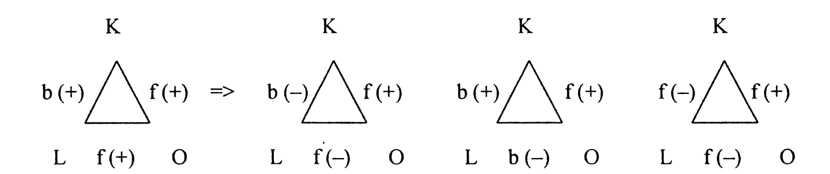
kommene Erfolg dieses Versuchs ließ sie zwar Zuversicht gewinnen. Aber wenn es anschließend nicht zu der äußeren Legitimitätskrise und der KMT-internen Machtsukzession gekommen wäre, die zur Durchsetzung der so genannten „Einheimisierungs"-Politik führten, würde sie vielleicht nicht so schnell, bereits im Jahre 1972, eine *umfassende* Politik der Ersetzung der Lokalfaktionen betrieben und 12 Parteifunktionäre in den 20 Städten bzw. Landkreisen der ganzen Provinz nominiert haben. Vermutlich hatten die Lokalfaktionen die Absicht der KMT zunächst nicht erkannt und nahmen deshalb eine abwartende Haltung ein, so dass es nicht zu dem Phänomen des Verrats an der KMT kam und alle nominierten Parteifunktionäre diesmal auch siegreich waren. Das voreilige Vorgehen der KMT erregte aber zweifellos den Argwohn und die Befürchtungen der Lokalfaktionen und führte deshalb zu einem erhöhten *Widerstand* gegenüber der zunächst erfolgreichen Politik, die Lokalfaktionen zu ersetzen. Als die KMT diese Politik weiter verfolgte und im Jahre 1977 auf einmal 17 Parteifunktionäre, aber – mit Rücksicht auf die Stärke der Oppositionellen bzw. der Lokalfaktionen – nur in 3 Landkreisen Angehörige der Lokalfaktionen nominierte, sahen viele Lokalfaktionen die Gefahr ihrer Ausschaltung, gaben ihre neutrale Haltung letztlich auf und sorgten manifest oder insgeheim dafür, dass der jeweilige KMT-Kandidat bei den Wahlen durchfiel. Dadurch gewannen die parteilosen Kandidaten ein beispiellos gutes Wahlergebnis, nämlich insgesamt viermal den Posten des administrativen Oberhauptes einer Stadt bzw. eines Landkreises und 21 der 77 Sitze im Provinziallandtag. Damit erlitt die KMT eine Niederlage, wie sie noch nicht bei Wahlen vorgekommen war. Ein nicht zu unterschätzender Hintergrund dafür, dass die Lokalfaktionen diesmal die Option des Verrats wählten und damit der KMT ihre Unersetzbarkeit zeigen konnten, war die Entstehung eines *nationalen oppositionellen Lagers.*

Somit kam es im Jahre 1977 zu einer *Wende* der politischen Entwicklung in Taiwan. Bei den fünf verschiedenen Arten von Wahlen zu öffentlichen Ämtern bildeten in jenem Jahr die „Dangwai"-Kandidaten erstmals eine inselweite Verbindung, so dass ein *Strukturwandel* im „*Dreiecks-Verhältnis*" zwischen der KMT, den Lokalfaktionen und den Oppositionellen entstand. Bevor die KMT ihre Politik der Ersetzung der Lokalfaktionen betrieb, waren diese nicht nur aufgrund der gemeinsamen Interessen Koalitionspartner der KMT, sondern hatten sich auch in einer angespannten Konkurrenz mit den Oppositionellen befunden. Und obwohl es zwischen der KMT und den Lokalfaktionen doch auch Interessenkonflikte gab, kam es unter der *stabilen* Konstellation „Freund-Feind-Feind" (vgl. auch das Diagramm unten) dazu, dass die KMT und die Lokalfaktionen Hand in Hand arbeiteten, um die Chancen der Oppositionellen bei den Wahlen zu minimieren. Für strategische Interaktionen gab es dabei keinen großen Raum.[603] Dies war ein Grund dafür, dass die autoritäre Herrschaft der KMT so lange hatte stabil bleiben können. Bevor die Oppositionellen eine nationale Koalition gebildet und

[603] Vgl. auch Chia-lung Lin, 1998, S. 193. Aber im Falle der Wahlen zum Amt des administrativen Oberhauptes einer Stadt bzw. eines Landkreises unterstützten die Lokalfaktionen manchmal nur strategisch die Oppositionellen, um die Stärke der gegnerischen Lokalfaktion zu vermindern, statt mit den Oppositionellen direkt zu kooperieren Hier folgen wir dem Ansatz der Kognitionstheorie von Heider, 1946, um die Fälle der unterschiedlichen Konstellationen im Dreiecks-Verhältnis zu analysieren.

die KMT die Ersetzung der Lokalfaktionen vorangetrieben hatten, war es für die Lokalfaktionen nicht notwendig, mit den Oppositionellen zusammenzuarbeiten. Auch hatte die KMT keine Angst vor einer lokalen, vereinzelten Kooperation der beiden.[604] Deshalb konnten die Kandidaten ohne KMT-Mitgliedschaft zwar längst ca. 30 % der Wählerstimmen bekommen, ohne eine Bedrohung für die KMT darzustellen.

Die Politik der KMT, die Lokalfaktionen zu ersetzen, zerbrach die obige Stabilität und führte zu einem Riss in den Beziehungen beider politischer Kräfte. Obwohl die Lokalfaktionen es weder wagten noch daran interessiert waren, zu Feinden der KMT zu werden, konnten sie nun, um ihre eigenen Interessen zu verteidigen, nicht umhin, ihren Standpunkt im Widerstreit zur KMT zu vertreten. Ihre Beziehungen zur KMT waren noch überwiegend auf Kooperation angelegt, hatten aber auch eine Dimension des Wettbewerbes und eine des Gegensatzes. Zugleich entstand ein Raum für die *strategische Kooperation* zwischen den Lokalfaktionen und den Oppositionellen. Einerseits konnten Letztere mit Hilfe der Lokalfaktionen Siege bei Wahlen erzielen. Andererseits konnten die Lokalfaktionen der KMT mit der Option einer Zusammenarbeit mit den Oppositionellen drohen.[605] Allerdings war eine Konkurrenz zwischen Lokalfaktionen und Oppositionellen häufiger als die Möglichkeit ihrer Zusammenarbeit. Nur zwischen der KMT und den Oppositionellen gab es nach wie vor ein stabiles Feind-Feind-Verhältnis und gar keine Möglichkeit der Kooperation, weil die Oppositionellen dem KMT-Regime besonders bedrohlich zu sein schienen und das vorrangig zu unterdrückende Ziel bildeten. Dadurch kam eine instabile neue Konstellation mit vielen Möglichkeiten der *wechselseitigen strategischen Koalitionen* auf:




K: KMT, L: Lokalfaktion, O: Oppositionelle, b: befreundet, f: feindlich, +: stark, –: schwach

In der Folge erzielten die Oppositionellen ein glänzendes Ergebnis bei den Wahlen, als sie erstmals ein nationales oppositionelles Lager dadurch bildeten, dass die KMT selbst die

[604] Beispielsweise gab es bei den Wahlen der administrativen Oberhäupter der Städte bzw. der Landkreise im Jahre 1964, als in 12 Städten bzw. Landkreisen unter insgesamt 21 Städten und Landkreisen infolge der Partizipation der Oppositionellen an den Wahlen die Situation sehr angespannt war, sieben Fälle, in denen eine Lokalfaktion entweder gegen eine Direktive der KMT selbst an den Wahlen teilnahm oder den Kandidaten der Oppositionellen unterstützte. Die KMT verlor schließlich sogar deswegen 4 dieser Amtspositionen. Dies bewirkte aber nur die Entschlossenheit der KMT, die Lokalfaktionen zu unterdrücken, statt die Zusammenarbeit mit ihnen zu verstärken. Vgl. dazu Chia-lung Lin, 1998, S. 231ff..

[605] Insofern hatte die Stärke der oppositionellen Kräfte selbst natürlich einen Einfluss auf die Größe der „Spielmarken", welche die Lokalfaktionen zum Verhandeln mit der KMT brauchten.

Lokalfaktionen „auszutreten“ zwang. Dies bildete nicht nur die Grundlage für eine fortgesetzte Oppositionsbewegung, sondern ermutigte diese auch, sich hin zur Organisierung einer offiziellen *Oppositionspartei* zu entwickeln. Zugleich ist die indikatorische Bedeutung des Aufruhrs im „Zhongli-Zwischenfall“ im Jahre 1977 nicht zu übersehen. Er brachte es zum Ausdruck, dass die Bürger erstmals die Mentalität der *Selbstbeschränkung* und die Angst sowie das Misstrauen gegeneinander unter der autoritären Herrschaft überwunden hatten, und war ein Vorspiel für die späteren Massenbewegungen.

Im Grunde war diese Wende zunächst nur ein *Zufall*. Weder beabsichtigte die KMT, demokratische Reformen voranzutreiben, noch hatte die damalige Oppositionsbewegung selbst die hinreichende Stärke, die KMT zu einer Innovation zu veranlassen. Aber eigentlich war es nichts Neues, dass die *internen Auseinandersetzungen* einer an der Macht befindlichen Koalition den Anlass für einen Strukturwandel erzeugte und dabei sogar eine wichtigere Rolle als die Oppositionsbewegung spielte.[606] Sowohl die Einführung der Wahlen zur zentralen Volksvertretung im Jahre 1972 als auch die Formierung der oppositionellen Kräfte im Jahre 1977 waren im Prinzip auf einen solchen Hintergrund zurückzuführen. Jedenfalls kam es zu dieser Wende nicht grundlos, sondern auf der Grundlage der durch den *Wahlmechanismus* hergestellten Möglichkeitsbedingung. Weil die lokalen Wahlen für die KMT in der Tat das wichtigste Mittel zur Legitimation ihrer Herrschaft waren, hatte das Wahlergebnis eine umfassende symbolische Bedeutung; die KMT nahm dieses auch ernst, selbst wenn es nicht zum Regimewechsel führte. Und soweit die Wahlen legitim, das heißt wirklich demokratisch, von Konkurrenz geprägt waren, verwunderte es nicht, dass es zu einer solchen Wende aus der Dynamik der mit der Wahl verbundenen und ihr eine Legitimationsfunktion verleihenden *Ungewissheit* gekommen war. Aus der Perspektive der Systemtheorie liegt die Funktion der regelmäßig zu wiederholenden politischen Wahlen gerade darin, die Politik mit einer für sie *unbekannten Zukunft* zu konfrontieren, aber zugleich dem System eine in ihm *selbst erzeugte* Ungewissheit zu garantieren, so dass die *Vollendung der Ausdifferenzierung* des politischen Systems ermöglicht wird.[607] Obwohl die KMT nur begrenzte Wahlen durchführte, zeitigten diese mit ihrer ständigen Wiederholung also doch die beträchtliche Wirkung von Ungewissheit und erzeugten deshalb allmählich eine *Dynamik*, die die Entwicklung des politischen Systems vorantrieb.[608]

Als die KMT das aus ihrer Sicht perfekte Kalkül anstellte, durch die Wahlen die einheimische Elite zu kooptieren und die Oppositionellen zu zähmen, sah sie vermutlich nicht voraus, dass dieses Vorhaben möglicherweise auf einen unumkehrbaren Weg zur Durchsetzung

---

[606] Vgl. auch Ming-Tong Chen, 1995, S. 268ff.. Die Transformation der ehemaligen autoritären Regimes in Korea und in der Sowjetunion war gewissermaßen auch eine Folge der internen Kämpfe der regierenden Eliten. In der Geschichte Taiwans kam es zu einem ähnlichen Fall im Jahre 1920, als in der japanischen Zentralregierung ein Streit über die Verlängerung des dem Gouverneur Taiwans eine sehr weit gehende Ermächtigung verleihenden „Gesetzes Nr. 63“ entstand. Vgl. dazu Mi-Cha Wu, 1994, Kap. 4.

[607] Vgl. Luhmann, 2000a, S. 104f..

[608] Manche Forscher bezeichnen den Fall Taiwans auch als „election-driven democratization“. Vgl. z. B. Chia-lung Lin, 1998, S. 244.

einer wirklichen Demokratie führen könnte. Retrospektiv betrachtet, hing eine solche Entwicklung nicht nur damit zusammen, dass die Wahlen zunehmend ihre eigene *Autonomie* errangen, sondern auch mit dem ursprünglich für die KMT selbst günstigen *Design der Wahlinstitution.* Mittels der Wahlen konnte die KMT zwar sehr erfolgreich die gegen das bestehende System opponierenden Kräfte zu dessen Teilhabern werden lassen und so eine hohe Stabilität gewinnen.[609] Die Wahlen konnten dies aber nur leisten, weil sie eben keine bloße „demokratische Fassade", sondern Wahlen mit wirklicher Konkurrenz waren. Weil die Wahlen den einzigen Kanal für Partizipation und Protest bildeten, entstanden zahlreiche *lokale Eliten* als *Subjekte* des Wahlkampfes. Selbst wenn diese lokalen Eliten mit der KMT kollaborierten, waren sie dennoch keine bloßen Instrumente der Regierung, sondern verfolgten immer auch ihre eigenen Interessen.[610]

Ferner wurde, wie in 3.2.4. erwähnt, bei den Wahlen zur Volksvertretung das Wahldesign des „single non-transferable voting under multi-member district" vollzogen. Dies begünstigte die KMT, konnte sie doch mit ihren *organisatorischen Vorteilen* durch die Einteilung der „Einflussbereiche" ihrer Kandidaten und die Verwendung der so genannten „eisernen Stimmenreserve", nämlich der im Prinzip nach ihrem Kommando handelnden Offiziere, zivilen Regierungsangestellten, Lehrer und deren Verwandte, einen *größeren Anteil der zu vergebenden Sitze* gewinnen, als ihrem *Stimmenanteil* entsprach. Dank ihrer höheren Koordinationsfähigkeit konnte sie also den Wert jeder Stimme in hohem Maße flexibel und für sie zweckdienlich ausschöpfen. Umgekehrt durften die Oppositionellen nicht nur keine Partei organisieren, sondern auch keine gemeinsamen Wahlkampftätigkeiten veranstalten, so dass es oft dazu kam, dass ihr Kandidat wegen einer ungleichen Verteilung der Stimmen von Unterstützern der Oppositionellen bei einer Wahl durchfiel. Aber wir haben auch darauf hingewiesen, dass dieses Wahldesign zugleich das Aufkommen und die Aufrechterhaltung der *Lokalfaktionen* begünstigte und die Entstehung eines gewissen Überlebensraumes für die *Oppositionellen* ermöglichte. Dies führte zur Konstellation einer Konkurrenz zwischen drei Seiten und bereitete die Möglichkeit der späteren strategischen Interaktionen vor. Zugleich ließ dieses Wahldesign die Gewohnheit des Wählers entstehen, seine Stimme anhand einer Orientierung am *Kandidaten* statt an der politischen Auffassung bzw. der Partei abzugeben, und machte den Kandidaten zum wirklichen Subjekt der Wahl. Dies war nicht nur der Identifizierung des einheimischen Wählers mit der KMT abträglich, sondern vertiefte auch die Abhängigkeit der KMT von den Lokalfaktionen. Andererseits zwang dieses Wahldesign Kandidaten mit ähnlichem Hintergrund dazu, miteinander zu konkurrieren, so dass die *interne Konkurrenz* in beiden Lagern (sowohl in der KMT als auch zwischen den „Dangwai") oft heftiger als der Kampf zwischen den verschiedenen Lagern war.[611] Es war deshalb oft nur scheinbar so, dass die KMT als Ganze siegreich aus den Wahlen hervorging. Die KMT-Kandidaten, vor

[609] Vgl. Huntington, 1970, S. 44.
[610] Vgl. Ming-Tong Chen/Jih-wen Lin, 1998, S. 39. Zur Autonomie der Lokalfaktionen vgl. auch 3.2.4.
[611] Vgl. Yun-han Chu, 1992, S. 68ff..; Fu Hu/Yun-han Chu, 1992, S. 181f.; Chia-lung Lin, 1998, S. 197ff..

allem diejenigen mit dem Hintergrund einer Lokalfaktion, identifizierten sich nicht unbedingt wirklich mit der KMT und arbeiteten auch nicht unbedingt zusammen, um sie zu schützen. Die Beziehungen dieser jeweiligen lokalen Elite zur KMT bestanden eher in der Koalition von Interessen. Die Lokalfaktionen waren vor allem dem von Scott beschriebenen *„machine politics“* ähnlich: „a non-ideological organization interested less in political principle than in securing and holding *office* for its leaders and *distributing* income to those who run it and work for it. (...) [It] became specialized in organizing and allocating influence at the enforcement stage. The corruption it fostered was not random greed, but was finely organized and articulated to *maximize its electoral support.*“[612]

Weil es sehr wahrscheinlich war, dass ein Kandidat unter dem genannten Wahldesign mit der Unterstützung einer gewissen und relativ kleinen Zahl von festen Anhängern siegen würde, waren die Lokalfaktionen oft aus eigener Kraft in der Lage, ihre politisch-ökonomischen Interessen mit einem durch die Wahlen gewonnenen Amt zu sichern, und *mussten nicht* nach der Pfeife der KMT tanzen. Dennoch hatten sie sich vor der KMT *in Acht* zu nehmen, da diese ja über das Mittel des Geheimdienstes und die Jurisdiktion verfügte. Unvermeidlich boten sie eine Angriffsfläche,und konnten nach dem Gesetz bestraft werden, wenn sie aufgrund ihrer öffentlichen Stellung verschiedene politisch-ökonomische Interessen zu realisieren versuchten. Deshalb versuchten sie dies meist, indem sie sich nicht direkt gegen die KMT stellten. Aber soweit sie sich genötigt sahen, die *„Austritts“*-Option zu wählen, waren sie dazu auch ohne Zögern bereit. Nachdem die oppositionellen Kräfte – primär kraft der Ideologie – in der Gunst der Wähler aufgestiegen waren, gewannen die Lokalfaktionen nun auch größeren Raum für gemeinsame strategische Kooperationen. Z. B. konnte man einander bei der Wahl des administrativen Oberhauptes der Städte bzw. der Landkreise und bei den Wahlen zur Volksvertretung wechselseitig unterstützen, so dass entweder ein Vertreter der Lokalfaktion das für die Disposition über Ressourcen entscheidende Amt des administrativen Oberhauptes selbst errang, oder dem Kandidaten der Oppositionellen dabei halfen, dieses Amt zu gewinnen, damit es nicht etwa der gegnerischen Lokalfaktion zufiel. In der Terminologie von Hirschman formuliert, konnten die „exit“-Option der Lokalfaktionen bzw. deren heimliche Unterstützung der Oppositionellen oft die *Bedeutsamkeit der internen „voice“* der KMT *erhöhen*, so dass eine *Transformation der Organisation* möglicherweise durch eine Interaktionen beider (exit und voice) ermöglicht wurde. Vor allem trugen sowohl der Wahlklientelismus als auch der bürokratische Klientelismus zur Verflechtung der persönlichen Interessen bei. Obwohl die Dualstruktur von lokaler und nationaler Elite dazu führte, dass die Bürokraten in Partei bzw. Regierung sich im Grunde an der Aufrechterhaltung der autoritären Herrschaftsstruktur orientierten, verstrickten sie sich auch in das komplizierte Netz der Interessen und versuchten, daraus eigenen Profit zu ziehen. Auch dies begünstigte den Trend zu einer Transformation der Organisation. Folglich wandelte sich die Parteiorganisation der

[612] Vgl. Scott, 1969. Zitat aus S. 1144 (meine neue Hervorhebung). In Bezug auf den Fall Taiwans vgl. Jeng-Liang Julian Kuo, 1995, Kap. 5 & 6; Jenn-hwan Wang, 1996, S. 231ff..

KMT in der Tat durch die ständige Veranstaltung von Wahlen sukzessive in die Richtung der Transformation von einer quasi-leninistischen Partei zu einer *Wahlmaschine*.[613]

### *3.4.4. Die Änderung der politischen Strukturen im Zuge der Demokratisierung*

Nach der Lektion des Jahres 1977 begann die Spitze der KMT zwar wieder, ihre Kooperation mit den Lokalfaktionen zu verstärken, gab aber ihr eigentliches Ziel nicht auf, diese zu ersetzen. Sie wurde sich vor allem wohl dessen bewusst, dass die oppositionellen Kräfte zwar eine Herausforderung bildeten, dass aber eine noch größere Gefahr sich in ihr selbst entwickelte – nämlich die Stück für Stück sich vollziehende Einverleibung der KMT durch die *Lokalfaktionen*. Indem die Demokratisierungstendenzen immer schwerer zu behindern waren und die KMT bei ihren Wahlergebnissen fast völlig auf die Angehörigen der einheimischen Eliten der Lokalfaktionen angewiesen war, würde nicht nur die seit langer Zeit politisch überlegene ethnische Gruppe der Festländer ihre Macht abgeben müssen, auch würde der ganze Parteistaat von den Lokalfaktionen penetriert und kontrolliert werden. Dieser würde seine ursprünglichen politischen Ziele aufgeben müssen, sollte die Situation nicht geändert werden können. Gerade vor diesem Hintergrund änderte die KMT in den 1980er Jahren ihr zuvor längst praktiziertes *Verfahren der Norminierung* und führte nacheinander eine Bewertung der Kandidaten durch die Parteimitglieder und eine Vorauswahl als Simulation der Wahl durch. Damit versuchte sie, aus den Anhängern der Lokalfaktionen echte Parteimitglieder zu machen, um einerseits die Lokalfaktionen zu schwächen und andererseits die Basis der Partei zu vergrößern. Aber nach dem Tode Chiang Ching-kuos im Jahr 1988 wurde diese neue Institution wegen der Einwände vieler einheimischer taiwanesischer Mitglieder des Ständigen Ausschusses des Zentralkomitees bald abgeschafft. Nachdem Lee Teng-hui (李登輝) als einheimischer Taiwaner Präsident und Parteivorsitzender geworden war, verwendete sein festländischer Koalitionspartner, auf den Lee vertraute und der vom Amt des Vizegeneralsekretärs der Partei in dasjenige des Generalsekretärs befördert wurde, James Soong (宋楚瑜), vor allem die Strategie der umfangreichen Nominierung von Angehörigen der Lokalfaktionen

[613] Vgl. Hirschman, 1978. Sehr früh verwendete die KMT verschiedene Strategien der Nominierung, um möglichst gute Wahlergebnisse zu erzielen. Z. B. nominierte sie im Allgemeinen einen einzigen offiziellen Kandidaten für die Wahl eines administrativen Oberhauptes und versprach der mir ihr zusammenarbeitenden Lokalfaktion, wenn sie keinen eigenen Kandidaten aufstellte, die Nominierung eines solchen bei der nächsten Wahl oder entschädigte sie mit anderen politisch-ökonomischen Interessen, um den Fall zu vermeiden, dass ein Kandidat der Oppositionellen von der Konkurrenz bzw. dem Verrat der Lokalfaktionen profitierte. In Bezug auf die Wahlen zur Volksvertretung gab es dann die so genannte „flexible Nominierung". Je nach den lokalen Machtverhältnissen nominierte die KMT entweder so viele Kandidaten, wie es Sitze gab, oder nur einen Teil davon, oder gar keinen. Sie versuchte also, ihren Sitzanteil möglichst zu erhöhen, und ließ die Lokalfaktionen um so viele Stimmen wie möglich für sich selbst kämpfen, damit die Oppositionellen einem Zangenangriff ausgesetzt würden und möglicherweise nur weniger Stimmen bekämen. Angesichts der Lektion des Jahres 1977 ersetzte die KMT sogar die offizielle Nominierung durch eine Empfehlung und erlaubte den nicht empfohlenen Mitgliedern, nach einer Meldung an der Wahl teilzunehmen. Dies verstärkte aber die Abhängigkeit der KMT von den Lokalfaktionen. Vgl. Chia-lung Lin, 1998, S. 190f., 240ff.; Teh-fu Huang, 1996, S. 124ff..

als Kandidaten, um das Regime der KMT bei den Wahlen zu schützen. Insoweit waren die Tendenzen der vollständigen „*Einheimisierung*" der KMT und der *Ausweitung* des Einflusses der Lokalfaktionen *auf die zentrale Ebene* nicht mehr aufzuhalten.[614]

Weil den Wahlen in der politischen Entwicklung Taiwans ein solches Gewicht zukam, bedeutete die zeitliche Verschiebung der Wahlen *ohne* Angabe einer Frist, zur der es wegen der Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen den USA und der VR China gekommen war, die *Blockierung* des einzigen Kanals politischer Partizipation und war daher für die Oppositionellen schwer zu tolerieren. Die KMT begann zwar, wie in 3.3.3. erwähnt, eine so genannte politische Kommunikation mit den Oppositionellen, gab aber keine deutliche Antwort auf deren zentrale Frage, ob und wann wieder Wahlen stattfinden würden. Der Keim des Konfliktes zwischen KMT und Oppositionellen im „Formosa-Zwischenfall" Ende des Jahres 1979 wurde somit schon damals gelegt. Zugleich gelang es der Zeitschrift „Formosa" formell zwar, die Oppositionellen aller Richtungen für eine Teilnahme an ihrer Arbeit zu gewinnen, und die meisten der damaligen Führer der Oppositionsbewegung neigten auch zur Radikalisierung. Aber es begann auch die *Differenzierung* des Lagers der „Dangwai". Dabei handelte es sich einerseits um die Unterschiede zwischen einer radikalen und einer gemäßigten Linie und andererseits um ideologische Differenzen, die z. B. die Haltung gegenüber sozialistischen Tendenzen oder die Kontroverse zwischen den Anhängern eines chinesischen Nationalismus und einer autonomen Entwicklung Taiwans betrafen. Z. B. gründete ein ehemaliger prominenter „Dangwai"-Vertreter, Kang Ning-Xiang, selbst eine neue Zeitschrift, „80er Jahre", und beteiligte sich nicht aktiv an der „Formosa" und dem „Wahlkampfkorp der ‚Dangwai'".

Nach dem „Formosa-Zwischenfall" wurde der KMT offenbar auch bewusst, dass diese Entwicklung für sie nur Nachteile und keine Vorteile bedeutete. Sie versuchte nun gezielt, die oppositionellen Kräfte wieder zur Partizipation am bestehenden System zu bewegen und das Feld der Interaktion mit den Oppositionellen wieder *ins Parlament zurückzuverlegen*. Das KMT-Regime wiederholte folglich nicht nur Ende 1980 die Ergänzungswahlen zum Zentralparlament, sie steigerte auch die Quote der zu ergänzenden Sitze von 52 auf 97 Sitze. Allerdings wurden seit 1982 die internen Divergenzen unter den „Dangwai", die sich aus Fragen zur Linie der Opposition ergaben, immer auffallender. Nicht nur wurden die Stimmen für die Linie *gegen das bestehende System*, die eine *Massenmobilisierung* anstrebten, im Laufe der Zeit immer lauter, auch die Verfechter der gemäßigten Linie, deren repräsentative Figur Kang Ning-Xiang war, erlitten in den Wahlen von 1983 eine schwere Niederlage. Wie schon in 3.4.2. erwähnt, wurde es für die Linie, die durch Teilnahme am Parlament Reformen vorantreiben wollte, aufgrund der strukturellen Unmöglichkeit, gegenüber den „ewigen Abgeordneten" die Mehrheit zu erlangen, immer schwerer, die Unterstützung von Oppositionellen zu gewinnen. Aber ein entscheidender Faktor, der zur Benachteiligung jener Linie im Vergleich

[614] Vgl. Bosco, 1993, Ming-Tong Chen, 1995, S. 185ff.; Kap. 5.

zur radikalen Ausrichtung beitrug, lag darin, dass die Mobilisierung der Massen mit der Evolution der Gesellschaft *nicht mehr bloß leeres Gerede* war, sondern langsam zu einer realistischen Alternative wurde.[615] Wie in 3.3.3. dargelegt, kamen mit der gestiegenen gesellschaftlichen Komplexität und der zugleich nur begrenzten Fähigkeit des bestehenden Systems zur Reduktion dieser Komplexität mannigfache soziale Proteste auf. Diese erschütterten nicht nur die Kontrollfähigkeit des autoritären Regimes, sondern schufen auch eine breite *politische Öffentlichkeit.*

Nachdem die „Dangwai" sich unter dem Schutz der zahlreichen sozialen Proteste im September 1986 wieder zur „Demokratischen Fortschrittspartei" vereinigt hatten, übte diese neue Partei wiederum umgekehrt die Wirkung eines *positiven Feedbacks* auf den Widerstand breiter Bevölkerungskreise aus. Sie initiierte viele großangelegte politische Proteste z. B. gegen die Ausarbeitung des „Gesetzes der nationalen Sicherheit" oder für die „totale Wiederwahl des Parlamentes" und löste im März 1988 sogar einen blutigen Zusammenstoß zwischen Polizisten und den Teilnehmern einer Demonstration aus. Zugleich nahmen in den Jahren 1987 und 1988 nicht nur die Häufigkeit, der Umfang und der Organisationsgrad der sozialen Proteste zu, es kam auch zu einer vermehrten Teilnahme von auswärtigen Unterstützern. Erst als die Bauernbewegung 1988 zu einer blutigen Unterdrückung, dem so genannten „Zwischenfall vom 20. Mai", geführt hatte, wurden die Proteste weniger und milder.[616] Aber die Oppositionspartei hatte andererseits auch die Funktion der Artikulation von Interessen sowie die der *Kontingenz-* und *Konfliktaufnahme*,[617] nachdem die KMT entschieden hatte, sie anzuerkennen und die Transformation zur Demokratie zu initiieren. Unter der autoritären Herrschaft musste der „Parteistaat" schließlich die Verantwortung für alle Unzufriedenheit mit dem System übernehmen. Die Einführung des Systems der konkurrierenden Parteien als eines Filterungsmechanismus trug nicht nur zu seiner Entlastung bei, sondern erhöhte auch die Fähigkeit des gesamten politischen Systems zum Umgang mit Komplexität. Nur beruhte dies natürlich auf der Ausschließung bzw. der Dämpfung mancher Stimmen. Nachdem der Streit der Jahre 1990 und 1991 um die Frage, ob es eine Revision der Verfassung oder den Erlass einer neuen Verfassung geben sollte, vorläufig beendet worden war[618] und die neue Spielregel, dass die Zuteilung der Positionen von Regierung und Opposition völlig vom Wahlergebnis abhingen, festgelegt worden war, kam die Opposition schnell auf die Generallinie der Politiklenkung durch Wahlen zurück.

Die KMT strebte eine Demokratisierung deshalb an, weil sie nicht nur sehr gut wusste, dass sie die immer stärker bezweifelte Legitimität ihrer Herrschaft und die schwindende Unterstützung durch das Volk wieder gewinnen konnte, sondern auch glaubte, dass *sie die Richtung, die Themen und das Tempo der politischen Transformation dabei kontrollieren*

---

[615] Vgl. auch Jieh-Min Wu, 1990, S. 93ff..
[616] Vgl. Jieh-Min Wu, 1990, Kap. 6.
[617] Zu dieser Funktion der Partei vgl. Luhmann, 1994, S. 91; Wimmer, 1996, S. 522ff..
[618] Vgl. dazu 3.5.5.

*könne*. Einerseits konnte sie den residualen Wert der „ewigen Abgeordneten" vor deren Rücktritt dazu nutzen, sie begünstigende neue Spielregeln festlegen zu lassen. Andererseits gaben ihr die langfristigen Erfahrungen mit Wahlen das Vertrauen in *weitere Wahlerfolge*. Aber die Transformation ist schließlich kein Vorgang, der beliebig geplant und kontrolliert werden könnte, sondern ein *nichtlinearer, nichttrivialer, selbstreferentieller Prozess*. In diesem Prozess kann es nicht nur zu unerwarteten Zufällen kommen, er wird auch durch den früheren Evolutionspfad sowie die begleitende Selbstbeobachtung beeinflusst und ist ein Ergebnis des Kräftespiels zwischen allen Beteiligten.

Ähnlich der letzten Welle der politischen Transformation in den frühen 1970er Jahren wurde auch dieser Schub von einem Problem der *Machtsukzession* begleitet. Außerdem war er besonders komplex, weil er zudem mit *ethnischen* Unterschieden zu tun hatte.[619] Wie oben erwähnt, hatte der höchste Führer eine Position inne, welche die Gesamtlage beeinflusste. Chiang Ching-kuo war aber in seinen letzten Lebensjahren gesundheitlich nicht stabil. Für die durch die *Suspendierung* der höchsten Entscheidungsmacht Chiangs ermöglichten Machtkämpfe sowie ihre Nebenwirkung in Form einer Lähmung der Verwaltung können der „Rechtsfall von Jiangnan" im Jahre 1984 und der „Rechtsfall der zehnten Kreditgenossenschaft" im Jahre 1985 als repräsentative Beispiele dienen.[620] Chiang hatte zwar schon vorher, im Mai 1983, den einflussreichen General Wang Sheng (王昇), den Leiter des Kommissarsystems in der Armee, abgelöst. Anlässlich des Skandals des „Rechtsfalls der zehnten Kreditgenossenschaft" führte er dann auch einen harten Schlag gegen die Allianz der einheimischen Lokalfaktionen im Legislativyuan, die „Dreizehn Brüder" (十三兄弟), die mit Hilfe von Parteifunktionären wie Wang Sheng und Jiang Yan-Shi (蔣彥士) als ihren Koalitionspartnern versuchten, die Umwandlung von Kreditgenossenschaften in Banken durch eine Gesetzänderung voranzutreiben.[621] Aber Chiang hatte offensichtlich keine hinreichenden Vorbereitungen

[619] Zu den durch diese Welle der Machtsukzession ausgelösten Machtkämpfen vgl. Ming-Tong Chen, 1995, Kap. 5.

[620] Zum „Rechtsfall von Jiangnan" vgl. auch 3.4.2.

[621] Vgl. Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 166f., 170, 179; Nanmin, 1987; Jenn-hwan Wang, 1996, S. 114ff.; Zong-rong Lee, 1994, Kap. 4. In den Untersuchungen über Regimetransformation werden die strategischen Interaktionen zwischen den Eliten oft als wichtige Faktoren, welche die Prozesse der Transformation beeinflussen, angesehen. Dementsprechend werden die Unterscheidung von Falken und Tauben innerhalb des autoritären Regimes und diejenige von milder und radikaler Strömung in den oppositionellen Kräften getroffen. Auf dieser Grundlage untersucht man, wie die Transformation sich in den mannigfaltigen Beziehungen von Koalitionen, Kämpfen, Anlehnungen usw. zwischen ihnen entfaltet hat. Als eine allgemeine Diskussion darüber vgl. z. B. O'Donnell/Schmitter, 1986, S. 15ff.. Zum Falle Taiwans vgl. Yun-han Chu, 1992, S. 38ff.; Tun-jen Cheng/S. Haggard, 1992a, S. 12ff.. Dieser Ansatz hat zwar seine Vorteile, sollte aber nicht starr angewendet werden. Z. B. wäre es nicht angebracht, den Rücktritt der Falken in allen Fällen als Signal für die Initiierung der Transformation zu betrachten. Es geht oft nur um eine interne Adjustierung des autoritären Regimes, die sich nach seiner Logik ständig ereignet. Denn der höchste Führer hat nach wie vor unvermeidlicherweise ein wachsames Auge auf die mächtig werdenden Faktionen und schwächt auch oft bei günstigen Gelegenheiten die zu mächtigen Faktionen oder rottet sie sogar aus. Der Fall, dass der General Wang Sheng als Botschafter in Paraguay ins Ausland gesendet und somit weit vom Machtzentrum entfernt wurde, dürfte sich eher aus der Logik der Disziplinierung einer Faktion unter der autoritären Herrschaft ergeben und nicht daraus, dass Chiang Ching-kuo vorher die möglichen Hindernisse für die Reformmaßnahmen beseitigen wollte. Dies beruhte auf einer ähnlichen Logik wie der Fall, dass Lee

für die Nachfolge durch Lee Teng-hui getroffen, so dass nach seinem Tode im Januar 1988 innerhalb der KMT sofort Machtkämpfe ausbrachen und sein Arrangement zerstört wurde.

Nach Chiang Ching-kuos Tod übernahm Lee Teng-hui als einheimischer Taiwaner, den Chiang – da er *keine eigene Faktion* hatte – zuvor zum Vizepräsidenten hatte wählen lassen, zwar zügig das Amt des Präsidenten. Jedoch hinderte ihn die so genannte Faktion der „Alten Amtswohnung", die aus Gefolgsleuten von Chiang Kai-shek bestand, zunächst daran, auch das Amt des *Parteivorsitzenden* zu übernehmen. Als diese Nachricht in den Medien verbreitet wurde, veröffentlichten die in den so genannten Ergänzungswahlen in Taiwan gewählten Abgeordneten des Zentralparlamentes, zu denen auch Vertreter der politischen Elite der Festländer der zweiten Generation gehörten, eine gemeinsame Erklärung, in der sie für Lee als Parteivorsitzenden plädierten. Dass man damit offen der *älteren Generation* entgegentrat, trug offensichtlich zu einem Machtzuwachs der *jüngeren Generation* bei, zeigte aber zugleich, dass diese versuchte, eine Allianz mit dem neuen Staatschef, dessen Macht noch nicht konsolidiert war, zu schließen. James Soong, der damalige Vizegeneralsekretär der KMT, kritisierte in der folgenden Sitzung des Ständigen Ausschusses des Zentralkomitees dann offen die erwähnten Behinderungen seitens der älteren Generation, ließ die inzwischen unter dem Tisch erreichte Übereinkunft unter den meisten festländischen Mitgliedern des Ständigen Ausschusses des Zentralkomitees, Lee später als Parteivorsitzender zu wählen, früher als geplant Wirklichkeit werden und schob Lee auf den Sitz des Parteivorsitzenden. Als bald darauf, im Juli des selben Jahres, der dreizehnte Parteitag der KMT veranstaltet wurde, begann dann unter den mächtigen Festländern der ersten Generation ein geheimer Kampf um das Amt des Vorsitzenden des Exekutivyuan. Obwohl Lee Teng-hui sich schon in dieser Phase möglicherweise unbeabsichtigt in den Kampf zwischen den Angehörigen der festländischen Elite verstrickte, trat er zu diesen noch nicht in Opposition. Eine entscheidendere Entwicklung war eher, dass diese Welle der Machtkämpfe in der Tat den Versuch des Chiang Ching-kuo *zerstörte*, einen schnellen Abtritt der festländischen Elite von der politischen Bühne durch eine *kollektive Führung* zu vermeiden.[622]

---

Teng-hui u. a. deshalb zum Nachfolger gewählt wurde, weil er nur wenige eigene Anhänger hatte. Vgl. Ming-Tong Chen, 1995, S. 169, 176. Aber umgekehrt ist die folgende Möglichkeit auch nicht auszuschließen: Falls die oppositionellen Kräfte den Verlust der Macht der Falken in dem Sinne verstanden hätten, dass der autoritäre Herrscher eine Reform initiieren wolle, und entsprechend reagiert hätten, dürften die weiteren Anschlüsse u. U. „nachträglich" diesen Wechsel als Signal für die Initiierung der Regimetransformation bestätigt haben.

[622] Außerdem hatte Chiang Ching-kuo zwar im Mai und Juni 1987 durch den Erlass des „Gesetzes über die nationale Sicherheit", desjenigen des „Gesetzes über Versammlungen und Märsche" und desjenigen des „Gesetzes über die volkstümlichen Gruppen" den Umfang der politischen Liberalisierung festgelegt und gehofft, die Expansion der Kräfte, die für die Unabhängigkeit Taiwans eintraten, dadurch zu beschränken. Er hatte dann im November jenes Jahres das Verbot, nach Festlandchina zu reisen, außer Kraft gesetzt und gehofft, die Richtung der politischen Transformation Taiwans durch die Einführung der äußeren Kraft der VR China beschränken zu können. Aber die spätere Entwicklung wich eher auch von seinen Erwartungen ab. Das Verhalten von Lee Teng-hui nach seinem Antritt des Präsidentenamtes und die radikalisierten ethnischen Konflikte begünstigten einerseits eher die Befürwortung der Unabhängigkeit Taiwans, als sie dieselbe gehemmt hätten. Andererseits ließ nicht nur die Eröffnung der freien Interaktionen zwischen den beiden Seiten der Taiwan-Straße die Bevölkerung Taiwans die Unterschiede zwischen den beiden „Gesellschaften"

Gleichzeitig bekleidete James Soong nicht nur aufgrund seiner verdienstvollen Unterstützung Lees das Amt des Generalsekretärs der KMT und kontrollierte den Parteiapparat, auch der leidenschaftliche Ausdruck seines Missmutes über die alte Generation und seine Unterstützung Lees für das Präsidentenamt in oben erwähnter Sitzung brachte ihm den Status des *„vertrauten Anhängers"* ein, der in der traditionellen Politik Chinas von jeher die entscheidende informale Macht genossen hatte.[623] Nachdem Soong eine Koalition mit Lee geschlossen hatte, übernahm er nicht nur die Aufgabe, mit den Festländern zu kommunizieren und deren Widerstand gegen die Reform zu vermindern, sondern *schloss* im Zuge der Konsolidierung seiner eigenen Macht die festländischen politischen Eliten der älteren und der jüngeren Generation auch aus dem Machtzentrum *aus*, was unter jenen neuen Unmut verursachte. Auch war Lee Teng-hui persönlich nicht in in der Lage, eine gute „Kommunikation" mit den festländischen Potentaten zu entwickeln, so dass beide Seiten einander, etwa wegen der mehrmaligen Umstellung von Personal, nicht gerade wohl gesonnen waren. Vor allem trieb Lee nicht nur eine flexible diplomatische Politik, auch hinsichtlich der Beziehungen zum Festland, und wich vom ursprünglichen starren „ein China"-Prinzip ab, er ließ auch nicht aktiv nach den heimlich nach Taiwan zurückkommenden, überseeischen Angehörigen der Bewegung für die Unabhängigkeit Taiwans fahnden. Dies erregte den Verdacht der festländischen Elite, dass Lee die *Unabhängigkeit Taiwans* verwirklichen wolle, so dass der Riss zwischen beiden Seiten noch größer wurde.

Anlässlich der Präsidentenwahl im Jahre 1990 begannen viele Angehörige der festländischen politischen Eliten der ersten und zweiten Generation dann, offiziell mit Lee zu brechen und sich gemeinsam gegen eine weitere Präsidentschaft Lees zu wenden. Im Namen der Demokratisierung verlangten sie eine innerparteiliche *Abstimmung* bezüglich seiner Nominierung zum Präsidentschaftskandidaten an Stelle der bisherigen Gewohnheit der autoritären Herrschaft, Zustimmung durch Aufstehen und Beifallklatschen zu bekunden. Zudem empfahlen sie inoffiziell ein *anderes Kandidatenpaar*, Chiang Wei-kuo (蔣緯國), einen anderen Sohn von Chiang Kai-shek, als Kandidaten für das Amt des Vizepräsidenten und Lin Yang-Gang (林洋港), ein einheimisches Mitglied des Ständigen Ausschusses des Zentralkomitees, der seit jeher eine solide Basis gehabt sowie politischen Ehrgeiz gezeigt und viel früher als Lee eine politische Karriere eingeschlagen hatte. Obwohl Lee in angespannter Atmosphäre die Nomination durch die KMT gewann, gab es noch eine große Unsicherheit bezüglich

und Staaten erkennen und führte zu einer Verstärkung ihrer lokalen Identitäten, sondern das unnachgiebige Verhalten der VR China erregte trotz seines Droheffektes auch die Antipathie der Bevölkerung Taiwans und ihre Hochschätzung des vorhandenen relativ freien und offenen Systems, so dass sich zumindest die Bereitschaft zur Vereinigung mit Festlandchina reduzierte, wenn nicht die Unterstützung der Unabhängigkeit Taiwans steigerte. Z. B. zeigte die Umfrage in der Bevölkerung nach dem „Qiandaohu-Zwischenfall" (千島湖), einem Zwischenfall, bei dem viele taiwanesische Touristen bei einer Fahrt zu der berühmten Sehenswürdigkeit „Qiandaohu" auf dem Festland von Räuber überfallen und ermordet worden waren, wonach die regierende Autorität der VR China sofort die Leichen hatte verbrennen und die Beweise zunichte machen lassen, deutlich eine solche Tendenz. Vgl. dazu Chia-Lung Lin, 2001, S. 242f..

[623] Vgl. 3.2.2.

seiner weiteren Präsidentschaft, weil „ewige Abgeordnete" noch den größten Teil in der für die Wahl des Präsidenten zuständigen Nationalversammlung bildeten. Nur hatten die Angehörigen der festländischen politischen Elite offenbar auch erkannt, dass die politischen Verhältnisse sich mit der Zeit geändert hatten, und konnten daher nicht umhin, eine Koalition mit dem einheimischen Taiwaner Lin Yang-Gang zu schließen und ihn als Kandidaten für das Präsidentenamt zu respektieren. Nach dem erfolglosen Versuch, die Kandidatur von Lin und Chiang durch Einflussnahme auf die festländischen Veteranen (大老, Dalao), also etablierter Politiker der älteren Generation, zu verhindern, änderte Lee dann seine Strategie, indem er sie allein gegen Lin richtete. Nachdem er einheimische einflussreiche Politiker der *Lokalfaktionen* eingeladen hatte, damit sie Lin abrieten, trat dieser schließlich von der Kandidatur zurück.

Zur gleichen Zeit wiederholte die DFP zwar ihre Forderung nach der Auflösung des „ewigen Parlamentes" und plante sehr früh eine Massenversammlung, um die Nationalversammlung, die bei dieser Gelegenheit der Präsidentenwahl erpresserisch die eigene Macht erweitern wollte, zu brandmarken. Sie hatte aber ihr Vorgehen nicht genau genug geplant, teils wegen ihrer unüberwindbaren inneren Divergenzen, teils weil sie in das Dilemma geraten war, ob und wie sie Lee Teng-hui unterstützen sollte. Die vielen Schachzüge der Nationalversammlung zur Ausweitung ihrer eigenen Macht erregte in allen sozialen Kreisen große Unzufriedenheit, die sich schließlich in einem Protest entlud, der ursprünglich nur von wenigen Studenten ausgegangen war und sich dann, gestärkt durch ein großes gesellschaftliches Echo und die Intervention vieler verschiedener politischer Kräfte, unerwartet zu einer großangelegten Sitzdemonstration entwickelte. Sie bestand aus Studenten als Hauptgruppe, unterstützt durch Professoren, sowie separat davon einem massenhaften Publikum. Die alte chinesische Tradition der Gelehrten und der Status der Studenten, als Gruppe noch keiner bestimmten Schicht anzugehören, ließen jene als Verkörperung einer *Moral* erscheinen, die noch nicht durch mannigfache reale Interessen beschmutzt war, so dass sie bei dieser historischen Gelegenheit die Rolle einer *Vertretung des ganzen Volkes* übernehmen konnten. Indem sie die Forderungen nach der *Auflösung der Nationalversammlung*, der *Abschaffung der Vorläufigen Regelungen*, der *Veranstaltung einer Konferenz der Staatsbürger zur Diskussion der Staatsangelegenheiten* und der *Veröffentlichung eines Zeitplans für politische und wirtschaftliche Reformen*, stellten, folgten sie eher unbewusst dem traditionellen chinesischen Muster des Protestes der Gelehrten, richteten ihre Forderungen an die regierende Autorität, Lee Teng-hui, als Adressaten der *„Petition"* und rekurrierten auf eine *„von oben nach unten"* verlaufende Reform. Was die Wirkung dieser Demonstration angeht, so übte sie einen starken Druck auf das nicht erneut gewählte „ewige Parlament" aus. Da zudem auf den Studenten nicht wie auf der Opposition der Verdacht einer möglichen geheimen Abmachung mit Lee Teng-hui lastete, wurden auch die festländischen „ewigen" Nationalvertreter besänftigt. Folglich *kam* dieser Protest als eine *äußere Kraft* einer Konsolidierung der Machtposition Lees *zugute*. In der Tat ging die Unterstützung der Volksmassen für den fortdauernden Protest der Studenten in dem Moment zurück, als Lee zum Präsidenten gewählt worden war. Die Studen-

ten alleine waren nicht in der Lage, das Ausmaß der Demonstrationen aufrechtzuerhalten und weiterhin eine klare Strategie zu verfolgen, so dass sie schließlich trotz ihrer Unzufriedenheit nicht umhinkamen, die Demonstrationen zu beenden. Da dass die Studenten in der Tat nicht zu jeder Zeit einen Massenprotest zu mobilisieren und dadurch die Reformen zu überwachen vermochten, fielen die Früchte dieses Protestes leicht der *regierenden Autorität* zu. Z. B. schuf die Veranstaltung der so genannten „Konferenz über Staatsgeschäfte“ (國是會議, Guoshi-Huiyi), deren Inhalte nicht deutlich bestimmt waren, eigentlich einen Raum für Reformen außerhalb des bestehenden Systems, der es Lee erleichterte, die konservativen Kräfte innerhalb der KMT zurückzudrängen.[624]

Diese Konferenz legte die Tendenz zur *Demokratisierung* in Taiwan fest und initiierte eine Reihe von Revisionen der Verfassung. Die Revision im Jahre 1991 setzte zuerst die „Vorläufigen Regelungen“ außer Kraft und legte eine vollständige Neuwahl des Zentralparlamentes fest. Die Revision im Jahre 1994 bestimmte dann weiter, dass der Präsident der Republik China ab 1996 direkt von der Bevölkerung Taiwans gewählt werden sollte. Nach der durch diese Verfassungsreformen ermöglichten Durchsetzung von vollkommen demokratischen Wahlen war die Legitimität der Herrschaft der KMT *nicht mehr* so leicht wie früher zu dekonstruieren, denn, wie M. Gould sagt, „[i]nstitutional transformations, including those brought on by revolutions, may result in increases of effective support which reverberate within the system owing to the "multiplier effect".“[625] Nach dem Ergebnis der Untersuchungen zur Regimetransformation darf man die Wahl zum Legislativyuan im Jahre 1992 oder spätestens die Präsidentenwahl von 1996 als *„founding election“* in Taiwan, also als die erste Wahl mit der Möglichkeit des Regimewechsels, bezeichnen. Dadurch sei ein Kompromiss zwischen dem Staat und der „Gesellschaft“ – oder ihrem Vertreter: der Opposition – erreicht worden und die neue Herrschaftsstruktur könne Legitimität gewinnen.[626] Diese Ansicht setzt die alte Unterscheidung Staat/(Zivil-)Gesellschaft voraus und betrachtet den Staat nicht auch als Teil der Gesellschaft.[627] Dagegen betrachten wir diese Entwicklung eher als eine Veränderung innerhalb des politischen Systems, und zwar als die Stabilisierung der Zweitcodierung *Regierung/Opposition*. Unbestritten hat die Umwelt des politischen Systems, oder sagen wir: die Entwicklung der Gesellschaft, einen großen Einfluss auf das politische System. Aber es operiert jedenfalls nach seiner *eigenen* Logik. Für uns beruhte die Stabilität des neuen

[624] Zu Details vgl. Pi-Yun Deng, 1993, Kap. 17-19. Vgl. auch 3.3.2. Nachdem Lee Teng-hui den langjährigen Chef des Generalstabes, General Hao Bo-Cun (郝柏村), zum Vorsitzenden des Exekutivyuan nominiert hatte, initiierten die Professoren und die Studenten im Mai des gleichen Jahres einen so genannten „Protest der intellektuellen Kreise gegen den Eingriff einer Militärperson in die Politik“. Dieser Protest gewann aber keine genügende gesellschaftliche Unterstützung und hatte deswegen auch keinen Einfluss darauf, dass Hau tatsächlich jenen Posten antrat.

[625] Zitiert nach Gould, 1987, S. 44.

[626] Vgl. z. B. O'Donnell & Schmitter, 1986, S. 57f..

[627] Im Anschluss an Alfred Stephan fügt man manchmal eine „politische Gesellschaft“ zwischen dem Staat und der (Zivil-)Gesellschaft ein. Siehe z. B. Yun-han Chu, 1992, S. 10. Aber dadurch ist das Problem eigentlich nicht gelöst.

Systems darauf, dass die selbstreferentielle Paradoxie des politischen Systems nun besser verdeckt werden konnte. Die Legitimität der Herrschaft beruhte nämlich nicht mehr auf einer artifiziellen Rechtfertigung wie dem Notstand des Staates bzw. der „Fatong", sondern auf den Paradoxien der Selbstbegründung des politischen Systems durch die Verfassung und der Demokratie, also der Herrschaftsausübung durch die Beherrschten. Weil diese Paradoxien zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Operationen waren, erschienen sie als *„natürlich"* bzw. *„notwendig"* und waren deswegen nicht leicht zu dekonstruieren.[628] In der Zeit der Veränderung der Machtkonfiguration kümmerten sich die meisten Politiker vor allem um die *Ergreifung* der Macht, und die das ganze System begründende Paradoxie wurde eher vernachlässigt.

Indem die Wahlen zur *Programmierung* für die Amtsbesetzung, für den Machterwerb wurden, wurde die Machtkonfiguration entsprechend *restrukturiert*. Lee Teng-hui konnte z. B. deshalb allmählich seine Position konsolidieren, weil er die Fähigkeit besaß, die KMT zu leiten, einen Sieg bei den Wahlen für sie zu gewinnen, und ihr Regime zu schützen. Während der Konsolidierung seiner Macht profitierte er nicht nur von dem symbolischen Status des ersten einheimischen Präsidenten, sondern er *übernahm* auch aktiv teilweise die Auffassungen der Opposition. Er bezeichnete z. B. offen die KMT als *auswärtiges* Regime und *autoritäre* Herrschaft und sprach von der so genannten Traurigkeit der Taiwaner. Dieses Verhalten erregte zwar innerhalb der KMT die Antipathie der festländischen Elite, verschaffte ihm aber die Unterstützung nicht weniger einheimischer Wähler, so dass er sowohl mit der DFP konkurrieren als auch mit derselben gemeinsam Druck auf seine Gegner in der KMT ausüben konnte. Dies zeigte zugleich, dass das Beobachtungsschema Autoritarismus/Demokratie bald aufgehoben werden würde. Die „nichtdemokratischen" Aspekte der gegebenen politischen Strukturen wurden *verdeckt* oder man konnte sie *nur* nach dem formell demokratischen Verfahren aufgrund der vorhandenen Situation verändern und sehr schwer die langfristig bewirkte Schieflage korrigieren. Nachdem die Koalition gegen Lee Teng-hui innerhalb der KMT, die primär aus Angehörigen der festländischen Elite bestand und üblicherweise als Anti-Hauptströmung (非主流派, Feizhuliu-Pai) bezeichnet wurde, marginalisiert worden war, verstärkte sich dann die Konkurrenz zwischen der von Lee geleiteten Hauptströmungsgruppe der KMT und der DFP. Indem die KMT vollständig „einheimisiert" worden war und Wahlen mit der Möglichkeit des Regimewechsels hatte durchführen lassen, war die Nützlichkeit der demokratischen und der taiwanesisch-nationalistischen Appelle der DFP für diese selbst bei den Wahlen bald erschöpft. Die Früchte der Bemühungen der DFP wurden somit von Lee geerntet, so dass sie ein *Opfer ihres eigenen Erfolges* geworden war.[629]

Aber Lee war nicht der Einzige, der von dieser Entwicklung profitierte. Nicht nur nahm das Gewicht des *Legislativyuan* in den politischen Entscheidungen ständig zu, auch die *Lokalfaktionen*, die *Kapitalisten* und die Politiker mit einer Herkunft aus *Gangsterkreisen* erwarben

---

[628] Vgl. dazu Löfgren, 1978; Luhmann, 1990, S. 55.
[629] Vgl. Yun-han Chu & Tse-min Lin, 1996, S. 86.

nun auch mit ihrer Fähigkeit, Wählerstimmen zu gewinnen, und ihren Sitzen im Legislativyuan eine größere Macht und eine bessere Verhandlungsposition mit der KMT.[630] 1988 war die „*Wisdom Coalition*“ (集思會, Jisihui), deren Hauptkraft die durch die Ergänzungswahlen gewählten Abgeordneten mit einer Basis in den Lokalfaktionen bildeten, gegründet worden. Dadurch war das 40-jährige Verbot der Gründung einer neuen Faktion, vor allem einer einheimischen Faktion, auf der zentralen Ebene durchbrochen worden. Danach entstanden nicht nur nacheinander mannigfache horizontale Koalitionen zwischen den Lokalfaktionen, auch die Hauptrichtung in der KMT und die wichtigste Gruppe ihrer Gegner in der Partei veranlassten im Machtkampf auf der höchsten Ebene der KMT eine Mobilisierung nach unten und bildeten vertikale Koalitionen, so dass die bisherige Trennung zwischen der zentralen und der lokalen Elite beseitigt wurde. Der Erlass des neuen Bankgesetzes im Jahre 1990 wurde zwar nicht durch das politische Handeln der Kapitalisten vorangetrieben, sondern hing mit dem Versuch des neuen Präsidenten zusammen, finanzielle Probleme zu lösen und die konservativen Kräfte zu schlagen. Dennoch war seine Absicht, die Kapitalisten dadurch auf seine Seite zu ziehen, sehr deutlich. Alle Geschäftsführer der später zugelassenen 16 neuen Banken stammten aus Konzernen mit traditionell guten Beziehungen zur KMT oder gar aus den Unternehmen der KMT selbst. Dass der Versuch des Exekutivyuan, eine Steuer auf die Transaktion mit Aktien bzw. Einkünfte aus Aktien zu erheben, immer wieder im Legislativyuan behindert wurde, zeigte deutlich das Erstarken der politischen Kräfte der Lokalfaktionen und der Kapitalisten. Vor allem unter dem gegebenen „SNTV-MMD“-Wahldesign und der parlamentarischen Geschäftsordnung des Legislativyuan verstärkte die Demokratisierung zunächst eher die Fragmentierung des Prozesses der Gesetzgebung und ließ die Mängel der bestehenden Institutionen deutlicher werden, *konnte* diese aber *nicht* so leicht überwinden.

Die Wende, dass die Macht vom Wahlergebnis abhing, begünstigte zugleich das Phänomen der häufigen *Umgruppierung* der Koalitionen. Z. B. bildete James Soong, der mit dem Status des vertrauten Anhängers von Lee Teng-hui der letzte vom Exekutivyuan ernannte Vorsitzende der Verwaltung der Provinz Taiwan gewesen war und dann einen Sieg bei der ersten Wahl zum Gouverneur der Provinz Taiwan im Jahre 1995 errang, in seiner Amtszeit aktiv eine direkte Koalition mit den Lokalfaktionen der untersten Ebene, derjenigen der Gemeinden bzw. der kleinen Städte,[631] brach dann im Jahre 2000 mit Lee, trat aus der KMT aus und beteiligte sich an der Präsidentenwahl des Jahres. Weil Soong durch die erwähnte Koalitionsstrategie zu dem Politiker geworden war, der unter den Angehörigen der festländischen politischen Elite die größte Fähigkeit zur Gewinnung von Wählerstimmen hatte, konnte er schnell sein früheres Image, Lee Teng-hui unterstützt und die Festländer „verraten“ zu haben, revidieren und zum Symbol und Sprachrohr der Festländer werden. Die „Neue Partei Chinas“,

[630] Zur folgenden Darlegung vgl. Ming-Tong Chen, 1995, S. 228ff.; Yun-han Chu, 1992, S. 142ff.; ders., 2000; Zong-rong Lee, 1994, Kap. 5; Schubert, 1994, S. 132ff.; Jenn-hwan Wang, 1996, Kap. 3 & 4.

[631] Zu erwähnen ist, dass die Lokalfaktionen auf dieser Ebene nicht unbedingt eine untergeordnete Faktion der Lokalfaktionen auf der Ebene der Städte bzw. der Landkreise waren.

deren Gründer sich zunächst gegen Lee gewandt hatten und aus der KMT ausgetreten waren, geriet dagegen in eine Krise, die zu ihrem Untergang führte. Nicht nur die nach ihrer Gründung in ihr engagierten Politiker, die Soong nicht feindselig gesinnt waren, suchten nacheinander bei diesem Unterschlupf und traten der „People First Party" (親民黨, Qinmindang) bei, die Soong nach seiner Niederlage bei der Präsidentenwahl gegründet hatte. Auch einige ehemals gegenüber Soong kritisch eingestellte Politiker zogen es nun vor, auf seine Seite zu wechseln. Auf der anderen Seite traten nicht nur zwei Ex-Parteivorsitzende aus der DFP aus, sondern auch der einst so mächtige Lee Teng-hui wurde innerhalb eines Jahres nach seinem Rücktritt vom Amt des Präsidenten durch die KMT aus der Partei ausgeschlossen.

Hinter diesen zahlreichen, verwirrenden und sich rasch verändernden politischen Phänomenen scheinen aber auch manche unveränderte Ideen und Erwartungsstrukturen gewirkt zu haben. Z. B. profitierte die siegreiche Opposition bei der Präsidentenwahl im Jahre 2000 zwar von der Spaltung der KMT. Aber die Slogans *„Regierung des ganzen Volkes"* (全民政府, Quanmin-Zhengfu) und *„Politik der sauberen Strömung"* (清流政治, Qingliu-Zhengzhi), welche die Opposition im Wahlkampf verwendete, bedienten sich ohne Zweifel traditioneller kultureller Ressourcen. Das Wahlergebnis bestätigte auch, dass die stark von der Tradition der Gelehrten beeinflussten politischen Ideen auch im heutigen Taiwan noch einen beträchtlichen Einfluss haben. Aber die nun auf die politische Bühne getretenen Politiker verwendeten diese Traditionen offenbar meist nur taktisch, reflektierten weder das Problem der Koordination zwischen Traditionen und gegenwärtigen Institutionen noch versuchten sie ernsthaft, zur Realität Taiwans passende, langfristig durchsetzbare Institutionen zu bilden. Nachdem die KMT zur Opposition geworden war, gab sie z. B. sofort ihre frühere Kritik auf, dass das Koalitionskabinett eine Politik der Teilung der Beute sei, und verlangte wie die ehemalige DFP, aufgrund von Verhandlungen zwischen den Parteien ein Koalitionskabinett zu bilden. Die gerade an die Regierung gekommene DFP verleumdete zwar nicht direkt die Idee des Koalitionskabinetts wie die ehemalige KMT, benutzte aber ebenfalls den Slogan „Regierung des ganzen Volkes" als Vorwand, wollte nur einzelne Politiker auf ihre Seite ziehen sowie das neue oppositionelle Lager spalten und hatte nicht die Absicht, eine normale Parteipolitik zu betreiben. Das auf die Durchsetzung kurzfristiger politischer Interessen gerichtete Denken herrschte ebenfalls in der Verfassungsreform seit den 1990er Jahren, die eng mit dem Design des Regierungssystems zusammenhing, so dass das aktuelle Regierungssystem sehr verwirrend war.[632] Das chaotische Institutionsdesign und die verbreitete Geringschätzung der Institution waren vermutlich die größte latente Quelle der Unordnung und die am schwersten zu überwindende Schwierigkeit für die weitere Entwicklung.

[632] Vgl. dazu z. B. Ying-lung You, 1997a.

### 3.5. Die „Shengji“, die Ethnien, die Nation und der Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit

In den letzten zwei Jahrzehnten war der so genannte *Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit* in Taiwan so verbreitet, dass alle weiteren Unterscheidungen daran anschließen zu können schienen.[633] Wegen seiner Verflechtung mit der Frage der Demokratisierung geriet er zunehmend auch in den Brennpunkt des öffentlichen Interesses. Zuvor hatte man das Problem der Souveränität Taiwans oft nur aus der Perspektive der *juristischen Dogmatik*[634] betrachtet oder sich damit beschäftigt, eigene Annahmen zu rechtfertigen, ohne die Bedeutung dieses mit der nationalen Identität zusammenhängenden Problems auf der *gesellschaftlichen* Ebene hinreichend zu berücksichtigen. Als aber der Disput um das Problem Unabhängigkeit/Vereinigung allmählich immer öffentlichkeitswirksamer wurde, begannen einige Soziologen und Politologen, sich um die Zusammenhänge dieses Streits mit der Unterscheidung der *ethnischen Gruppen* zu bemühen und darüber zahlreiche empirische Untersuchungen anzustellen. Allerdings konzentrierten sie sich zunächst meist auf das *Wahlverhalten* der Bevölkerung oder die *sozialen und wirtschaftlichen Statusunterschiede* verschiedener ethnischer Gruppen, wobei diese Untersuchungsgegenstände eher „Ergebnisse“ der Konstruktion der Ethnien waren, die *Prozesse der Konstruktion* der ethnischen Gruppen selbst hingegen selten erforscht wurden.[635] Erst später kamen langsam Versuche vor, zu erklären, wie die ethnischen Gruppen überhaupt entstanden seien. Zugleich behaupteten immer mehr Wissenschaftler und Intellektuelle, dass die so genannte Ethnie und die Nation eine „Konstruktion“ seien. Dabei wurde der Ausdruck „Konstruktion“ jedoch häufig nicht im Sinne des Konstruktivismus in der Erkenntnistheorie, sondern in dem Sinne gebraucht, dass eine Konstruktion *falsch* bzw. eine *artifizielle Manipulation* sei.[636] Zudem verblieben diese Untersuchungen meist auch auf der Ebene der Beobachtung erster Ordnung und beobachteten selten die jenen Konstruktionen zugrunde liegenden *Unterscheidungsschemata*. Sie sind für uns deshalb letztlich unzulänglich. Daneben

---

[633] Selbstverständlich benutzt man das Schema Unabhängigkeit/Vereinigung im politischen System. Aber es wird auch im wirtschaftlichen, im erzieherischen und sogar im wissenschaftlichen Bereich, z. B. bei der Entwicklung der Satellitentechnik, angewandt.

[634] Vgl. z. B. Lung-Chu Chen/H. D. Lasswell, 1967; Kaminski, 1971; Kindermann, 1977, S. 45ff.; Hsin-Ho Lin, 1986; Morello, 1966; Juristisches Journal „Yuedan“, Nr. 9 (1995).

[635] Vgl. z. B. Mau-Kuei Chang, 1989; Chia-Lung Lin, 1989; Zhong-Zheng Lin/He-Ling Lin, 1993. Die Unterschiede hinsichtlich des Wahlverhaltens und der sozialen bzw. wirtschaftlichen Positionen selbst hatten eigentlich auch eine Wirkung der sozialen Konstruktion. Nur werden sie in den mit Hilfe der Statistik durchgeführten Untersuchungen der Umfrage, welche die Unterscheidung unabhängige/abhängige Variable voraussetzen und den Fall der Selbstreferenz nicht berücksichtigen, meist als „Ergebnis“ der ethnischen Differenzen interpretiert oder als Indikator für die Existenz der ethnischen Gruppen behandelt. Allerdings beginnen die jüngeren Untersuchungen, z. B. Hong-zen Wang, 1999; ders., 2001, mehr oder weniger das Problem der konstruktiven Wirkung jener Unterschiede zu berühren, indem sie die langfristige Evolution der Unterschiede der sozialen und wirtschaftlichen Positionen zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen beobachten.

[636] Vgl. z. B. Tsung-Rong Edwin Yang, 1993, S. 162f.. Von einem solchen Gesichtspunkt aus zog man selten die Wirkung der Konstruktion in Betracht. Anders gesagt, wurde die Eigenschaft der Selbstreferenz der Gellschaft dabei nicht ernst genommen.

gab es auch einige Versuche, die Ethnie und die Nation zu *dekonstruieren.* Sie bezogen aber selten gesellschaftliche Entwicklungen in ihre Überlegungen ein und blieben deshalb immer nur „*Text*"-analysen. Und ihre Absicht, in die Realität zu *intervenieren,* war oft stärker als ihr Interesse an einer Analyse der Realität, so dass sie in der Tat weniger die Wirkung der Dekonstruktion mit sich brachten, als vielmehr *sich selbst* unbeabsichtigt zu einem Teil der ethnischen Konstruktion werden ließen und den ethnischen Antagonismus verstärkten.[637] Anders als bei den oben erwähnten Ansätzen wollen wir uns hier einer *Beobachtung zweiter Ordnung* zuwenden und unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich dem Zusammenhang zwischen dem *gesellschaftlichen Strukturwandel* und der *Evolution der Semantik* schenken. Wir möchten untersuchen, wie die mit dem Streit um Unabhängigkeit/Vereinigung zusammenhängenden Unterscheidungsschemata im Zuge der funktionalen Differenzierung, vor allem der Ausdifferenzierung des politischen Systems, evoluierten.

Unserer Ansicht nach stellte sich der mit der Alternative „Vereinigung/Unabhängigkeit" zusammenhängende Streit um die nationale Identität zwar hauptsächlich als ein politischer Streit dar. Aber eigentlich ging es dabei um mehrere unterschiedliche Aspekte. Er war ein Produkt der *polykontexturalen Konstruktionen.*[638] Wie in 3.1.3. im Anschluss an die Systemtheorie dargelegt, ist die Nation die neue Möglichkeit einer *Inklusion* in die *Gesellschaft,* nachdem die Menschen in der funktional differenzierten Gesellschaft aus der Gesellschaft exkludiert worden waren, und nicht nur eine Frage des politischen Systems. Weil es um strukturierte Zusammenhänge zwischen mehreren Variablen, die *voneinander abhängig* sind, aber *sich* zugleich *jeweils unabhängig voneinander verändern können,* nämlich um das Problem der *organisierten Komplexität* geht, stoßen traditionelle, „simple", Erklärungsmuster, die auf dem Ursache/Wirkungs-Schema beruhen und nur zwei Variablen auf einmal behandeln, schnell an die Darstellungsgrenzen, denn die Voraussetzung dieser deterministischen Reduktion, die Isolierbarkeit einzelner Variablen und Faktoren, ist bei jenen komplexen Phänomenen nicht gegeben. Auch wenn die Statistik mit der Einführung der „*dummy variable*" und der Technik des Logarithmus offensichtlich schon unübersehbare Fortschritte hinsichtlich des Umgangs mit multivariablen Kategoriedaten gemacht hat, kann sie der Erfassung jener Phänomene ebenfalls nicht völlig gerecht werden, weil ihr Zuständigkeitsbereich das Problem der unorganisierten Komplexität ist. Warum die dabei betroffenen Zusammenhänge solche struktureller Art sind, bedarf immerhin einer theoretischen Erklärung, welche die Statistik selbst nicht anbieten kann. Und wie die Systemtheorie in Erinnerung ruft, können auch Strukturen (und nicht nur einzelne Variablen) und Abwesendes (und nicht nur präsent-dominante Faktoren) eine kausale Wirkung haben.[639] Aufgrund dieser Erkenntnis folgen wir hier dem Ansatz des *operativen Konstruktivismus* und versuchen, die Tätigkeiten der ethnischen Konstruk-

---

[637] Vgl. dazu Mau-kuei Chang, 1996a; Kang Chao, 1996; Kuan-Hsing Chen, 1991; ders., 1994; Isle Margin, Heft 8 (1993); Robbocop, 1991; Taiwaner, 1996.

[638] Mau-kuei Chang hat auch eine ähnliche Meinung. Siehe ders., 1993; ders., 1994; Mi-Cha Wu et al., 1993, S. 94ff..

[639] Vgl. dazu Baecker, 1988, S. 36ff.; La Porte, 1975; Weaver, 1948.

tionen in den unterschiedlichen Kontexturen und die strukturellen Zusammenhänge zwischen ihnen gleichzeitig zu berücksichtigen und zu erklären, warum die Konstruktion der ethnischen Gruppe gelingt oder misslingt.

### *3.5.1. Das traditionelle territoriale Bewusstsein der Herkunft „Jiguan"*

Seit sich aus der natürlichen Siedlung der Stadtstaat entwickelt hatte, war die Stadtbildung – wie in Kapitel 2 dargelegt – in China oft ein bewusstes *politisches* Vorgehen. Zwar blieb die Bedeutung der Verwandtschaftsbeziehung als Prinzip der gesellschaftlichen Organisationen durch die ganze Antike hindurch bestehen. Aber auch die territorialen Beziehungen gewannen in der Zeit des Stadtstaates mit der „Cheng**" (城) als politischer Einheit eine unübersehbare Bedeutung. In der Zhanguo-Periode des Systems der Territorialstaaten kam es mit der Entfaltung der „Reorganisierung der Haushalte und der Nivellierung des Volkes" eher sogar zu einer erhöhten Bedeutung der territorialen Beziehungen, während die Bedeutung der Verwandtschaft als Faktor der gesellschaftlichen Organisationen sank. Auch brachte die spätere politische Vereinigung den Lokalpatriotismus *nicht* zum Verschwinden, selbst wenn das bürokratische Reich die Vereinheitlichung der unterschiedlichen Regionen sowie die Ausbildung und Stärkung einer „nationalen" Identität begünstigte. Gleichwohl beruhte die Vereinigung des Reiches nicht primär darauf, den Lokalpatriotismus und die Divergenzen zwischen den Regionen zu beseitigen, sondern vielmehr auf dem *Integrationsmechanismus der Beamten*, die aus verschiedenen Orten stammten, aber eine gemeinsame Ideologie und ein gemeinsames ständisches Interesse teilten. Obwohl das Einheitsreich nicht in der Lage war, den Lokalpatriotismus der Menschen zu vernichten, konnte es die *regionale Differenzierung* beeinflussen. Im Prinzip darf man sogar sagen, dass die regionale Differenzierung hauptsächlich mit politischen Prozessen zu tun hatte und durch die *administrative Hierarchie* des Reiches geprägt wurde, bevor es in der Zeit des Übergangs von der Tang- zur Song-Zeit zu einem offensichtlichen Strukturwandel der Gesellschaft kam.

Außerdem schätzte das frühe bürokratische Reich hinsichtlich des wichtigen und heiklen Problems der Integration verschiedener Regionen zwar auch die Wirkung der Beamten, löste das Problem aber primär nach dem Muster der *Dezentralisierung*. Wie erwähnt, war die *Empfehlung* der lokalen Gemeinschaften nach den Institutionen der Westlichen Han-Zeit nicht nur die Hauptmethode zur Rekrutierung der Beamten, auch die Inhaber der lokalen Ämter, deren Karriere bis zu einem Amt in der Zentralregierung führen konnte, wurden meist von *ortsansässigen Einheimischen* bekleidet. Die Unruhen am Ende der Östlichen Han-Zeit bis zur Zeit der Sechs-Dynastien führten zwar zur Abschaffung der Institution der Empfehlung durch die lokalen Gemeinschaften sowie zur Migration einer großen Anzahl von Menschen und wirkten sich nachteilig auf die Entwicklung der lokalen Solidarität aus. Aber sowohl der *Aufbau einer Festung oder einer Burg zur Selbstverteidigung* als auch die Entstehung der *Gelehrten-Lineagen* und der *Mendi-Gesellschaft* verstärkten eher das lokale Bewusstsein der Menschen,

vor allem der Gelehrten-Lineagen. Diese bewahrten den Namen der Heimat ihrer Vorfahren, nämlich den so genannten „*Junwang*" (郡望, Name der Präfektur, aus der eine vornehme Lineage stammte) auch dann noch, wenn sie infolge von Segmentierung oder Umsiedlung schon nicht mehr dort lebten, so dass es zum folgenden, von Johnson beschriebenen, Phänomen kam: „[T]he prefecture and the clan were tightly bound together; the clan had an imperfect identity without a choronym."[640] Obwohl der „Junwang" letztlich auf Verwandtschaft beruhte, reflektierte er aber auch den Aspekt bestimmter territorialer Beziehungen. Er ermöglichte oftmals eine *doppelte Identität*, und zwar mit einem *Vorrang der angestammten Heimat der Vorfahren* vor der lokalen, auf den tatsächlichen, aktuellen Wohnort bezogenen Identität.

Weil der „Junwang" außerdem mit dem realen Interesse der Konkurrenz um die *Qualifikation für den Amtsdienst* im „System der neun Ränge" zusammenhing, war ein solches regionales Bewusstsein sehr gefestigt. Z. B. befürworteten einige Beamten schon in der Westlichen Jin-Zeit eine so genannte „Tuduan" (土斷)-Politik, also eine Registrierung des offiziellen Haushaltsdatums des Herkunftsortes (籍貫, Jiguan) eines Menschen nach dem Ort, an dem er *momentan ansässig* war, statt nach seinem angestammten und die Abschaffung des „Systems der neun Ränge". Diese Forderung konnte aber aufgrund des Einspruchs der Nutznießer des Systems nicht verwirklicht werden. Nachdem sich die Jin-Dynastie jedoch in das Gebiet im Süden des Yangzi zurückgezogen und dort die Östliche Jin-Dynastie gegründet hatte, wurde die „Tuduan"-Politik schließlich in Kraft gesetzt, um die von Norden nach Süden emigrierende Bevölkerung und vor allem deren Steuern unter Kontrolle zu bringen. Die Frage ist nur: Konnte eine solche Intervention der politischen Macht zwar die Neigung der Menschen verstärken, den Ort, an dem sie momentan ansässig waren, als Inbegriff der territorialen Identität zu betrachten, aber es kam unvermeidlich zu einer *zeitlichen Verzögerung* in Bezug auf die Veränderung der gesellschaftlichen Sitten.[641] Das hatte damit zu tun, dass das Ziel dieser Politik eine Kontrolle der Population und der Steuern und nicht die Verstärkung der lokalen Identität und die Veränderung des „Junwang" war. Aber noch wichtiger war, wie wir auch in 2.4.2. angedeutet haben, dass die unterschiedlichen Bereiche sich nun bereits gegeneinander differenziert hatten und nach unterschiedlichen Logiken operierten. Das politische System besetzte zwar die Position des Herrschaftszentrums und vermochte einen entscheidenden Einfluss auf die anderen Funktionsbereiche auszuüben, konnte aber nicht beliebig alle seine Ziele sofort verwirklichen. Z. B. waren die Gelehrten-Lineagen, um ihren prominenten Status zu

---

[640] Johnson, 1977, S. 30. Der Ausdruck „Choronym" ist eine englische Übersetzung des chinesischen Ausdrucks „Junwang" im Anschluss an das griechische Wort *choros*. Siehe ebenda, S. 165, Anm. 46.

[641] Zur „Tuduan"-Politik vgl. Crowell, 1991, insb., S. 187ff.. Angesichts dessen, dass über Gelehrte in einem Geschichtswerk gewöhnlich immer noch in Verbindung mit ihrem „Junwang" statt in einer solchen mit dem Ort, an dem sie tatsächlich ansässig waren, geschrieben wurde, meinte Crowell, dass diese Politik nicht auf den Stand des Gelehrten angewandt worden sei. Wir neigen aber dazu, dieser Meinung nicht zuzustimmen, weil es ohnehin keine „Punkt-zu-Punkt"-Entsprechung zwischen der realen Politik und der gesellschaftlichen Gewohnheit gab. Diese nicht direkt mit den Beschreibungen der Politik zusammenhängenden Beispiele können nicht unumstritten beweisen, dass die Gelehrten tatsächlich von der „Tuduan"-Politik ausgenommen wurden.

bewahren, zwar noch darauf angewiesen, dass ihre Angehörigen der nachfolgenden Generationen kontinuierlich die ihnen gemäßen Ämter antraten. Dennoch war ihr sozialer Status nicht direkt mit dem Besitz der Ämter und dem Wechsel des Regimes verbunden, und nicht einmal ein Kaiser konnte mit seiner politischen Macht zwangsweise die gesellschaftliche Reihenfolge der Gelehrten-Lineagen ohne Weiteres verändern.

Aufgrund der Vorstellung der Zhongyuan-Zone als Ursprung und Zentrum wurden die großen Gelehrten-Lineagen im Gebiet südlich des Yangzi „Qiaoxing" (僑姓, *lodged clan*) genannt. Darin spiegelte sich deutlich die *Gastmentalität* der Zeitgenossen wider, nur vorläufig dort zu leben. Aktuelle archäologische Funde zeigen auch, dass viele Gelehrte zwar dort begraben wurden, aber den Wunsch hatten, dass ihre Gräber künftig von ihren Nachkommen in ihre Heimat im Norden verlegt werden würden.[642] Indem die Gelehrten-Lineagen in der Mendi-Gesellschaft eigentlich zugleich die Zentralregierung und die lokalen Gemeinschaften beherrschten, führten die Divergenz zwischen dem „Junwang" und dem Wohnsitz sowie der Vorrang der Identität des ursprünglichen Herkunftsortes der Vorfahren vor der lokalen Identität aber nicht zu Schwierigkeiten bei der Integration. Indem in der Tang-Zeit die Tendenz zur *Zentralisierung* verstärkt und die *staatliche Prüfung* eingeführt wurde, begann die Situation sich langsam zu verändern.[643] Die staatliche Prüfung als neuer Mechanismus der Rekrutierung der Beamten verstärkte zwar, da sie den Talenten in unterschiedlichen Regionen eine Chance der Teilhabe am Regime eröffnete, die Loyalität der Bevölkerung gegenüber Reich und Monarchen, erzeugte aber zugleich ein *neues Problem der Integration*, weil sie hauptsächlich auf dem Prinzip einer formalen Gleichheit der Chancen und der Auswahl der Überlegenen beruhte. Indem die Gelehrten sich meist in oder nahe der Hauptstadt konzentrierten, kam es nicht nur häufiger zu einer *Divergenz* zwischen dem „Junwang" und dem Wohnsitz, viele Gelehrten-Lineagen *verloren* auch allmählich ihre Verbindung mit den lokalen Gemeinschaften ihrer ursprünglichen Herkunftsgebiete. Infolgedessen wurde der „Junwang" allmählich zu einem leeren Titel, und ein neues Bewusstsein des Herkunftsgebietes, dessen Inhalt die lokale Identität war, begann sich zu entwickeln. Eine Begleiterscheinung war, dass *große Unterschiede* zwischen unterschiedlichen Regionen bezüglich der *Stärke ihrer Vertretung* in der Hauptstadt entstehen konnten, so dass die Gegenden, die keine eigenen Beamten als Vertreter hatten, sich möglicherweise politisch benachteiligt sahen.

Dieses Problem war in der Tang-Zeit allerdings noch nicht gravierend, denn im Vergleich mit dem „System der neun Ränge" bot die staatliche Prüfung eher eine bessere Chance auch für Menschen unterschiedlicher Regionen, die nicht der Gelehrten-Lineagen im Zentralgebiet der heutigen Provinz Shaanxi, „Guanzhong" (關中) angehörten, welche einst zur Gründung der Tang-Dynastie beigetragen hatten und derselben entsprechend nahestanden. In der Song-Zeit tauchte dann das mit der staatlichen Prüfung verbundene Problem der *regionalen*

[642] Vgl. Crowell, 1991, S. 175f., Anm. 12.

[643] Zu dieser Veränderung vgl. auch 2.4.3.1. Zur folgenden Darlegung über die Institution der Quoten der staatlichen Prüfung und ihren Zusammenhang mit der regionalen Ungleichheit vgl. Kracke, 1957.

*Ungleichheit* auf. Die Mendi-Gesellschaft war nun zwar verschwunden, und der mit den Gelehrten-Lineagen verbundene „Junwang" wurde auch nicht mehr benutzt, das lokal ausgerichtete Bewusstsein existierte aber weiter. Nur unterschieden die Menschen sich nun primär nach dem Herkunftsort, „*Jiguan*" (der üblicherweise die ursprüngliche Heimat des Vaters bedeutete und nicht unbedingt mit dem eigenen Wohnsitz identisch war), also nach dem *administrativen System* des Reiches voneinander. Auf der Grundlage der Einwanderung der Bevölkerung und der dadurch ermöglichten Entwicklung in der Zeit der Sechs-Dynastien konnte der Südosten zwar noch nicht mit dem Norden um die Position der politischen Führung konkurrieren, hatte sich aber schon längst von der Position der *Peripherie* befreit und nahm die Stelle des kulturellen *Zentrums* ein. Dies spiegelte sich deutlich darin wider, dass die Teilnehmer der Staatsprüfungen, die aus diesem Gebiet und dem der Hauptstadt stammten, eine höhere Erfolgschance hatten. Manche Zeitgenossen schlugen deshalb vor, für die qualifizierten Teilnehmer an der Staatsprüfung jeweils eine *Quote* für jedes Prüfungsgebiet zu bestimmen, die nach einem gleichen Prozentsatz aufgrund der qualifizierten Teilnehmer an der Staatsprüfung in diesem Gebiet gerechnet wurde. Bis zum Ende der Zeit der Song-Dynastie wurde aber keine solche offizielle Quotierung wirklich vorgenommen. Erst lange nach der Gründung der *Yuan-Dynastie*, und zwar im Jahre 1315, bestimmte diese für ihre eigenen Zwecke eine Quote für die Absolventen der staatlichen Prüfung jeweils nach den vier *ethnischen* Gruppen der Mongolen, der „Menschen mit bunten Augen" (色目人), der Han und der Menschen aus dem Süden (南人), welche zwar die Han diskriminierte, aber die spätestens von der mongolischen Dynastie unterjochte Menschen aus dem Süden am stärksten benachteiligte.[644]

Die Ming-Dynastie verzichtete zwar anfänglich auf die Institution der regionalen Quote aus der Zeit der Yuan-Dynastie. Aber das Phänomen, dass die Gelehrten aus dem Südosten die Mehrheit der erfolgreichen Absolventen der staatliche Prüfung ausmachten, zwang sie, diese Maßnahme aufzuheben, damit die ursprünglich auf eine Integration zielende staatliche Prüfung ihre integrierende Funktion nicht verlor. 1425 bestimmte sie entsprechend den *Bevölkerungsanteilen* ein festes Verhältnis zwischen Norden und Süden. Später wurde noch ein Gebiet in der Mitte hinzugefügt. Die Qing-Dynastie bestimmte dann sogar noch detaillierter die Quote *jeder Provinz*, das Verhältnis zwischen den unterschiedlichen Regionen und dasjenige zwischen den Han, den Mandschu und den Mongolen. Die Absicht, eine Integration mit Hilfe der staatlichen Prüfung zu bewerkstelligen, spiegelte sich vor allem deutlich darin wider, dass man der Peripherie bzw. den fernen Gegenden als „Gefälligkeit" eine größere Quote zuwies.[645] Obwohl eine solche starre Institution einer Quote eigentlich für hoch entwickelte, ein durchschnittlich hohes Bildungsniveau besitzende und deshalb von heftigerer Konkurrenz

---

[644] Der Ausdruck „Menschen mit bunten Augen" bezeichnete die Menschen aus Zentralasien, die Han die ursprünglich im 12. und 13. Jahrhundert von den Jurchen im Norden regierten Chinesen und die „Menschen aus dem Süden" waren die durch die Südliche Song-Dynastie im Süden regierten Chinesen.

[645] Im Umgang mit den Bewohnern Taiwans ergriff auch die Qing-Dynastie einmal eine solche Maßnahme. Vgl. dazu Zhang-Yi Yin, 1995, S. 533ff..

geprägte, dicht bevölkerte Gebiete nachteilig war und mehr oder weniger zu Klagen über Ungerechtigkeit führte, konnte diese Institution aufrechterhalten werden, weil einerseits die Gesamtzahl der Beamten aus den dicht bevölkerten Gebieten immer noch viel größer als die aus anderen Gebieten war und andererseits diese Institution vor allem *mehr Vor- als Nachteile* für die Zentralregierung mit sich brachte und es später auch andere Wege der Beförderung zum Beamten außerhalb des normalen und legitimen Weges der staatlichen Prüfung gab. Mit der Einrichtung einer Quote entwickelte sich das Bewusstsein hinsichtlich des *Herkunftsortes* (vor allem auf der Ebene der Provinz, „*Shengji*", 省籍) in der Qing-Zeit auch zu einem früher so nicht vorhandenen hohen Niveau.

Im Ganzen gesehen war das Aufkommen des traditionellen chinesischen Lokalpatriotismus oder des Bewusstseins des Herkunftsortes zwar nicht unbedingt eine vom Staat absichtlich herbeigeführte Konsequenz, wurde aber doch sehr von der *Politik* beeinflusst. Das neue Muster der Entwicklung der Stadt seit der Tang-Zeit, wonach der Aufstieg bzw. der Untergang einer Stadt von ihrer *wirtschaftlichen* Lage abhing, änderte zwar das ehemalige monistische, der administrativen Hierarchie entsprechende Muster territorialer Differenzierung und ließ den Süden langsam zum wirtschaftlichen und kulturellen Zentrum werden, veränderte aber nicht grundlegend die Situation, dass der Norden die Stelle des politischen Zentrums besaß, und vor allem nicht die Gewohnheit der Menschen, sich nach dem administrativen System voneinander zu unterscheiden und dieses als kognitive Landkarte zu benutzen. Wie G. William Skinner beschreibt, war der nach dem administrativen System klassifizierte ursprüngliche Herkunftsort in der späten Kaiserzeit nicht nur ein kritisches Moment für die *persönliche Identität*, sondern dieses System war auch der *einzige räumliche Rahmen* gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen.[646] Dieses feste territoriale Bewusstsein hatte in einem gewissen Umfang mit den Lebensstilen der traditionellen Agrargesellschaft, dem niedrigen Prozentsatz der Schriftkenntnis unter dem einfachen Volk und dem Mangel an günstigen Verbreitungsmedien und Verkehrsmitteln zu tun. Selbst als durch die Vernetzung in der Song-Zeit ein nationaler Markt entstanden war, dürften die Menschen, abgesehen von bestimmten Gruppen wie Beamten und reisenden Händlern, vermutlich *kaum über ihre Heimatprovinz hinausgekommen* sein. Denn ihre Lebensbedürfnisse konnten normalerweise innerhalb der Marktregion um ihren Wohnort befriedigt werden, wie die bekannte Untersuchung von Skinner über die Marktregion zeigt.[647] Gerade in diesem Zusammenhang entstand die volkstümliche Redensart, dass *es alle zehn Li** *weiter unterschiedliche Sitten gebe* (十里不同風). Die Differenzen zwischen den Sitten bildeten ohne Zweifel eine Grundlage für den Lokalpatriotismus.[648]

Die Beamten, die eine hohe Homogenität aufwiesen und die Chance hatten, viele Gegen-

[646] Siehe Skinner, 1998, S. 1.
[647] Vgl. z. B. Skinner, 1964-65.
[648] Beispielsweise gab es in Taiwan zwischen den ebenfalls aus der Provinz Fujian gekommenen Menschen von Zhangzhou und Quanzhou bereits sittliche Unterschiede. Vgl. dazu Mei-Rong Lin, 1988; dies, 1990a.

den zu bereisen, hielten unter dem Einfluss der *persönlichen Netzwerke* und *Interessen* ebenfalls an einem territorialen Bewusstsein fest. Abgesehen von den Differenzen zwischen den Dialekten der unterschiedlichen Orte verstärkten, worauf Ping-ti Ho hinweist, manche traditionelle Konventionen und Institutionen auch bewusst oder unbewusst eine auf den Herkunftsort bezogene Identität, z. B. die konfuzianische Sitte der Pietät, „Xiao", und die gesetzliche Vorschrift, dass die Beamten nach dem Tode ihrer Eltern drei Jahre lang im Heimatort verbleiben sollten, das Verbot der Anstellung eines Beamten in seiner Heimatprovinz sowie die oben erwähnte Institution der staatlichen Prüfung – insbesondere, als diese in der Ming- und der Qing-Zeit eng mit dem Schulsystem verbunden war.[649] Aber einerseits führten die Unterschiede zwischen Sitten, Dialekten, Herkunftsorten usw. erst durch eine *Thematisierung als Konstruktion* zur Entstehung eines festen territorialen Bewusstseins und galten im alltäglichen gesellschaftlichen Leben nicht unbedingt immer als wichtige Unterscheidungen, geschweige denn, dass sie direkt zu einem gegenseitigen Antagonismus geführt hätten. Zweitens blieb die traditionelle Weise der Unterscheidung über persönliche Beziehungen zwar immer innerhalb des um sich selbst zentrierten Musters der „differentialen Ordnung", aber sie war, wie oben in der Diskussion über die persönlichen Netzwerke auch gezeigt wurde, *sehr flexibel*. Je nach Situation konnte die Grenze der so genannten „Tongxiang" (同鄉, Landsleute) eine große Flexibilität hinsichtlich ihrer Ausdehnung resp. des Schwundes haben und hing von der zu unterscheidenden Gruppe ab. Drittens bot der Lokalpatriotismus im Vergleich zu den Kriterien des „Blutes" bzw. der „Rasse" eher eine *inklusivere* Identität. Viertens war die Freundschaft der Landsleute zwar ein nutzbares soziales Kapital, aber ihrerseits auch nur eine *lockere* lokale Solidarität. Die Landsleute wurden normalerweise erst durch die Verflechtung *realer Interessen* zur Gruppe mit höherer Kohäsion, um mit der Gegenpartei zu konkurrieren bzw. gegen sie zu kämpfen. Dies erhöhte also zugleich die Stärke der Inklusion von Unsrigen und der Exklusion von Fremden. Aber oftmals war zwischen den auf einem territorialen Bewusstsein beruhenden Gruppen auch eine gelungene *Kooperation* oder die Verbindung zu einer noch *größeren Einheit der Identität* möglich und sogar die Transformation zu einer an der *Funktion* orientierten Gruppe, wenn dies nötig war oder eine gemeinsame Interessengrundlage bestand. Die oben erwähnten Fälle sind an den Vereinen der Händler deutlich zu sehen.[650]

Neben dem Bewusstsein des Herkunftsortes, das oft den Unterschieden der Sprache und der Konventionen entsprach oder sich mit ihnen überschnitt,[651] entstanden in der langen chinesischen Geschichte auch einige *„ethnische Gruppen"*,[652] die der territorialen Differen-

[649] Vgl. Ping-ti Ho, 1966, Kap. 1.

[650] Vgl. dazu Hamilton, 1977; ders., 1985, S. 193ff.; ders., 1997, Kap. 5; Ping-ti Ho, 1966, Kap. 2 & 6.

[651] Darunter stellte sich die „Shengji" besonders leicht als eine ethnische Unterscheidung dar, weil sie eine hohe Überschneidung mit den Grenzen der Dialektgruppen hatte. Eigentlich konnte ein Akzentunterschied selbst innerhalb ein und derselben Dialektgruppe oft noch hinsichtlich der Differenz der Herkunftsorte erkannt werden. Z. B. gab es einen Akzentunterschied zwischen Menschen aus Zhangzhou und aus Quanzhou, welche ebenfalls aus der Provinz Fujian zur Kolonisation nach Taiwan gekommen waren.

[652] Einige gerne „objektiv wissenschaftliche Kriterien" betonende Untersucher würden wahrscheinlich behaup-

zierung des administrativen Systems nicht direkt entsprachen. Darunter waren die so genannten „*Hakka*" (客家人, Kejiaren) am bekanntesten. Wie in Kapitel 2 erwähnt, verwendeten die Chinesen sehr früh den Ausdruck „Gast" (客, Ke), um *Fremde* zu bezeichnen. Anders gesagt, beruhte diese Bezeichnung ursprünglich auch auf einer *territorialen* Unterscheidung einheimisch/auswärtig. Aber die heute üblicherweise so genannten Hakka sind hauptsächlich eine im Hügelland im Nordosten der Provinz Guandong, im Westen der Provinz Fujian und im Süden der Provinz Jianxi (江西) wohnende, ethnische Gruppe, die einen eigenen Dialekt und eigentümliche kulturelle Merkmale hatte. Auch wenn bis jetzt noch nicht hinreichend verdeutlicht worden ist, was der Ursprung der ethnischen Gruppe der „Hakka" ist und ob „Hakka" zunächst eine eigene oder eine Bezeichnung durch andere war, ist festzustellen, dass die so genannten Hakka zunächst doch Fremde in diesem Gebiet waren. Nur wurden sie immer noch als „Gäste" bezeichnet, sogar im Vergleich zu den Menschen, die später als sie in diesem Gebiet siedelten, selbst nachdem sie, die Hakka, in diesem Gebiet schon Jahrhunderte gewohnt hatten. Vielleicht lag das daran, dass die später gekommenen Einwohner nur relativ wenige waren und daher nicht besonders zur Sorge Anlass gaben, oder dass diese im Zuge der Anpassung langsam ihre nach außen hin deutlichen Unterschiede von den lokalen Einwohnern beseitigten und keine unverkennbare Ethnizität wie die Hakka zeigten. Nach einer jüngeren Untersuchung hingen die Migration und die ethnische Mobilisierung der „Hakka", die im Gegensatz zu ihren Nachbarn meist in geographisch und wirtschaftlich *peripheren* Gegenden lebten, mit den Fluktuationen der wirtschaftlichen Konjunktur zusammen. Oft erst aufgrund der *Konkurrenz um die Ressourcen* unternahmen sie eine ethnische Mobilisierung und ließen dadurch ihre Ethnizität bemerkbar werden.[653]

Aber wie jede *persönliche Solidarität* ist eine ethnische Gruppe vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sie auch Aspekte aufweist, die nicht durch die Beziehungen der Interessen gedeckt werden können und namentlich *emotionaler* Art sind. Die Verwendung der Dichotomie *Unsrige/Fremde* bzw. *Wir-Gruppe/Fremdgruppe* wird zwar meist durch den Kampf um die realen Interessen angeregt. Dass diese Dichotomie funktioniert, setzt aber normalerweise gerade voraus, dass sie nicht nur ein Instrument ist. Diese Behauptung zielt nicht auf einen einfachen Kompromiss zwischen dem *primordialism* und dem *circumstantialism*.[654] Stattdessen wollen wir den Ansatz des *operativen Konstruktivismus* aufnehmen, um diesen Gegensatz hinter uns zu lassen. Indem wir die Ethnie als durch Operationen konstruiertes Produkt betrachten, meinen wir einerseits *nicht*, dass es irgendwelche so genannten „*vorgegebe-*

ten, dass nur bei der Verwendung des Ausdrucks „subethnisch" hier richtig verfahren werden würde. Nach dieser Annahme bilden nur die Han, welche die Hakka, die Kantonesen, die Sichuaner etc. einbeziehen, eine ethnische Gruppe und unterscheiden sich von den anderen ethnischen Gruppen wie Mongolen und Mandschu. Aber aus der unten bald zu diskutierenden Perspektive des operativen Konstruktivismus, den wir als Ansatz übernehmen, ist eine solche Unterscheidung eigentlich überflüssig. Dazu hat Harrell, 1990, S. 109, Anm. 16, eine ähnliche Meinung.

[653] Vgl. Leong, 1998.

[654] Zur Debatte zwischen dem *primordialism* und dem *circumstantialism* vgl. z. B. Barth, 1969; Bentley, 1987; Despres, 1975; Geertz, 1963; Keyes, 1981; Shils, 1957.

*nen*" bzw. „*objektiven*" *primordiale ties* wie z. B. die gemeinsame Herkunft, Sprache und Kultur gebe, die als hinreichende Bedingung für die Entstehung einer ethnischen Gruppe gelten könnten. Aber während wir behaupten, dass die Ethnie je nach der Umwelt, *nach den Konstruktionen variiert*, müssen wir andererseits zugleich beachten, dass sie oft so konstruiert wird, *als ob* sie wie ein Ding stabil und „objektiv" wäre und es „vorgegebene" *primordiale ties* gäbe. Mit den Begriffen des Konstruktivismus formuliert: Die Ethnie ist also ein in den rekursiven Prozessen der Konstruktionen herauskristallisierter stabiler „*Eigenwert*", so dass man sie als „Objekt" behandelt.[655] Die biologische Tatsache der Filiation, die gemeinsame Sprache, die ähnlichen Lebenserfahrungen und die gleiche Kultur etc. bieten zweifellos für eine solche Konstruktion der Wir-Gruppe benutzbare Materialien an. Das ist auch der Grund, warum die Annahme des *primordialism* nicht völlig aus der Luft gegriffen scheint. Aber wenn es keinen *Anderen* gibt, *von dem sich Menschen unterscheiden wollen* – wie unklar dieser Andere auch immer ist –, werden diese Materialien auch nicht thematisiert, so dass auch keine Ethnie entsteht. Deshalb stellt sich das ethnische Phänomen besonders deutlich in der Situation der *ethnischen Konkurrenz* dar. Umgekehrt lässt sich sagen, dass die ethnische Konkurrenz besonders leicht zur ethnischen Konstruktion und Mobilisierung führe. Das scheint wiederum der Ansicht des *circumstantialism* eine gewisse Plausibilität zu verleihen. Dass die Ethnie nicht als eine sporadisch getroffene Unterscheidung gilt, sondern zu einer stabilen und andauernden Unterscheidung werden und anscheinend eine *Vollinklusion* des Menschen beanspruchen kann, stützt sich allerdings nicht nur auf Interessen, sondern ist schließlich auch darauf angewiesen, eine stabile *symbolische Solidarität* durch die Verwendung der mannigfaltigen „vorgegebenen" bzw. „fiktiven" Materialien zu konstruieren.

Es ist besonders zu erwähnen, dass *weder* der operative Konstruktivismus dem *Subjektivismus*, *noch* die Konstruktion der *Fiktion* oder der *Manipulation* gleichzusetzen ist. Für die Entstehung einer Ethnie ist die subjektive Identität zwar von unleugbarer Bedeutung. Aber die Konstruktion durch die Anderen kann in den gesellschaftlichen Kommunikationen gleichermaßen *wirksam* werden. Die Konstruktion einer Ethnie hängt also nicht gänzlich davon ab, ob das als ihr Angehöriger betrachtete Individuum eine solche Identität hat. Z. B. wurden die Hakka in Taiwan mitunter als eine *versteckte* Ethnie beschrieben. Das hieß üblicherweise, dass sie wegen ihres Status als schwacher Ethnie ihre ethnische Zugehörigkeit bewusst verdeckten. Und gerade weil sie eine ethnische Minderheit waren, beherrschten sie meist auch die Sprache der starken Ethnie der Holo, während das Umgekehrte nicht der Fall war. Obwohl diese Bilingualität anscheinend ihren ethnischen Status verdeckte, ging es ihnen aber nicht unbedingt um ein bewusstes Verbergen. Es ist nicht auszuschließen, dass ein Betroffener sich selbst nicht mit den Hakka identifizierte.[656] Nur konnte er, abgesehen vom Falle des absicht-

[655] Vgl. dazu von Foerster, 1984, Kap. 12 & 13.

[656] Dieser Fall wird im gegenwärtigen Taiwan noch deutlicher. Unter dem gleichzeitig von den Festländern und den Holo als überlegenen ethnischen Gruppen ausgeübten Druck der Assimilierung können schon nicht wenige Angehörige der jüngeren Generation der Hakka nicht mehr den Hakka-Dialekt sprechen und betrachten möglicherweise sich selbst auch nicht als Hakka. Das ist ein Aspekt des Hintergrundes unter

lichen Versteckens, oftmals auch nicht verhindern, dass er von einem Anderen – der sowohl Holo, als auch Hakka sein konnte – den Hakka zugeordnet wurde, selbst wenn er sich selbst nicht als Hakka betrachtete. Und auch wenn der Andere seine Herkunft nicht kannte und ihn nicht als Hakka klassifizierte, entstand immer noch eine Grenze der Ethnie – egal, ob diese Grenze sich auf der Grundlage der „Imagination" bildete, soweit die *Unterscheidung* Holo/ Hakka in der alltäglichen Kommunikation immer noch *verwendet* wurde. Mit anderen Worten: Ob eine ethnische Gruppe entsteht, hängt nach unserer Auffassung weder von der subjektiven Identität eines Individuums noch von der so genannten objektiven Abstammung oder dem Sprachgebrauch, sondern nur davon ab, ob eine *Grenze* der Ethnie in realen Operationen konstruiert wird.

Die Konstruktion der Ethnie beinhaltet zwar oftmals Komponenten der Fiktion und der artifiziellen Manipulation. Aber aus der Sicht des operativen Konstruktivismus sind *alle* sozialen Operationen – sowohl der fiktive Ursprung der Ethnie als auch die auf festen Tatsachen beruhende Beschreibung der Geschichte der Ethnie – Konstruktionen. Zugleich ist das, was konstruiert worden ist, eine *soziale Wirklichkeit*, die tatsächlich wirkt. Nur hat das, was einem konstruierten Produkt gleicht, natürlich eine *unterschiedliche* Wirkung und Überzeugungskraft: Manches berührt die Menschen und lässt sie sich damit identifizieren, manches macht sie zornig und manches kann ihren Blick gar nicht anziehen; manches wird als Wahrheit, manches als Lüge angesehen. Nur solche Konstruktionen der Ethnie, die den Menschen als *natürlich* oder *notwendig* erscheinen, also diejenigen, welche die Menschen *nicht nach der Paradoxie* als Grundlage dieser Konstruktionen *fragen* lassen – und dies hängt nicht damit zusammen, ob diese Konstruktionen fiktive Komponenten haben oder nicht –, können eine Ethnie rechtfertigen und die konstruierte Ethnie als Eigenwert gelten lassen, als ob es *primordiale ties* gäbe. Dagegen können die als *artifiziell* bzw. *kontingent* betrachteten Konstruktionen meist *dekonstruiert* werden, erleiden normalerweise auch ein solches Schicksal und werden aussortiert.[657] Dafür ist der Diskurs, für die Entstehung einer taiwanesischen Nation aus der Perspektive der „Blutes" zu argumentieren, ein Beispiel. Die Manipulation muss deshalb nicht unbedingt erfolgreich sein. Das gilt auch für den Staatsapparat, der umfangreiche politische und wirtschaftliche Ressourcen besitzt. Zugleich deutet jene Unterscheidung auch an, dass die Konstruktion der Ethnie *sich* mit einer Veränderung der Bedingungen *verändern kann*. Eine ursprünglich als natürlich angesehene Konstruktion der Ethnie kann eines Tages zu einer artifiziellen Konstruktion werden, so wie die Konstruktion der „Zhonghua-Minzu" im gegenwärtigen Taiwan herausgefordert wird.

Folglich können die Fragen, ob eine ethnische Gruppe entsteht und ob ihre Konstruktion erfolgreich ist, nur konkret aufgrund einer Betrachtung der *realen Operationen* beantwortet

---

anderem für die ethnischen Bewegungen der Hakka, deren repräsentatives Beispiel die „Bewegung für die Muttersprache" ist. Vgl. dazu auch Mau-kuei Chang, 1996, S. 150; Mi-Cha Wu et al., 1993, S. 85ff..

[657] Diese Diskussion verläuft in einer Analogie zur Unterscheidung der artifiziellen (bzw. kontingenten) und der natürlichen (bzw. notwendigen) Beschränkungen von Selbstreferenz zum Zweck der Paradoxievermeidung. Vgl. dazu Löfgren, 1978, S. 244; Luhmann, 1990, S. 55ff..

werden. Und es ist nach diesem Ansatz nicht sehr sinnvoll, die ethnische Gruppe von der subethnischen Gruppe zu unterscheiden. Es gibt keinen wesentlichen Unterschied zwischen den von beiden verkörperten ethnischen Phänomenen. Was man als *Gegenseite* der Wir-Gruppe behandelt, nämlich in welchem *Kontext*, aufgrund welcher *Systemreferenz* eine ethnische Unterscheidung getroffen wird, ist aber nicht nur in realen Konstruktionen von Bedeutung, sondern auch ein entscheidender Punkt für die wissenschaftliche Untersuchung als Beobachtung zweiter Ordnung.

Unter diesem Blickwinkel erschienen die gesellschaftlichen Verhältnisse in Taiwan während der Herrschaft der Qing-Dynastie als eine Periode, in der es ständig zu Konstruktionen der ethnischen Gruppen kam.[658] Ein wesentlicher Grund dafür war der Hintergrund der *Emigrantengesellschaft* Taiwans. Obwohl die in der frühen Periode nach Taiwan gekommenen Einwanderer meist *einzelne* Männer waren und selten eine ganze Familie bzw. eine Lineage zusammen nach Taiwan eingewandert war, waren sie zugleich auf eine *kollektive* Weise gekommen, nämlich auf der Grundlage der persönlichen Netzwerke von Landsleuten, von Angehörigen der gleichen Lineage oder aufgrund einer Einführung durch Verwandte bwz. Freunde nach Taiwan. Die offizielle Institution der Verleihung der Erlaubnis zur Kolonisation begünstigte auch ein von einem Anführer (der oft ein „Despot" war) geleitetes Muster der kollektiven Kolonisation, zu schweigen davon, dass die Erschließung von Ackerland für den Reisanbau und der Bau eines Bewässerungssystems ohnehin einer Zusammenarbeit vieler Menschen bedurften. Daneben mussten die Einwanderer sich nicht nur vereinigen, um Angriffe der Ureinwohner abzuwehren, sie waren meist auch alleinstehend in Taiwan, hatten früher oder später mit einer Krankheit bzw. einem Notfall zu tun und brauchten gegenseitige Hilfe. Aus diesen verschiedenen Gründen dürften die Emigranten, die miteinander ursprünglich nicht bekannt waren, aber weitreichende Beziehungen finden konnten, möglicherweise auch *zusammengelebt* haben, um einander unterstützen zu können. Aus den gleichen Gründen waren *Schwurbrüderschaften* und *Vereinigungen* auch sehr verbreitet. Zwischen den zahlreichen gemeinsam eine Wir-Gruppe bildenden Personengruppen konnten zwar zunächst auch Konflikte entstehen. Aber indem es in der frühen Periode der Kolonisation noch nicht zur Konkurrenz um den Gebrauch des Bodens und des Wassers kam, führten diese Konflikte nicht zur ethnischen Mobilisierung.

Mit der aufkommenden Konkurrenz um die Ressourcen entstanden dann auf der Grundlage der in der Emigrantengesellschaft ohnehin verbreiteten *Koalitionsbildung aufgrund der mannigfaltigen Beziehungen* vielerlei ethnische Konstruktionen, *um die je eigene Wir-Gruppe von anderen Gruppen zu unterscheiden.* Das zeigte sich vor allem deutlich in den seit den 1720er Jahren verbreiteten *bewaffneten Zusammenstöße* zwischen unterschiedlichen Perso-

[658] Zur folgenden Darlegung vgl. Chi-nan Chen, 1990, Kap. 2; ders., 1998, Kap. 9; Harrell, 1990; Wen-Hsiung Hsu, 1995a; ders., 1996; ders., 1999; Chün-Chieh Huang, 2000, S. 4ff.; Ino, 1985, S. 499ff., 517ff.; Jiong-Ren Jian, 1997, Kap. 3 & 8; Lamley, 1977; ders., 1981; Wei-Sheng Lin, 1993; Ownby, 1990; Kwang-Yu Sung, 1990, S. 62ff.; 140ff.; Shih-Ch'ing Wang, 1974; Mi-Cha Wu et al., 1993, S. 60ff.; Zhang-Yi Yin, 1995, Kap. 1, 5.

nengruppen. Einerseits hatten die Chinesen, wie erwähnt, nach wie vor eine starke Tradition der „*Jiguan*"-Identität, nämlich der Identität aufgrund des eigenen Herkunftsortes. Andererseits kamen die Emigranten auch öfter mit *Landsleuten* im weiteren Sinne statt mit den Angehörigen der eigenen Lineage (abgesehen davon, dass ein Angehöriger der eigenen Lineage in Südchina oft auch ein Landsmann war) zusammen nach Taiwan. Deswegen waren bewaffnete Zusammenstöße zwischen Personengruppen unterschiedlicher Herkunftsorte ein häufiges und auffallendes Phänomen. Aber wie gerade der Ausdruck „*bewaffnete Zusammenstöße aufgrund der Klassifikationen*" (分類械鬥, Fenlei-Xiedou), den die traditionelle Literatur dieser Zeit verwendet, zeigt, wiesen diese Zusammenstöße *mannigfaltige* Kriterien der Klassifikation auf, wie z. B. Sprache, Herkunftsort, Familiennamen, Glauben und sogar Vorliebe für eine bestimmte Art der Musik. Schon zum Beispiel durch die Kämpfe zwischen Menschen gleicher Herkunftsorte *veränderten sich* die Grenzen zwischen den Landsleuten *je nach Zeit und Raum*, genau so wie das Muster der „differentialen Ordnung" eine flexible Definition der Unsrigen andeutet. Es fehlte auch nicht daran, die Unterstützung *Dritter* zu suchen, woraus sich *komplizierte Koalitionen* zwischen vielen Lagern ergaben. Abgesehen von der am längsten andauernden und nicht auf ein bestimmtes Gebiet beschränkten Opposition zwischen Holo und Hakka oder zwischen Min* (閩) und Yue (粵)[659] kam es auch zu Zusammenstößen unter den Holo selbst, z. B. zwischen den Menschen aus Zhangzhou (漳州) und denen aus Quanzhou (泉州). Im Kreis Zhanghua (彰化) in der Mitte der Insel bekämpften sich die beiden Gruppen vor allem wegen der Abwesenheit einer anderen ebenbürtigen Kraft (z. B. der Hakka) sehr heftig. Selbst die Menschen aus Quanzhou konnten immer noch in Menschen aus Tongan (同安), Anxi (安溪), Jinjiang (晉江), Nanan (南安) und Huian (惠安) klassifiziert werden. Im Gebiet Mengjia (艋舺) von Taipei, wo die Menschen aus Quanzhou eine absolute Mehrheit bildeten, ereigneten sich auch mehrmals Zusammenstöße zwischen den im so genannten Gebiet „Dingjiao" (頂郊, Oberstadt) lebenden, hauptsächlich aus Jinjiang, Nanan und Huian gekommenen Menschen und den im Gebiet „Xiajiao" (下郊, Unterstadt) lebenden Menschen aus Tongan und Zhangzhou. Zugleich kam es zwar wegen der unterschiedlichen Dialekte leichter zu einem ethnischen Antagonismus zwischen Holo und Hakka. Aber die Phase des heftigsten Kampfes zwischen beiden war die frühe Periode im Süden. Im von Menschen aus Zhangzhou dominierten Gebiet des heutigen Kreises Yilan (宜蘭) bildeten die Menschen aus Quanzhou sogar eine Allianz mit den Hakka und den „Barbaren", um zusammen die Ersteren zu bekämpfen. Obwohl die am Herkunftsort der Vorfahren orientierte Identität als eine Grundlage der ethnischen Konstruktion und Mobilisierung dienen konnte, zeigen diese Phänomene, dass die wirkliche Grenze der Unterscheidung nach dem zu unterscheidenden Aspekt

[659] Min war eine Abkürzung für Fujian und bedeutete deshalb die Holo, die Menschen aus Fujian. Yue war eine Abkürzung für Guangdong, bezeichnete aber in der traditionellen Literatur die Hakka statt der Kantonesen. Eigentlich waren die Hakka anders als die Kantonesen und die nach Taiwan einwandernden Hakka kamen zwar meist, aber nicht immer, aus Guangdong. Andererseits konnte der Ausdruck „Ke" (客) in der Literatur einfach die auswärtigen Fremden bezeichnen, nicht unbedingt die Hakka.

variierte. Es entstand kein stabiles, auf der ganzen Insel angewandtes System der ethnischen Unterscheidungen, das die ethnische Grenze notwendigerweise nach den Ebenen Chinesen/ Barbaren, Holo/Hakka, Zhangzhou/Quanzhou usw. gezogen hätte.

Auch wenn wir die damaligen Formen des alltäglichen Umgangs zwischen den unterschiedlichen Personengruppen nicht genau kennen und es unvermeidlich zu einseitigen oder verzerrenden Bewertungen kommen kann, will man die ethnischen Beziehungen nur anhand der in amtlichen Geschichtswerken aufgezeichneten bewaffneten Konfliktebegreifen, dennoch ist angesichts mancher Erzählungen der überlieferten Literatur mit relativer Sicherheit festzustellen, dass damals in bestimmten Gebieten tatsächlich eine *ethnische Opposition* entstanden ist. Z. B. waren die Zusammenstöße später oftmals nicht durch widerstreitende reale Interessen motiviert. Vielmehr reichte ein *kleiner Streit* oder einfach ein *Gerücht* schon aus, einen Konflikt der antagonistischen Parteien, z. B. zwischen den Menschen aus Zhangzhou und denen aus Quanzhou, herbeizuführen. Diese Konflikte wurden zwar meist durch zufällige Reibereien und Streitigkeiten unter wenigen Personen ausgelöst, aber in deren Folge kam es dann üblicherweise zu *gut vorbereiteten, massiven Zusammenstößen* beider Seiten. Diese Konflikte zogen oft auch zunächst Unbeteiligte mit hinein, verbreiteten sich auch auf andere Gebiete und führten nicht selten zur Plünderung und Brandschatzung der Orte der vermeintlich gegnerischen ethnischen Gruppe sowie zum *Wegzug* der Bewohner. In der Folge kam es immer häufiger dazu, dass Menschen aus dem gleichen Herkunftsort *zusammen* und gleichzeitig von Menschen aus anderen Herkunftsorten *getrennt lebten* und bewusst oder unbewusst ihre sprachlichen und kulturellen Eigenheiten hervorhoben. Außerdem legten die Menschen zur Abgrenzung der Wir-Gruppe zwar nach dem zeitlichen und dem räumlichen Kontext den Nachdruck entweder auf die gemeinsame Abstammung, den gleichen Herkunftsort und Glauben oder auf das gemeinsame reale Interesse, so dass *multiple* Kriterien der Klassifikation erschienen. Es kam aber andererseits auch zu einer *wechselseitigen Verstärkung* der unterschiedlichen Kriterien. Die Menschen aus Jinjiang, Nanan und Huian verehrten z. B. gleichermaßen die Göttin „Guanyin“ (觀音) und unterschieden sich sowohl von denjenigen aus Tongan, die den Gott „Baosheng-Dadi“ (保生大帝) verehrten, als auch von denjenigen aus Anxi, die dem Gott „Qingshui-Zushi“ (清水祖師) opferten, obwohl sie alle aus Quanzhou kamen. Ebenso gab es einen besonderen Patronatsgott, „Kaizhang-Shengwang“ (開漳聖王), für die Menschen aus Zhangzhou. Dagegen verehrten die Hakka hauptsächlich den Gott „Sanshan-Guowang“ (三山國王). Gerade wegen einer solchen weitgehenden Entsprechung von Unterscheidungen nach verschiedenen Aspekten wie Herkunftsort, Glaube, Sprachakzent und realem Interesse gewannen die Menschen leicht ein Gefühl der *Vollinklusion* in die eigene Ethnie und fanden diese Form der Abgrenzung als völlig natürlich und selbstverständlich, so dass die ethnische Konstruktion und Mobilisierung erfolgreich vollzogen werden konnte.

Wie in 2.6. erwähnt, hing die ständige Fortführung der ethnischen Konstruktionen und Streitigkeiten in gewissem Maße damit zusammen, dass das traditionelle Reich *nicht wirklich in die gesellschaftlichen Bereiche penetrieren* und auch nicht schnell und effizient genug eine

von den Menschen als gerecht wahrgenommene Ordnung sichern konnte. Die in Taiwan stationierten Truppen der Qing-Dynastie hatten nicht nur eine *begrenzte Kampfkraft*, die Soldaten kamen wie die meisten Emigranten auch aus Fujian, so dass sie sich oft *parteiisch* auf die Seite ihrer „*Unsrigen*" stellten und die Verhältnisse somit nur noch verwickelter werden ließen. Noch entscheidender war, dass etliche lokale Oberbeamte diese Art ethnischer Streitigkeiten zwar beseitigen wollten, aber keine aktive Unterstützung der Zentralregierung erhielten und deshalb das weitere Aufkommen bewaffneter Zusammenstöße nicht verhindern konnten, schätzte doch die Qing-Dynastie diese Konflikte – im Sinne der Strategie des *Teilens und Herrschens* – nämlich sogar als günstig für ihre Regierung ein.

Nachdem die Periode der Erschließung längst vorbei war, die Gesellschaft aus der Phase der Herrschaft durch das Dschungel-Prinzip herausgetreten war, die Gesellschaftsstrukturen sich allmählich stabilisiert hatten und die gegensätzlichen ethnischen Gruppen auch durch die Verlegung ihrer Wohnsitze in die Wohngebiete von Landsleuten weniger Anlass zu Reibereien und Streitigkeiten fanden, nahmen die ethnischen Konflikte langsam ab. Nach amtlichen Aufzeichnungen verlagerten sich die bewaffneten Zusammenstöße mit der schrittweisen Erschließung nicht nur stärker *von Süden nach Norden*, auch wurden die Fälle solcher kollektiver Konflikte im länger erschlossenen Gebiet überhaupt allmählich *weniger*. Dies bedeutete zwar nicht das Verschwinden der ethnischen Grenze, verringerte aber zumindest das Potenzial für ethnische Spannungen. Eine noch folgenreichere Wende war, dass das Phänomen der bewaffneten Zusammenstöße mit der Siedelung und der Vermehrung der Emigranten in Taiwan zwar nicht völlig verschwand, aber die Zusammenstöße zwischen Personengruppen mit gleichen *Herkunftsorten zurückgingen* und die Konflikte nun meist solche zwischen den *Lineagen* waren. Die Unterscheidungsweise nach der Lineage hatte zwar eine noch stärkere Exklusivität, betraf aber umgekehrt eine kleinere Zahl von Menschen und war meist auch nicht mit der ethnischen Unterscheidung verbunden. Wie Chi-nan Chen behauptet,[660] reflektiert das nicht nur die Entwicklung eigener Lineagen von Emigranten in Taiwan, sondern ist auch ein Indikator für die Entwicklung der „*Einheimisierung*", dafür nämlich, dass die Emigranten dort Wurzeln schlugen und ihre Identität langsam von derjenigen des ursprünglichen Herkunftsortes der Vorfahren zur *lokalen, einheimischen Identität* transformierten. So war eine Begleiterscheinung der Entstehung der Lineage, dass die Menschen einen eigenen *Ahnentempel* in Taiwan errichteten, den ersten nach Taiwan gekommenen Vorfahren als Begründer der Lineage verehrten und nicht mehr wie früher nach Festlandchina zurückkehrten, um dort den Ahnen Opfer darzubringen. Parallel dazu entwickelten sich aufgrund des Glaubens an die Götter in einheimischen Tempeln *Opferkreise*, die Personengruppen mit unterschiedlichen Herkunftsorten *umfassten*. Mit anderen Worten: Indem die Gesellschaftsformation sich von der kolonisierenden Grenzgesellschaft zur den Ort dieser Kolonisation als Heimat betrachtenden *einheimischen Gesellschaft* sowie zur von Angehörigen der Gentry

[660] Vgl. statt vieler Chi-nan Chen, 1990, S. 76ff..

dominierten *Gentrygesellschaft* transformierte und eine Ordnung der Konkurrenz um die Ressourcen festgelegt wurde, kam es zu der neuen Entwicklung, dass die ehedem in vielen Aspekten gegensätzlichen ethnischen Gruppen nun begannen, angesichts der realen Interessen und der lokalen territorialen Beziehungen in mancherlei Hinsicht eine *Integration* anzustreben. Obwohl eine solche Tendenz der Herausbildung einer lokalen Identität auf einer höheren Ebene bereits entstand, entwickelten die chinesischen Bewohner Taiwans vermutlich aber, wie in 3.1.4. angedeutet, vor der japanischen Kolonialherrschaft noch keine Identität als „Taiwaner". Und nach der Transformation der „Einheimisierung" begannen diese Chinesen zwar, sich als taiwanesische Einheimische zu identifizieren und entfremdeten sich allmählich Festlandchina. Sie verehrten aber nach ihrer traditionellen Mentalität immer noch die ursprüngliche Heimat der Vorfahren in Festlandchina als Zentrum und glaubten nicht, dass Taiwan auf gleicher Stufe wie Festlandchina stehen könne.

### *3.5.2. Die Entstehung einer Identität der Taiwaner in der japanischen Kolonialzeit*

Bevor Japan offiziell begann, Taiwan zu regieren, war es noch zu einer kurzen, aber – wie Lamley formuliert – „signifikanten Episode" gekommen: der Gründung der *Republik Taiwan*.[661] Obwohl die Republik Taiwan, wie in 3.1.4 dargelegt, weder einen Staat noch eine Nation bildete, hatte sie eine unübersehbare *symbolische* Bedeutung und eine *semantische* Wirkung. Nicht nur wurde sie bei vielen nicht von ihr organisierten, spontanen bewaffneten Widerstandsaktionen gegen die Japaner als Symbol angeführt, auch trugen manche Partisanengruppen, die gegen die japanische Herrschaft kämpften, noch zwei Jahre nach ihrem Verschwinden ihre Fahne, um diesen mehr imaginären als wirklichen Staat „zurückzugewinnen". Obwohl das einfache Volk und sogar die politische Führung der Republik Taiwan selbst nicht deutlich wussten, was die „Republik" und der „Präsident" überhaupt waren, und diese oft arbiträr mit einer Analogie zur vertrauten Tradition (z. B. dem Blutschwur) erklärten, war eine taiwanesische Identität auf einer höheren Ebene im Entstehen begriffen, die Taiwan als Grundlage und eigenständige Einheit betrachtete, von China getrennt und der japanischen ebenbürtig war und aus einer Verbindung von Tradition und Moderne einerseits sowie Einheimischem und Auswärtigem andererseits bestand. Die Oberbeamten und die Angehörigen der oberen Schicht der Gentry, welche die Geburt der Republik Taiwan ermöglicht hatten, flohen zwar nacheinander zurück auf das Festland, als die japanischen Truppen tatsächlich in Taiwan eintrafen. Trotzdem stießen die japanischen Truppen auf zähen Widerstand, der von den Angehörigen der lokalen Gentry und lokalen „Despoten" geleitet wurde, so dass sie erst nach sechs Monaten des blutigen Krieges ansatzweise Kontrolle über die ganze Insel Taiwans gewinnen konnten. Erst im Jahre 1903 ließen die bewaffneten Widerstandsaktionen gegen die Japaner nach, um seit 1907 dann aber teilweise wieder aufzuflammen. Erst mit dem

---

[661] Dieser Ausdruck war der Untertitel des Artikels von Lamley, 1968.

„Zwischenfall um den Tempel Xilai" (西來庵事件) im Jahre 1915 endete der großangelegte Widerstand.[662] Diese unaufhörlichen bewaffneten Widerstandsaktionen gegen die Japaner wurden zwar meist durch die traditionelle Unterscheidung *Chinesen/Barbaren* ausgelöst und hatten mit dem modernen Nationalismus nichts zu tun. Aber die traditionelle chinesische Identität implizierte, wie in 3.1.3. dargelegt, eigentlich auch die Aspekte der *politischen* und der *ethnischen* Identität. Dies spiegelte sich nicht nur in der Ankündigung der Republik Taiwan, dass die Einwohner Taiwans nicht akzeptieren könnten, die ganze Provinz ohne einen Krieg an Japan abzutreten, sondern auch in der Tatsache wider, dass viele führende Persönlichkeiten, die dem Aufruf der Republik Taiwan folgten oder spontan Widerstand gegen die Japaner leisteten, aus der Sicht der Qing-Regierung ursprünglich „Banditen" bzw. „Despoten" waren.[663]

Neben den bewaffneten Widerstandsaktionen zeigte sich der *unbeugsame* Aspekt der traditionellen chinesischen Identität auch in den Problemen der Veränderung der *Sitten*, vor allem in der Frage, ob man weiter einen *Zopf* tragen sollte.[664] Aus Sicht der japanischen Kolonialregierung waren die Sitten des Zopftragens und des Füßebindens in Taiwan nicht nur schlechte Gewohnheiten, sondern auch ein Hindernis zur *Assimilierung*. Sie beabsichtigte deshalb von Anfang an, diese Sitten abzuschaffen. Aber angesichts der eigenen Erfahrungen mit Verwestlichung und Modernisierung kannte sie auch die Schwierigkeit einer solchen Veränderung der Sitten. Sie wollte andererseits vor allem vermeiden, den ohnehin schon relativ ausgeprägten bewaffneten Widerstand weiter zu provozieren. Folglich befürwortete sie in der frühen Regierungszeit zwar auch die Abschaffung des Zopftragens und des Füßebindens, setzte dies aber *nicht* aktiv kraft ihrer Staatsgewalt durch. Obwohl sich seit dem Jahre 1899 durch die Förderung der kolonialen Autorität private Gruppen gebildet hatten, die die Abschaffung des Zopftragens von Männern und des Füßebindens bei Frauen propagierten und deren Mitglieder hauptsächlich Angehörige der Oberschicht waren, konnten sie damit nur sehr langsam etwas bewirken. Erst in den 1910er Jahren waren diese Ideen nach langwährenden amtlichen und privaten Bemühungen allgemein verbreitet. Die Kolonialregierung ergriff dann eine Zwangsmaßnahme. Viele Angehörige der taiwanesischen Gentry waren aber entweder aus Loyalität zur ehemaligen Qing-Dynastie, aus persönlicher Emotion, aufgrund der nationalen Identität oder aufgrund von Überlegungen über die Aufrechterhaltung der Kultur und der Tradition gegen das Abschneiden des Zopfes. Das zwangsweise Abschneiden des Zopfes wurde schließlich von manchem Angehörigen der Gentry als auch im einfachen Volk zuweilen von einer Trauer begleitet, die so stark war, *als ob* man die *eigenen Eltern verloren*

---

[662] Vgl. Xiu-Zheng Huang, 1992; Lamley, 1968; Su-Jei Own, 1994; Chia-Yin Wong, 1985.

[663] Vgl. Mi-Cha Wu, 1994, S. 23f.; Wen-hsing Wu, 1995, S. 13ff.. Diesbezüglich ist unserer Meinung nach die Betonung von Shiaw-chian Fong, 2001, Kap. 1, dass sowohl die Oberschicht als auch die Unterschicht in der frühen Phase der japanischen Kolonialherrschaft im Grunde immer noch an die traditionelle Moral geglaubt und an ihr festgehalten hätten, zwar richtig. Aber seine Ansicht, dass die traditionelle Identität mit der nationalen Identität nicht zu tun gehabt habe, ist etwas tendenziös.

[664] Zur folgenden Darlegung der Entwicklung der Bewegung für die Abschaffung der Sitten des Zopftragens und des Füßebindens in der japanischen Kolonialzeit vgl. Wen-hsing Wu, 1995, Kap. 5.

*hätte*. Aber andererseits gab es auch Angehörige der Oberschicht, die aufgrund der durch den Regimewechsel ermöglichten Reflexion die Abschaffung des Zopftragens als *zivilisatorischen Fortschritt* und Ausdruck, mit der Zeit Schritt zu halten, schätzten, deshalb sehr früh spontan ihren Zopf abschnitten und die allgemeine Abschaffung dieser Sitte befürworteten.

Das scheinbar einfache Beispiel des äußeren Erscheinungsbildes berüht gerade aber die *komplexen* Aspekte der *Identität*. Wie die auch den taiwanesischen Gelehrten bekannte chinesische Geschichte schon zeigte, musste das Volk anlässlich eines Dynastiewechsels oftmals die Frisur und die Kleidung ändern. Frisur und Kleidung hingen also nicht nur mit dem persönlichen Geschmack und dem gesellschaftlichen Status, sondern oft auch mit Fragen der *politischen*, *kulturellen* und *nationalen* Identität zusammen. Indem man mit der Herrschaft eines Fremdstammes (vor allem derjenigen von als weniger zivilisiert betrachteten Barbaren) konfrontiert wurde, war es eher eine natürliche Reaktion, die eigenen Sitten möglichst *weiter aufrechtzuerhalten*. Andererseits wurden diese äußeren Dinge *nicht unbedingt* als die *Essenz* der eigenen Kultur und als der *Kern* der nationalen Identität betrachtet, so dass man auch auf sie verzichten oder sie zum Gegenstand von Kompromissen machen konnte. Dies war noch leichter, als man dem japanischen Kolonialregime mit seiner Überlegenheit, die aus der *Modernität* resultierte, begegnete. Allerdings war die Auffassung der Japaner, dass die Vereinheitlichung des Aussehens und der Sitten auch die Assimilierung *begünstige*, nicht völlig unbegründet. Dennoch war es *nicht selbstverständlich*, dass die Veränderungen des Aussehens und der Sitten auch erfolgreich zu neuen Wertideen internalisiert und zu einem Wandel in anderen Aspekten führen würden. Denn diejenigen Taiwaner, die als erste ihre Zöpfe abschnitten, wollten keineswegs auf alle Traditionen verzichten und vertraten nicht notwendigerweise die Vorstellung von der Assimilation. Ebenso wenig waren die Gegner des Zopfabschneidens notwendigerweise gegen die Modernisierung oder fanatische Nationalisten. Vielmehr unternahmen die Menschen nach jeweils eigenen Kriterien in unterschiedlichen Aspekten *unterschiedliche* Selektionen, Anpassungen und Interpretationen.[665] Die Japaner als die Regierenden beobachteten in erster Linie, ob das Zopfabschneiden etwa die Ausbildung einer neuen politischen Identität begünstigte. Manche Angehörige der taiwanesischen Gentry schätzten durchaus die darin zum Ausdruck kommende Modernität und wollten mit der Kolonialregierung zusammenarbeiten, um die Überwindung dieser alten Sitte voranzutreiben. Und wenn manche Menschen beim Verlust ihres Zopfes so traurig waren, als ob sie ihre Eltern verloren hätten, so erklärte sich diese Trauer zwar möglicherweise auch aus politischer Loyalität, aber vermutlich eher aus der Furcht vor einer Bedrohung der kulturellen Identität

[665] Das reflektierte auch im Beispiel des Opiumrauchens. Die japanische Kolonialregierung sah das Opiumrauchen zwar auch als schlechte Angewohnheit an und wollte es abschaffen, war aber auf den Profit aus dem Opiummonopol erpicht. Sie verbot sogar einmal die Phönixhalle, welche den Menschen bei der Überwindung der Opiumsucht half. Umgekehrt hegten viele Angehörige der taiwanesischen traditionellen Gentry zwar keine modernen Ideen, betrachteten aber ebenfalls das Opiumrauchen als schlechte Angewohnheit. Obwohl sie die traditionelle Form der Seance „Fuluan“ verwendeten, um mit diesem eher „modernen“ Übel umzugehen, zeitigten ihre Praktiken auch einen beachtlichen Erfolg. Vgl. 4.6.2.

oder einfach aus der Angst vor der Ungewissheit über das künftige Schicksal.

Trotz des unbeugsamen Aspektes der traditionellen chinesischen Identität entstand unter den chinesischen Einwohnern Taiwans als Regierten – vor allem den Angehörigen der Oberschicht – angesichts der japanischen modernen Kolonialherrschaft eine mehr oder weniger *ambivalente* Identität.[666] Zunächst einmal war, wie in 3.1. dargelegt, die *traditionelle chinesische Identität* ohnehin *verworren.* Sie beinhaltete zugleich eine engere politische Identität, eine offene kulturelle Identität und eine ethnozentrische Weltanschauung. Zweitens beruht, wie die obige Diskussion gezeigt hat, die ethnische bzw. nationale Identität zwar darauf, dass *unterschiedliche Dimensionen* wie die Abstammung, die Sprache, die Kultur, das reale Interesse usw. einen *engen Zusammenhang* bilden und zusammen eine Unterscheidung Wir-Gruppe/Fremdgruppe konstituieren. Aber diese Dimensionen können schließlich *nicht völlig konvergent* sein. Infolgedessen wird die Möglichkeit von Ambivalenz und Inkonsistenz ohnehin zugelassen. Allerdings dürften die wichtigsten Faktoren für die Veränderung und die Oszillation der Identität der Chinesen in Taiwan, die auf der oben erwähnten Grundlage ermöglicht wurden, die *Veränderung der realen Situation* und die dadurch herbeigeführte Änderung der *Mentalität* gewesen sein.[667] Die oben erwähnte Gründung der Republik Taiwan von 1895 zeigte schon die *traurigen* und *empörten* Reaktionen der Einwohner Taiwans, die sich durch das Vaterland *im Stich gelassen* fanden. Dass das so genannte Vaterland sich nicht um die Einwohner kümmerte, nachdem es Taiwan an Japan abgetreten hatte, erregte in ihnen den Groll, als *Sündenbock* verraten und verkauft worden zu sein.[668] Nachdem weder das diplomatische Design der Republik Taiwan noch der bewaffnete Widerstand zum Erfolg geführt hatten, konnten die Einwohner Taiwans nicht umhin, die japanische Herrschaft als Realität zu akzeptieren. Begleitend entstanden eine Einstellung, *sich mit dem Schicksal abzufinden*, und eine *realistische* Orientierung.

In dem Maße, wie die ursprünglich geschlossenere politische Identität unter dem Druck der realen Verhältnisse aufgegeben oder zumindest relativiert werden musste, war die *kulturelle Identität* zwar im Aufstieg begriffen. Aber deren *Offenheit* brachte die angesprochenen Ambivalenzen mit sich. Wie erwähnt, war der Wert der Aufrechterhaltung einer vernünftigen gesellschaftlichen Ordnung für die traditionellen Gelehrten-Beamten viel höher als die politische Loyalität zu einer bestimmten Familie, einem bestimmten Land oder einer bestimmten Ethnie. Wenn die Menschen an manchen traditionellen Werten festhielten, wollten sie zugleich anerkennen, dass die auswärtige Kultur des Fremdstammes schätzenswerte und der Übernahme werte Aspekte besaß. Sie konnten eine Aufnahme jener auswärtigen Aspekte, die

---

[666] Shiaw-chian Fong, 2001, glaubt dagegen, dass es erst in den 1920er Jahren zu einer Ambivalenz der Identität unter den Chinesen gekommen sei. Zur Oszillation der Identität der Taiwaner in der japanischen Kolonialzeit vgl. auch 5.3.

[667] Zu dieser Änderung der Mentalität der Einwohner in Taiwan vgl. auch Rwei-Ren Wu, 2001, S. 45ff..

[668] Dies spiegelte sich deutlich in der Reaktion der Angehörigen der taiwanesischen Gentry auf den Besuch von Liang Qi-Chao (梁啟超), einem wichtigen Führer der Reformer am Ende der Qing-Zeit in Festlandchina, wider. Vgl. San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, S. 11f..

zur kulturellen Entwicklung beitragen würden, gutheißen und betrachteten dies nicht notwendigerweise als mit den himmlischen Prinzipien, der Humanität und den Traditionen unvereinbar, sondern als eine zu erfüllende Aufgabe für den „ganzen Mann" (大丈夫, Dazhangfu), der Recht und Unrecht klar unterscheiden konnte. Folglich veränderte die Aufnahme der heterogenen neuen Komponenten nicht nur die ursprünglichen Traditionen, sondern *lockerte* auch oftmals die ursprüngliche *Entsprechung* zwischen den unterschiedlichen Dimensionen und vergrößerte deren Divergenz, so dass sich eine inkonsistente Identität entwickelte und es zu einer Schwächung der ursprünglichen Identität kam.[669] Die unvermeidliche Anpassung, welche die vom Vaterland im Stich gelassenen Einwohner in der Begegnung mit der modernisierten Fremdherrschaft leisten mussten, wurde in einer immer wieder begegnenden Redewendung im Reisetagebuch von Li Chun-Sheng (李春生) reflektiert, der durch die japanische Kolonialregierung zu einer Reise nach Japan eingeladen worden war und dann auf dieser Reise selbst seinen Zopf abschnitt. Diese Redewendung lautete: *„Obwohl die neue Gunst sehr groß war, konnte man die alten Wohltaten nicht vergessen* (新恩雖厚, 舊義難忘)".[670] Gebraucht wurden zwar da die traditionellen Ausdrücke „Gunst" und „Wohltat". Aber dabei wurde auch ein Zusammenhang mit der politischen Loyalität angedeutet. Im Kontext des Regimewechsels zeigte dies dann eine feine Änderung: Die Menschen gaben zwar ihre Identität als Chinesen noch nicht auf, begannen aber zumindest zu lernen, das Faktum, japanische Untertanen zu sein, zu akzeptieren, sich selbst als „Chinesen mit japanischer Nationalität" anzuerkennen und die enge Entsprechung zwischen der politischen und der kulturellen bzw. der ethnischen Identität zu entkoppeln.[671]

Die noch wichtigere Entwicklung war aber die Entstehung der Identität der *„Taiwaner"*. Nachdem die Qing-Regierung offiziell Taiwan an Japan abgetreten hatte, durften die Einwohner in Taiwan innerhalb von zwei Jahren, also vor dem 8. Mai 1897, *freiwillig entscheiden*, ob

---

[669] Z. B. lernten schon in der frühen Regierungszeit der Japaner nicht wenige Einwohner Taiwaners wegen ihrer realen Interessen das Japanische. Obwohl die Japaner glaubten, dass ein solches Lernen zu utilitaristischen Zwecken nachteilig für die Assimilation sei, waren das Erlernen und der Gebrauch einer Sprache aber in der Tat oft auch nicht völlig wertneutral, sondern übten doch einen Einfluss auf die Identität aus. In Bezug darauf, dass man später im Gespräch normalerweise das Japanische und die taiwanesische Sprache vermischt verwendete, verringerte sich zumindest die Antipathie der Taiwaner gegen das Japanische und die japanische Kultur beträchtlich. Vgl. dazu Wen-hsing Wu, 1995.

[670] Zum Falle von Li Chun-Sheng vgl. Shiaw-chian Fong, 2001, Kap. 1; Chün-chieh Huang/Wei-ying Ku, 1995; Wei-ying Ku, 1995.

[671] Zu erwähnen ist, dass Li Chun-Sheng seit seiner Kindheit ein getaufter Christ gewesen war, als Erwachsener in ausländischen Firmen arbeitete und das Englische gut kannte. Er unterschied sich deshalb natürlich sehr von den traditionellen Gelehrten-Beamten. Trotzdem dürfte es ein übliches Phänomen gewesen sein, dass die ehemaligen Einwohner Taiwans sich selbst als „Chinesen mit japanischer Nationalität" akzeptierten. Als Lin Xian-Tang (林獻堂) und andere Menschen 1907 erstmals Liang Qi-Chao trafen, wurden sie z. B. tief von den folgenden Ausführungen Liangs am Anfang des Gespräches berührt: „Wir haben ursprünglich die gleiche Wurzel, gehören aber nun zu unterschiedlichen Ländern. Wir dürften vermutlich ein gleiches Gefühl von Wechselfällen des Lebens haben." Später trieb Lin zwar mit all seiner Kraft die Bewegung für die Einrichtung des Parlamentes Taiwans voran und wollte nie das Japanische erlernen. Aber seine Bemühungen um eine Autonomie und seine Einwände gegen die Assimilation standen schließlich immer unter der Voraussetzung der Anerkennung der japanischen Herrschaft. Vgl. Wan-Yao Chou, 1989, S. 254f.; San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, S. 3f..

sie weiter in Taiwan bleiben und also zu Untertanen Japans werden wollten. Eine solche freie Wahl war zwar für die Angehörigen der Unterschicht, die diese Entscheidung gar nicht realisieren bzw. ihr Leben bei einer Rückkehr zum Festland gar nicht hätten bestreiten können, nicht sehr sinnvoll. Aber selbst diejenigen Angehörigen der Gentry und der reichen Kaufmannsschaft, die während der chaotischen Zeit um den Regimewechsel eilig nach dem Festland geflüchtet waren, wollten meist nach der Wiederherstellung der äußeren Ordnung auch in Taiwan bleiben, als man wirklich über das Verlassen oder Verbleiben entscheiden musste. So blieben etwa die Hälfte der Angehörigen der Gentry und sogar ca. 90 Prozent der Kaufleute weiterhin in Taiwan. Und viele Gelehrten kehrten nur nominell zum Festland zurück, um nicht auf die mögliche Karriere nach der Staatsprüfung verzichten zu müssen, und gaben ihr Eigentum in Taiwan nicht auf.[672] Diese Tatsache zeigte, dass die chinesischen Einwohner Taiwans schon damals eine starke lokale Bindung und Identität besaßen, so dass die meisten Menschen nicht einfach Taiwan verließen. Sie waren deshalb psychologisch darauf vorbereitet, *realistisch* zu sein und die japanische Herrschaft zu akzeptieren. Nachdem sie zur Kenntnis genommen hatten, dass China in absehbarer Zukunft gar nicht in der Lage sein würde, ihnen zu helfen, und sie sich daher alleine mit den Japanern arrangieren mussten,[673] konnten sie nicht mehr umhin, sich der neuen Realität aus eigener Kraft zu stellen und einen Ausweg zu suchen. Unter diesen Umständen entwickelte man schließlich auf der Grundlage der ursprünglichen Identität als Chinesen ein *Bewusstsein als Taiwaner*, das man *den Japanern entgegensetzte*.

Wie schon in 3.1.4. angedeutet, wurde die Unterscheidung Japaner (oder: Binnenländer)/ Taiwaner (oder: einheimisches Inselvolk) nicht nur offiziell als *gesetzlicher Statusunterschied* vorgeschrieben und erzeugte eine politische Stratifikation, sie war auch eine solche Unterscheidung, auf die man in *jedem Aspekt des alltäglichen Lebens* unvermeidlich immer wieder stieß.[674] Indem die Japaner nicht nur als „*Andere*" oder, anders formuliert, als „*Fremdgruppe*" vor den Augen der Taiwaner auftauchten, sondern auch mit der Staatsgewalt die *ungleichberechtigte* Differenz Japaner/Taiwaner zu einer Unterscheidung werden ließen, die in den gesellschaftlichen Kommunikationen ständig zu referieren war, kam es nicht nur zur Konstruktion der *ethnischen Grenze* zwischen Japanern und Taiwanern, unter den Chinesen in Taiwan, die ursprünglich nicht unbedingt ein *gemeinsames Schicksal* zu teilen meinten,

---

[672] Vgl. dazu Wen-hsing Wu, 1995, S. 25ff.. Nach Zhao-Tang Huang, 1989, S. 67, wollten nur 0,16 % der Gesamtbevölkerung nicht zu Untertanen Japans werden.

[673] Sowohl der Reformer Liang Qi-Chao als auch der Revolutionär Dai Ji-Tao (戴季陶) hatten dies den Taiwanern deutlich mitgeteilt. Daneben hatte Liang ihnen eine Nachahmung der irischen Unabhängigkeitsbewegung vorgeschlagen, auf bewaffneten Widerstand zu verzichten und statt dessen mit der englischen Regierung und Opposition Bekanntschaft zu schließen, um das Recht der politischen Partizipation zu erringen und dann weiter eine Autonomie zu verwirklichen. Vgl. San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, S. 4f..

[674] Die Japaner bevorzugten es, den Ausdruck des einheimischen Inselvolkes zu benutzen, und verwendeten die Transkription der Bezeichnung für China in westlichen Sprachen„„支那", an der Stelle des ehemaligen gewöhnlichen Ausdrucks „中國". Dagegen bezeichneten die chinesischen Einwohner Taiwans sich selbst gerne als Taiwaner und benutzten den Ausdruck „華" als Abkürzung für China bzw. die Chinesen. Dieser Unterschied hatte natürlich mit ihren jeweiligen Standpunkten zu tun.

entstand allmählich auch im Gegensatz zu den Japanern eine *Wir-Gruppe*, die alle inkludierte, und eine *gemeinsame Identität*, die auf Taiwan als Grundlage beruhte und auch auf Taiwan begrenzt war. Diese im alltäglichen Leben ständig wahrnehmbare Ungleichheit des ethnischen Status, verbunden mit dem Gefühl der *Erniedrigung* oder des *Verlustes der Würde*, war das entscheidende Moment für die Konstruktion der ethnischen Grenze und der Prägung des Nationalbewusstseins. Dafür können wir die folgende Erinnerung von Ye Rong-Zhong (葉榮鐘), der sich in der japanischen Kolonialzeit an der nationalistischen Bewegung der Taiwaner beteiligt hatte, aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg als Beispiel anführen: „Wir sind nach der Abtretung Taiwans an Japan geboren worden. Wir sind weder auf den Boden des Vaterlandes getreten, noch haben wir seine Landschaft gesehen. Auf dem Festland hatten wir weder Blutsverwandtschaft noch angeheiratete Verwandte. Außer der Schrift, der Geschichte, der Tradition und der Kultur war keine Verbindung mit ihm zu finden. Das Vaterland war für uns nur ein Ideenprodukt und wir hatten keine realen Erfahrungen von ihm. (...) Für unsere Vorstellung vom Vaterland hatte die Verbindung durch die Geschichte und die Schrift natürlich ein beträchtliches Gewicht. Aber sie war nicht so konkret und real wie die durch das Reden und das Benehmen der Japaner erzwungene Erfahrung. Wenn wir uns der Unterdrückung durch die Japaner widersetzten, bewirkte das die Drohung der Japaner: ‚Wenn Sie nicht japanische Staatsbürger sein wollen, dann gehen Sie nach China zurück.' (...) Hätten die Japaner in den fünfzig Jahren ihrer Herrschaft tatsächlich eine ‚alle Menschen gleichberechtigt behandelnde' Politik durchgeführt und die Taiwaner weder diskriminiert noch schikaniert, wäre das Nationalbewusstsein der Taiwaner vielleicht nicht so stark."[675]

Es ist zwar nicht auszuschließen, dass die Erinnerung von Ye eine nachträgliche Konstruktion war, aber seine Äußerung dürfte angesichts der allgemeinen empirischen Regeln und soziologischen Theorien eine beträchtliche Plausibilität haben. Nur ist zu erwähnen, dass die Ungleichheit des ethnischen Status zwar eine ethnische Grenze bewirken kann, aber *nicht unbedingt* eine ethnische und vor allem eine nationalistische Bewegung auslöst. Eine solide ethnische Identität entsteht erst, nachdem die durch die realen Operationen konstruierte ethnische Grenze durch die *Beobachtungen* verarbeitet worden ist. Die Entstehung der nationalistischen Bewegung, die sich um eine Konvergenz der Grenzen der politischen und der kulturellen Gemeinschaft bemühte, und ihre konkrete Entwicklungsrichtung waren vor allem auf die Konstruktion auf der *semantischen* Ebene angewiesen. In diesen Prozessen übernahmen die Intellektuellen oder die so genannte Elite normalerweise eine unübersehbare Rolle.[676] Die in den 1920er Jahren aufkommenden sozialen Bewegungen zeigten gerade, dass die Konstruktion der Ethnie und der Nation der Taiwaner sich *von einer passiven zu einer aktiven* sowie *von einer Fremdkonstruktion zu einer Selbstkonstruktion* transformierte. Die Einwoh-

[675] Zitiert nach Xiao-Feng Li, 1996, S. 283.

[676] Indem letztlich oft zum Zweck der Kritik die Effizienz der Manipulation durch den Staat übermäßig betont wird, ist es sinnvoll, hier besonders auf das Gewicht der „Intellektuellen" in der Konstruktion der Nation und auf die Nichtgleichsetzung derselben mit dem Staat hinzuweisen. Zur Rolle der Intellektuellen bei der Konstruktion der Nation vgl. die Diskussion des deutschen Beispiels bei Giesen, 1993.

ner Taiwans fingen an, den *Taiwanern* und der *taiwanesischen Nation* durch aktive Interpretationen Inhalte zu verleihen und aktiv die Identität einer Wir-Gruppe zu konstruieren, und warteten nicht mehr passiv auf eine Definition durch den Anderen. Angesichts der oben erwähnten realistischen Orientierung verzichteten die Einwohner Taiwans einerseits auf den Weg des bewaffneten Widerstandes und engagierten sich statt dessen im Rahmen der von den japanischen Gesetzen erlaubten *sozialen Bewegungen*, um durch den *Verzicht* auf eine direkte Herausforderung der japanischen Herrschaft einen wachsenden Spielraum für die Opposition zu gewinnen. Andererseits verzichteten sie zwar nicht auf ihre Identität als Han (Chinesen), verwendeten aber, da sie aus eigener Kraft mit den Japanern zurechtkommen mussten, primär *Taiwan* als Symbol, um sich zu vereinigen und der Diskriminierung durch die japanische Herrschaft zu widerstehen. Dabei rekurrierten sie auf den Gegensatz Taiwaner/Japaner und nicht mehr auf die traditionelle Unterscheidung Chinesen/Barbaren (Japaner).

Voraussetzung und Anlass dafür, dass die damaligen Einwohner Taiwans in der Form der sozialen Bewegungen die Identität und die Nation der Taiwaner konstruieren konnten, war, dass die Japaner in Taiwan einen modernen *Staat* entwickelten, aber *nicht* von Anfang an auch die Bevölkerung Taiwans in die Bildung der *Nation* der Japaner in der Moderne einbezogen. Schon nach dem Friedensschluss von Shimonoseki befürwortete der bekannte japanische Denker Fukuzawa Yukichi (福澤諭吉), der Vordenker der Meiji-Reform, der auch die Trennung Japans von Asien und dessen Anschluss an Europa vertrat, eine *massive Umsiedlung* von Japanern nach Taiwan, um die dortigen natürlichen Ressourcen zu erschließen. Für ihn lag der Zweck der japanischen Herrschaft in der „Zivilisierung“, der „Japanisierung“ dieser Kolonie. Er war dagegen, die Kolonie sich selbst zu überlassen, nur von den Ergebnissen der dortigen Produktion zu profitieren und nicht in ihre Sitten und Produktionsweisen einzugreifen. Er forderte sogar strenge Maßnahmen zur Abschaffung der „schlechten“ taiwanesischen Gewohnheiten, um die Taiwaner zu zwingen, Taiwan zu verlassen.[677] Da aber die Taiwaner nicht wie erwartet in großer Zahl den Weggang wählten und es zugleich häufig zu bewaffnetem Widerstand gegen die japanische Herrschaft kam, war die „*Lehre von der besonderen Herrschaft*“ (特別統治主義), deren repräsentativer Vertreter Goto Shimpei (後藤新平) war, eigentlich die primäre Direktive in der frühen Regierungszeit der Japaner.[678] Entsprechend ihrer Auffassung, dass die Assimilation weder möglich noch wünschenswert sei, befürworteten die Vertreter dieser Lehre, die alten taiwanesischen Gewohnheiten in einem angemessenen Umfang zu tolerieren und andere Institutionen als diejenigen im japanischen Heimland in Taiwan durchzusetzen. Um das gerade besetzte Taiwan zu regieren, ernannte die japanische Regierung in der frühen Kolonialzeit nicht nur immer einen General zum Gouverneur, sondern der Reichstag erließ 1896 auch das Gesetz Nr. 63, das dem Gouverneur

[677] Vgl. Mi-Cha Wu, 1994, S. 81ff., 121f..

[678] Die Kolonialregierung erklärte aber zunächst offen, es sei ihre Direktive, „keine bestimmte Direktive“ zu haben, weil sie sich einerseits noch in einer Experimentierphase befand und andererseits nicht bewirken wollte, dass unterschiedliche Meinungen bzw. heftiger Streit in der Öffentlichkeit Japans entstünden, die seine Herrschaft beeinträchtigen könnten. Vgl. Mi-Cha Wu, 1994, S. 151.

Taiwans *zugleich* die legislative, die juristische und die exekutive Kompetenz verlieh, nachdem die militärische Besetzung vollendet worden war und die Epoche der zivilen Regierung begonnen hatte. Mit der Durchsetzung der üblicherweise als „delegierte Gesetzgebung" bezeichneten Institution wurde Taiwan in der Tat zu einem *besonderen* Gebiet, das anders war als Japan selbst.[679]

Im Vergleich zum früheren westlichen Kolonialismus gab es in Japan von Anfang an intensivere Überlegungen und eine stärkere Absicht zur „*Assimilation*", die sich vor allem in seinem stetigen Festhalten daran widerspiegelten, die Politik der *universalen pädagogischen Verbreitung der japanischen Sprache* voranzutreiben.[680] Seit der Übernahme Taiwans gab es auch immer Befürworter der primär von Hara Takashi (原敬) vertretenen so genannten „*Lehre von der Ausdehnung des Binnenlandes*" (内地延長主義), einer Politik der graduellen Assimilation, zuerst auf der Ebene der Institutionen und dann auch erweitert auf diejenige der Kultur. Aus ihrer Sicht hätte die Institution der besonderen Herrschaft eher umgekehrt zur Gefahr der Semiunabhängigkeit der Kolonie führen können. Man solle deshalb durch die Durchsetzung der gleichen Institutionen die Kolonie allmählich in das eigene Territorium integrieren. Infolge der Modifikation der herrschenden Vorstellungen und der politischen Verhältnisse in Japan gab dann der im Juni 1918 sein Amt antretende neue Gouverneur Taiwans bekannt, als Direktive die „Assimilation" zu verfolgen. 1919 trat dann nicht nur erstmals ein *ziviler* Gouverneur an die Stelle des militärischen, sondern der erste zivile Gouverneur Taiwans verkündete prahlerisch auch die „Lehre von der Ausdehnung des Binnenlandes" als Direktive. Hintergrund war, dass im gleichen Jahr Hara zum ersten aus der einfachen Bevölkerung stammenden japanischen Premier geworden war. Aber die von den Japaner gemeinte Assimilation bedeutete *keine* Assimilation „*ohne Unterschiede*". Bevor die „Kominka"-Bewegung (皇民化), die darauf zielte, die Taiwaner zu wirklichen Japanern werden zu lassen, wegen der kriegsbedingten „Notwendigkeiten" der späten 1930er Jahren vorangetrieben wurde, bedeutete die so genannte „Assimilation" oftmals nur eine direkte Übertragung der binnenländischen Institutionen, die für die Herrschaft zweckmäßig war.[681] Eine wichtige Ursache dafür, dass die japanische Regierung so lange mit der Durchführung einer Politik der wirklichen Assimilation zögerte, lag darin, dass die japanische Nation *selbst* auch *noch nicht* vollends konstruiert worden war, als Japan Taiwan in Besitze genommen

---

[679] Das Gesetz Nr. 63 wurde 1907 durch das in diesem Jahr erlassene Gesetz Nr. 31 ersetzt. Der Inhalt des neuen Gesetzes war aber eigentlich nicht anders als derjenige des Gesetzes Nr. 63. Im Jahre 1921 wurde das Gesetz Nr. 31 durch das Gesetz Nr. 3 ersetzt. Erst dann kehrte sich die Kolonialregierung offiziell von der besonderen kolonialen Gesetzgebung ab und wandte nun die gleichen Gesetze an, wie sie im Binnenlande galten. Trotz dieser formellen Veränderung hielten die Taiwaner die Substanz dieser Gesetze für gleich und bezeichneten sie pauschal als „Gesetz Nr. 63". Vgl. dazu Jing-Jia Huang, 1960, S. 76ff.; Tay-Sheng Wang, 1992, S. 90ff..

[680] Vgl. dazu Pei-feng Chen, 2001; Wen-hsing Wu, 1995, Kap. 6.

[681] Vgl. Wan-Yao Chou, 1996, S. 163, Rwei-Ren Wu, 2001, S. 50f.. Die Zeitgenossen kritisierten schon in der zweiten Petition für die Einrichtung des Parlamentes Taiwans die so genannte „Assimilation" durch die Japaner in dem Sinne, dass sie nur eine flexible Strategie der Herrschaft sei und keine Gleichberechtigung bedeute. Vgl. Keimukyoku, 1989a, S. 46.

hatte. Sie hielt die Konsolidierung der eigenen Nation für dringender und wollte die Taiwaner, die zwar schon ihre Untertanen geworden, aber aus ihrer Sicht unvermeidlich noch „Fremde“ geblieben waren, natürlich mehr exkludieren als inkludieren, zu schweigen davon, dass sie dieselben oft noch mit ethnozentrischem Dünkel betrachtete.[682]

Obwohl die durch die Kolonialregierung durchgesetzten Institutionen nicht ganz denen im japanischen Binnenland glichen und die Taiwaner diskriminierten, blieb der in ihnen herrschende Geist immerhin der einer *modernen legalistischen Herrschaft*.[683] Verglichen mit dem traditionellen bürokratischen Reich chinesischer Prägung gab es unter dieser Herrschaft relativ wenig Willkür, auch konnten die Menschen als „materielle“ Basis des sozialen Systems schwerer zerstört werden. Mit der Entfaltung dieser modernen Form der Herrschaft überwanden die Taiwaner nicht nur die überkommene unklare chinesische Vorstellung vom Staat und erkannten, was der moderne *Staat* bedeutete, sie lernten auch weiter, diese Institutionen und die moderne Logik der funktionalen Differenzierung zu *nutzen* und durch soziale Bewegungen für eigene Rechte und Interessen zu kämpfen. Indem die Ideen der Demokratie und der nationalen Selbstbestimmung nach dem Ende des Ersten Weltkrieges zu Weltströmungen geworden waren und die demokratische Bewegung für das universale Wahlrecht im japanischen Binnenland sich auch in der Taisho-Zeit (1912-26) schwungvoll entfalteten hatte, gewannen die sozialen Bewegungen der Taiwaner in den 1920er Jahren einen beträchtlichen Entfaltungsraum. Dafür war das so genannte „Ereignis der Übertretung des Polizeigesetzes für die öffentliche Sicherheit“ ein gutes Beispiel.[684] Die Kolonialregierung hegte zwar von Anfang an Bedenken gegenüber der von Taiwanern vorangetriebenen „Petitionsbewegung für

---

[682] Vgl. Anderson, 1998, S. 110f.; Rwei-Ren Wu, 2001, S. 53f.. Aber wegen der unterschiedlichen Standpunkte und Wahrnehmungen befürworteten sehr früh schon viele Japaner, die wirklich nach Taiwan gekommen waren und dort eine Karriere gesucht hatten, die Politik der Assimilation nach Kräften voranzutreiben und Taiwan als Teil des Territoriums statt als Kolonie zu betrachten. Sie kritisierten die Herrschaft der Regierung des Gouvernements Taiwans als „Despotismus“ und „Qingismus“ (also als Fortsetzung der Gewohnheiten der Qing-Zeit). Ihre Meinungen näherten sich allerdings der oben erwähnten Befürwortung der Umsiedlung von Fukuzawa, und ihre Kritik zielte primär auf das Recht der in Taiwan wohnenden Japaner zur politischen Partizipation und nicht auf die Assimilierung der Taiwaner. Vgl. Mi-Cha Wu, 1994, S. 116ff..

[683] Mit der Modernisierung des Staatsapparates selbst wurde die gesamte Entwicklung der funktionalen Differenzierung auch in einem gewissen Umfang begünstigt. Z. B. genoss der Gouverneur Taiwans zwar gleichzeitig eine besondere Kompetenz für die Exekutive, die Gesetzgebung und die Rechtsprechung. Trotzdem waren die ihm untergeordneten Verwaltungsämter und Gerichte voneinander getrennt. Sogar schon im Jahre 1897 kam es zum so genannten „Ereignis von Takano Moku (高野孟矩)“. Der damalige Präsident des höchsten Gerichtes in Taiwan, Takano, stellte eine Ermittlung über korrupte Beamten an. Sie führte dann zu einem Konflikt zwischen Richtern und Beamten. Ferner kam die Frage auf, ob die damalige japanische Verfassung auch in Taiwan angewandt werden sollte. Die Richter behaupteten, dass der verfassungsmäßige Schutz für die Richter, die nun alle Japaner waren, auch in Taiwan durchgesetzt werden sollte. Sie verloren aber am Ende und jener Gerichtspräsident trat auch zurück. Zu diesem Ereignis vgl. Zhao-Tang Huang, 1989, S. 79ff.; Zhi-Xiong Chen, 1996, S. 94ff.. Dieses Ereignis zeigte, dass das Rechtssystem seine Strukturen selbst formte, obwohl es sich in der autoritären Kolonialherrschaft unter politischem Druck entwickelte. Aber umgekehrt diente die strukturelle Binnendifferenzierung nach Gesetzgebung und Rechtsprechung unter diesem Umstand öfter der Kanalisierung der Tiefenwirkung des Einflusses der Politik. Vgl. dazu Luhmann, 1990c, S. 207.

[684] Zur folgenden Darlegung über dieses Ereignis vgl. Wan-Yao Chou, 1989, Kap. 3; San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, Kap. 5.

die Einrichtung des Parlamentes Taiwans". Aber weil das Mittel der Petition ein in der japanischen Verfassung *vorgeschriebenes Recht* war, konnte es diese Bewegung auch nicht direkt verbieten, sondern nur auf Methoden wie die Überwachung ihrer Versammlungen durch Polizisten, die Kündigung der Arbeitsverhältnisse ihrer Teilnehmer, sofern diese in öffentlichen bzw. privaten Organisationen arbeiteten, auf die das Gouvernement Einfluss nehmen konnte, und das Säen von Zwietracht zurückgreifen, um die Bewegung zu hemmen und zu zerschlagen. Indem solche Bemühungen deren Ausweitung zwar unterdrückten, aber die Taiwaner nicht hinderten, diese Bewegung weiter fortzusetzen, ließ die Kolonialregierung nach der dritten Petition Ende des Jahres 1923 die Führer der Bewegung unter dem Vorwand verhaften, dass sie das Polizeigesetz für die öffentliche Sicherheit übertreten hätten. Sie beauftragte daneben die Polizei, an öffentlichen Orten Wache zu stehen, sperrte die relevanten Nachrichten und erzeugte eine ähnliche terroristische Stimmung wie nach dem „Zwischenfall um den Tempel Xilai". Allerdings wurden nicht nur alle Angeklagten in erster Instanz für unschuldig befunden, auch kamen einige bekannte japanische Rechtsanwälte spontan nach Taiwan, um die Angeklagten zu verteidigen. Die Verteidigung der Betroffenen war vor allem für die Bewegung selbst und das Bewusstsein der Taiwaner eine sehr gute Propaganda. Auch wenn manche Angeklagte schließlich mit einer Strafe von höchstens vier Monaten belegt wurden,[685] was eigentlich umgekehrt dem einfachen Volk die Angst nahm, wegen der Teilnahme an der Bewegung streng bestraft zu werden, sprach man die Petitionsbewegung hinsichtlich der Anschuldigung der „Verfassungswidrigkeit" frei, legte ihre *Legitimität* und *Legalität* fest und trug so zu ihrer späteren schwungvollen Entwicklung bei.

Die sozialen Bewegungen der Taiwaner orientierten sich aber nicht von Anfang an am Nationalismus, sondern begannen mit der Gründung des „Taiwanesischen Vereins für Assimilation" im Jahre 1914.[686] In der Erwartung, *gleiche Bürgerrechte* erlangen zu können, traten viele Angehörige der taiwanesischen Oberschicht der Organisation des „Taiwanesischen Vereins für Assimilation" bei, die formal vom Anführer der japanischen liberalen Bewegung für Bürgerrechte in den 1880er Jahren, Itagaki Taisuke (板垣退助), geleitet wurde. Obwohl die Taiwaner als Kolonisierte die Semantik „Assimilation" primär aus der Perspektive der Gleichberechtigung begriffen und sich damit von den japanischen Vertretern dieser Bewe-

[685] In der Tat durften die Angeklagten nach dem Polizeigesetz für die öffentliche Sicherheit höchstens zu sechs Monaten Haft verurteilt werden. Das zeigte deutlich, dass die Kolonialregierung nicht die Absicht der kompletten Unterdrückung hatte und mit dieser Verhaftung nur hatte erreichen wollen, dass die Taiwaner vor Schwierigkeiten zurückscheuten und diese Bewegung nicht mehr vorantrieben.

[686] Zur Entwicklung von der Gründung bis zur Auflösung des „Taiwanesischen Vereins für Assimilation" durch ein Verbot seitens der Kolonialregierung vgl. Keimukyoku, 1989, S. 3ff.; Lamley, 1971; San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, S. 15ff.. Außerdem initiierten die Angehörigen der Gentry in der Mitte der Insel seit dem Ende des Jahres 1912 eine Bewegung für die Errichtung einer privaten Mittelschule. Sie ging mit der Gründung der „öffentlichen Mittelschule in Taizhong" im Jahre 1915 zu Ende. Diese Bewegung hatte zwar mit dem Kampf für die Rechte und Interessen der eigenen Nation zu tun, zielte aber nur auf die Errichtung eines einzigen Erziehungsinstituts und hatte keine Absicht der politischen Reform. Deshalb sehen wir sie nicht als Anfang der taiwanesischen sozialen Bewegungen. Zu dieser Bewegung vgl. Mi-Cha Wu, 1994, S. 151ff.; San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, S. 35ff..

gung *unterschieden*, die unter dieser Semantik die Inklusion der Taiwaner in die japanische Nation verstanden,[687] war den sich an dieser Bewegung beteiligenden Taiwanern aber durchaus bewusst, dass der Genuss einer den Japanern gleichen Behandlung einen gewissen Verlust an *kultureller* und *nationaler Identität* bedeutete.[688] Doch einerseits musste man die Realität der japanischen Herrschaft in Kauf nehmen, und die von den Japanern vermittelte *Modernisierung* hatte schon das einstige Stereotyp „Woren" (倭人), also das diskriminierende Image der „barbarischen" Japaner beseitigt und damit den Widerstand gegen die Assimilation vermindert. Andererseits sprach Itagaki von der Assimilation im Rahmen der *„Koalition zwischen Japan und China"* zur gemeinsamen Verteidigung gegen die Weißen und zum Schutz des ostasiatischen Friedens. Dabei befürwortete er nicht nur, den Taiwanern die vollständigen Bürgerrechte zu verleihen, sondern hoffte auch, dass diese als Brücke zwischen Japan und China dienen könnten. Gemessen an der strengen Herrschaft der Kolonialregierung, waren die Taiwaner ohne Zweifel bereit, herzlich an diesen Diskurs zu *glauben*, der ihre Rechte und Interessen respektierte und mit ihrer Treue zum Vaterland vereinbar schien.[689] Aber diese Auffassung von einer Assimilation, die den Taiwanern zum offiziellen Status der Staatsbürger verhelfe, bevor diese erfolgreich in loyale Untertanen des japanischen Kaisers verwandelt worden wären, erregte den Einspruch jener Japaner, die in Taiwan Privilegien genossen. Diese hofften, dass der „Taiwanesische Verein für Assimilation" sich nicht in die Politik einmischen, sondern sich nur um die Verbreitung der nationalen Sprache (nämlich des Japanischen) und die Reform der taiwanesischen Sitten bemühen werde. Noch wichtiger war,

[687] Vgl. auch die Diskussion von Qi-Yang Lin, 1996, S. 46, über die „Politik der Signifikation" zwischen der japanischen regierenden Autorität, Itagaki und den Taiwanern anhand des Zeichens „Assimilation".

[688] Nach der Gründung des „Taiwanesischen Vereins für Assimilation" wollten z. B. Jiang Wei-Shui (蔣渭水) und andere Studenten der medizinischen Schule von Taipei sich mit dem für die Organisation dieses Vereins zuständigen taiwanesischen Gentry-Angehörigen Lin Xian-Tang treffen und ihm Vorwürfe machen. Indem sie überzeugt wurden, dass die Unterstützung dieses Vereins eine unangenehme, aber notwendige Wahl sei, um das Leid der Landsleute mehr oder weniger zu vermindern, traten mehr als hundert Studenten der medizinischen Schule am nächsten Tage in diesen Verein ein. Ein anderes Beispiel war, dass ein taiwanesisches Mitglied dieses Vereins spontan japanische Kleidung und ein japanisches Teeset etc. kaufte sowie das Japanische lernen wollte. Vgl. Rwei-Ren Wu, 2001, S. 52, Anm. 15; San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, S. 21.

[689] Als Ye Rong-Zhong sich nach dem Zweiten Weltkrieg an diese Geschichte erinnerte, erwähnte er, dass die Taiwaner und die Japaner damals zwar dasselbe getan, aber verschiedene Ziele verfolgt hätten. Seiner Meinung nach hätten nicht nur die taiwanesischen Zeitgenossen einen Widerstand gegen die Assimilation im Herzen gehegt, sondern die Akzeption der Idee der Assimilation sei auch eine unvermeidliche Folge des Umstandes gewesen, dass man sich so stark nach einer gleichberechtigten Behandlung gesehnt habe und nicht mehr wählerisch sei. Die Meinung von Ye ist unserer Ansicht nach zwar nicht falsch, dürfte aber auch die Komponente einer nachträglichen Rechtfertigung haben. Vermutlich glaubten die Taiwaner mehr oder weniger an die von Itagaki vertretene Lehre der Assimilation, so dass sie aktiv der Organisation des Vereins der Assimilation beitraten und dieser nach kurzer Zeit schon mehr als 3000 taiwanesische Mitglieder hatte, denn Itagaki befürwortete nicht nur eine Gleichberechtigung, sondern war auch gegen das rassische Vorurteil. Während er den „Taiwanesischen Verein für Assimilation" organisierte, zitierte er nicht nur weiter das bekannte Motto von Fukuzawa – „Der Himmel schafft den Menschen nicht jenseits des Menschen" – , das durch seine Bemühung zum Slogan der Bewegungen für Bürgerrechte geworden war, sondern ergänzte es noch um den Satz: „Der Himmel schafft die Rasse nicht jenseits der Rasse". Vgl. dazu San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, S. 22f..

dass nicht nur die Itagaki umgebenden Japaner oftmals Kritik an den Beamten und der Politik des Gouvernements übten, sondern die vom „Taiwanesischen Verein für Assimilation" vertretenen Auffassungen eigentlich auch die Idee der besonderen Herrschaft, auf der das „Gesetz Nr. 63" beruhte, herausforderten. Nachdem Itagaki am Ende des Jahres 1914 Taiwan verlassen hatte, wurde dieser Verein deshalb auch sofort im Januar 1915 durch das Gouvernement Taiwans mit der Begründung der „Gefährdung der öffentlichen Sicherheit" *zwangsweise aufgelöst.*

Trotzdem dachten die Taiwaner nicht gleich an eine nationalistische Bewegung, sondern setzten zunächst den Ansatz ihrer Bewegung für *Bürgerrechte* fort und initiierten die so genannte *„Bewegung für die Abschaffung des Gesetzes Nr. 63"*.[690] Diese Entwicklung hing unserer Meinung nach mit den *politischen Verhältnissen* in Japan und ideologischen *Strömungen*, dem *Zeitgeist* nach dem Ersten Weltkrieg sowie den *Unterschieden zwischen den Generationen* unter den Taiwanern zusammen. Weil das „Gesetz Nr. 63" dem Gouverneur Taiwans die Kompetenz für den Erlass von Befehlen mit Rechtsgültigkeit verlieh und dies gegen die Vorschrift der damaligen japanischen Verfassung verstieß, dass ein Gesetz vom Reichstag zu erlassen sei, erregte dieses Gesetz schon seit seiner Ausarbeitung in Japan eine heftige Debatte und Kritik an seiner *Verfassungswidrigkeit*. Angesichts dessen, dass das „Gesetz Nr. 63" der Ursprung aller „schlechten" Gesetze in Taiwan war und es dagegen stets einen gewissen Widerstand unter den Japanern gegeben hatte, stimmten viele Taiwaner Ende der 1910er Jahre ohne weitere Überlegungen dem Aufruf zur Abschaffung dieses Gesetzes zu und hofften, sich von seiner Fessel befreien zu können. In der zeitgenössischen Stimmung der Gründung des „Völkerbundes" und der Verbreitung des Gedankens der nationalen Selbstbestimmung hegten nicht wenige taiwanesische Intellektuelle den *Zukunftstraum*, dass der menschlichen Gesellschaft endlich die Verwirklichung des Friedens, der Freiheit und der Gleichheit gelingen möge, und glaubten, dass die gegenwärtig noch bedrängten und bedrückten schwachen bzw. kleinen Nationen künftig ebenfalls Freiheit und die Gleichheit erlangen würden. Vor allem waren Ideen wie „Koexistenz und gemeinsame Entwicklung", „Anfreundung von Japanern und Chinesen" und „Verschmelzung zwischen (japanischen) Binnenland und Taiwan", die Nachdruck auf den Weltfrieden legten, auf dem japanischen Meinungsmarkt sehr populär, so dass nicht wenige Taiwaner eine optimistische Erwartung im Kampf um Gleichberechtigung hatten. In ihren Augen hätte die Abschaffung des „Gesetzes Nr. 63", das als Grundlage der besonderen Herrschaft in der Kolonie galt, zweifellos dazu beigetragen, den Taiwaner den gleichen Status wie den Staatsbürgern Japans zu verschaffen.

Aber so, wie es unter den Japanern als Kolonialisten seit ihrer Übernahme von Taiwan immer einen Streit zwischen den Befürwortern der *Assimilation* und denen der *Autonomie* als

[690] Zur folgenden Darlegung der Transformation von der „Bewegung für die Abschaffung des Gesetzes Nr. 63" zur „Petitionsbewegung für die Einrichtung des Parlamentes Taiwans" vgl. Edward I-te Chen, 1972, S. 482ff.; Wan-Yao Chou, 1989, S. 28ff.; Keimukyoku, 1989a, S. 4ff.; Zhao-Tang Huang, 1989, S. 136ff.; Rwei-Ren Wu, 2001, S. 54ff..

Herrschaftsstrategie gegeben hatte, entstand Ende der 1910er Jahre ein ähnlicher Streit auch unter den taiwanesischen *Studenten* in Japan. Obwohl jene Studenten, die eine Autonomie der Kolonie befürworteten, auch das „Gesetz Nr. 63“ gerne abschaffen wollten, so konnten sie doch die Idee der Assimilation, welche die Abschaffung dieses Gesetzes stillschweigend implizierte, nicht akzeptieren. Diese Gruppe taiwanesischer Intellektueller, die in der Zeit nach der Abtretung von Taiwan an Japan aufgewachsen waren, aber noch die blutige Herrschaft der Japaner in ihrer frühen Regierungszeit erlebt bzw. davon gehört und eine moderne Ausbildung genossen hatten, unterschied sich normalerweise bezüglich des *Blickfeldes*, der *Einsicht*, des *Denkens* und des *Temperamentes* in nicht geringem Maße von den Angehörigen der alten taiwanesischen Gentry, obwohl Letztere gar nicht einmal viel älter waren.[691] Im Vergleich zu den von Lin Xian-Tang vertretenen Angehörigen der alttypischen Gentry, die sich mild und realistisch um eine Autonomie bemühten, kannten diese Intellektuellen im Allgemeinen die japanische und die moderne Kultur besser und besaßen eine umfassendere Weltkenntnis sowie eine bestimmte Ideologie. Sie hatten ein stärkeres Widerstandsbewusstsein und waren auch radikaler. Aber umgekehrt hatten sie eine schwächere Bindung zur chinesischen Traditionen, kannten die Welt primär durch das Japanische und waren deshalb auch implizit mehr durch das „japanische“ Denken beeinflusst. Da die Generation dieser Intellektuellen seither die Hauptkraft der sozialen Bewegungen der Taiwaner konstituierten, verwundert es nicht, dass die Befürwortung der *Autonomie* dort bald zur vorherrschenden Meinung wurde. Doch auch wenn die Taiwaner sich der nationalistischen Bewegung zuwendeten, stellten sie die Forderung nach Autonomie nicht unverhüllt, sondern verdeckten diese in dem demokratischen Appell, *„das Parlament Taiwans“* einzurichten, um die regierende japanische Autorität nicht übermäßig herauszufordern. Seit der erstmaligen Forderung nach der Einrichtung eines taiwanischen Parlaments in Form einer Petitionen reichten die Taiwaner vom Januar 1921 bis zum Jahre 1934 insgesamt 15 Petitionen ein. Diese konstituierten die politische Bewegung in der japanischen Kolonialzeit, die den größten Umfang hatte und am längst andauerte.[692]

In der Begründung des Antrags auf die Einrichtung des „Parlamentes Taiwans“ verwiesen die Taiwaner geschickt auf das Argument der *Besonderheit* Taiwans, mit welchem die japanische Regierung stets die Notwendigkeit begründete, in Taiwan anders als im Binnenland zu regieren und sich dabei also auf andere Institutionen zu stützen. Um die besonderen Verhältnisse in Taiwan zu berücksichtigen und *verfassungsmäßig* die Diktatur des Gouverneurs zu vermeiden, befürworteten sie, dass ein von *allen Einwohnern Taiwans* einschließlich des Inselvolkes und der hier ansässigen Binnenländer (Japaner) gewähltes, besonderes repräsentatives Organ errichtet werden und ihm die Kompetenz für die Entscheidung über die be-

---

[691] Zu den Unterschieden zwischen den Generationen der Taiwaner unter der japanischen Kolonialherrschaft vgl. auch Wan-Yao Chou, 1989, S. 13, 23f., Anm. 38.

[692] Zur Geschichte dieser Bewegung vgl. Wan-Yao Chou, 1989; San-Lian Wu/Pei-Huo Cai et al., 1987, Kap. 4. Es lohnt sich zu erwähnen, dass die Taiwaner 1927 einmal ihre Forderung erhöhten und ein autonomes Parlament und eine Verfassung Taiwans verlangten. Sie schrieben dies aber nicht in der offiziellen Bittschrift. Siehe Wan-Yao Chou, a. a. O., S. 124ff..

sondere Gesetzgebung und das besondere Budget im Gebiet Taiwans verliehen werden sollte, um Taiwan zu regieren, das eine von derjenigen Japans unterschiedliche *Geschichte*, einen unterschiedlichen *Glauben*, unterschiedliche *Sitten* und *Gewohnheiten* hatte.[693] Die *Information* resp. der *konstative* Teil dieses Diskurses lautete, dass Japaner und Taiwaner *nicht gleichberechtigt* seien, wie auch Japan und Taiwan nicht gleich seien. Seine *Mitteilung* resp. sein *performativer* Teil war die *Autonomie* und sogar die *Unabhängigkeit* Taiwans.[694] Mit dem Bezug auf die allgemein gültige japanische Verfassung nahmen die Taiwaner einen besonderen Status in Anspruch und zwar aus ihrer eigenen Perspektive und nicht aus derjenigen der Japaner. Nach der Einführung der auf die *Staatsangehörigkeit* bezogenen politischen Unterscheidung Bürger/Nichtbürger (oder: sekundäre Bürger) als *Vermittlung* begann die ethnische Unterscheidung Japaner/Taiwaner, sich in Richtung der Unterscheidung der *Nationen* Japan/Taiwan zu entwickeln. Obwohl die die Taiwaner während der Petition die Eigenschaft des „Parlamentes Taiwans" durch eine Analogie mit den lokalen Parlamenten manchmal absichtlich verunklarten, war die *Diskrepanz* zwischen den Informationen und den Mitteilungen dieser Bewegung so durchsichtig, dass die Forderung dieser Bewegung zur Ablehnung durch die japanische Regierung verdammt war.[695]

Als sich die Linie der japanischen Politik im Jahre 1919 gerade von einer Vermeidung der Assimilation zu einer der Assimilation wandelte, wollten die Taiwaner eine solche aber nicht mehr und begannen statt dessen, sich um die Konstruktion der *taiwanesischen Nation* zu bemühen. Das in den 1920er Jahren in allen unterschiedlichen Lagern akzeptierte klangvolle Schlagwort „*Taiwan muss unbedingt das Taiwan der Taiwaner sein*" brachte die Sehnsucht der Zeitgenossen nach einer Identität der Wir-Gruppe deutlich zum Ausdruck.[696] Im Vergleich mit ihrer Kenntnis des Staates schien ihre Kenntnis der modernen „Nation" allerdings eher eine *verworrene* zu sein.[697] Das verwundert uns aber nicht. Zunächst einmal gab es

---

[693] Zu den originären Texten und einer Analyse dieses Diskurses vgl. Keimukyoku, 1989a, S. 5f., 36f., 41ff.; Rwei-Ren Wu, 2001, S. 59ff..

[694] Zu den Unterscheidungen Information/Mitteilung und konstativ/performativ vgl. Austin, 1997; Bühler, 1982, S. 24ff.; Luhmann, 1988a, S. 193ff.; ders., 1995, S. 104ff..

[695] Nicht nur die japanische regierende Autorität in Taiwan, sondern auch die Zentralregierung und viele Abgeordnete meinten, dass die Petitionsbewegung nur eine Täuschungsmethode und nach ihrer Substanz eigentlich eine Bewegung für nationale Selbstbestimmung sei und die Unabhängigkeit Taiwans anstrebe. Vgl. Wan-Yao Chou, 1989, S. 146ff.; Keimukyoku, 1989a, S. 11ff..

[696] Es ist aber darauf hinzuweisen, dass die Zeitgenossen keine engstirnigen Nationalisten waren, weil die Vorstellung, dass Taiwan Taiwan in der Welt sei, gleichzeitig auch sehr verbreitet war.

[697] Ein anschauliches Beispiel dafür ist, dass Jiang Wei-Shui im ersten Heft der Zeitschrift des „Taiwanesischen Kulturvereins" Taiwan so beschrieb: „Der ursprüngliche Herkunftsort: ‚Dao' (道) Taiwan, Provinz Fujian, Republik China. Der aktuelle Wohnort: Das Gouvernement Taiwans, großes japanisches Reich." Zitiert nach Keimukyoku, 1989, S. 199. Obwohl Taiwan nie an der Bildung des modernen chinesischen Nationalstaates teilgenommen hatte, stellte Jiang auch ohne Zögern die Republik China Taiwan voran. Aber weil für Taiwan kein Platz im wirklichen System der Republik China zu finden war, konnte er dann nur den Ausdruck „Dao" aus dem alten administrativen System des Qing-Reiches verwenden. Schließlich verglich er Taiwan mit einem bestimmten Regierungsorgan, dem Gouvernement Taiwans, unter der Herrschaft der Japaner. Falls diese Beschreibung nicht eine bewusste Satire in dem Sinne war, dass Taiwan ein privates Eigentum des Gouvernements Taiwans sei, dürfte sie nur ein Ergebnis der unklaren Kenntnis gewesen sein. Eine mögliche Ursache dafür war, dass der administrative Bezirk, das administrative Amt und der Beamte

schon in der traditionellen chinesischen Identität eine solche Tendenz zur Verwechslung. Zweitens beruhte die Kenntnis der Zeitgenossen von der Nation oft auf einer Bekanntschaft mit ihnen zugänglichen, und zwar meist auf dem Umweg über Japan bzw. China vermittelten, westlichen Vorstellungen. In den Lernprozessen wurden die ursprünglichen Vorstellungen normalerweise undeutlicher. Zuletzt und vor allem war die „Nation“ überhaupt ohnehin ein Produkt der *Praxen*. Gegenwärtige Untersuchungen der Nation weisen darauf hin, dass die erst in der Moderne entstandene „Nation“ nach wie vor zur Kategorie der Praxen statt zu derjenigen der Analysen gehört. Lenins Begriff der *„unterdrückten Nation“* sei vor allem ein Begriff der politischen Praxen und setze weder wissenschaftliche Theorien noch „objektive“ ethnische Kriterien voraus.[698] Angesichts dessen, dass die Konstruktion der taiwanesischen Nation, bei der es um einen symbolischen Kampf ging, ein Moment des durch die koloniale Situation erregten politischen Kampfes war und ihre gedanklichen Ressourcen meist direkt oder indirekt von Lenins Begriff der Nation abstammten, war es eher ein natürliches Phänomen, dass die Zeitgenossen der Semantik „Taiwaner“ unterschiedliche Bedeutungen verliehen und mannigfaltiges Verständnis für die Nation zeigten sowie deren Verständnis sich mit der Zeit änderte.[699]

Schon 1920 betrachtete Cai Pei-Huo (蔡培火) z. B. unter geographischem, historischem, rassischem und kulturellem Aspekt den eigentümlichen *„nationalen Charakter“* (民族性, Minzuxing) der *Taiwaner* (und nicht der Han, der Chinesen). Er war aber zugleich der überzeugteste Anhänger der Ideen „Koexistenz und gemeinsame Entwicklung“ bzw. der „Anfreundung zwischen Japan und China“. Während die anderen Kameraden entweder diese Ideen nur strategisch benutzten, um die Feindlichkeit der Japaner zu vermindern, oder sie als Illusion kritisierten und aufgaben, hielt er in den späten 1930er Jahren immer noch an ihnen fest. In seinem 1928 zur Propagierung der Einrichtung des Parlamentes Taiwans geschriebenen Buch „An die Staatsbürger Japans“ bezeichnete er sogar am Anfang die Japaner als *„Landsleute“* (同胞, Tongbao). Er meinte, dass Japaner und Taiwaner zwar unterschiedliche Nationen seien, aber das Kriterium dafür, ob die Han-Chinesen zu Untertanen des japanischen Kaisers werden dürften, in der „Menschlichkeit“ und nicht in der „Eigenschaft des Staatsbürgers“ (國民性, Guominxing)[700] liegen solle. Cai vertrat eine Linie der milden Autonomie, die hoffte, den *Status des Staatsbürgers* Japans unter der Bedingung der Anerkennung der Legitimität der japanischen Herrschaft zu gewinnen. Obwohl er sich selbst als Untertan Japans gab und der regierenden japanischen Autorität eine gewisse politische Loyalität darbringen wollte, zielte er eigentlich immer nur auf die politische Gleichheit der Ethnien und hatte *nicht* die Ab-

---

dieses Amtes sich traditionell nicht sehr deutlich voneinander unterschieden und oft mit ein und demselben Wort bezeichnet werden konnten.

[698] Vgl. Brubaker, 1996, S. 15f.; Munck, 1986, S. 76. Zitiert nach Rwei-Ren Wu, 2001, S. 44, 97.

[699] Zu den unterschiedlichen Diskursen der Nation unter den Taiwanern und der Ambivalenz der Semantik „Taiwaner“ in den 1920er Jahren vgl. auch Shiaw-chian Fong, 2001, Kap. 2; Chih-Chieh Tang, 1993, S. 9ff.; Wakabayashi, 1987a.

[700] Der Ausdrücke „Gouminxing“ und „Minzuxing“ dürften sehr wahrscheinlich aus einer Übersetzung des gleichen westlichen Begriffs *„nationality“* stammen.

sicht, sich den Japanern zu assimilieren und die ethnische Grenze zwischen Taiwanern und Japanern zu beseitigen. In der Tat war er unter den an den sozialen Bewegungen in den 1920er Jahren Beteiligten die Person, die am eifrigsten an der Verbreitung der Latinisierung der „taiwanesischen Sprache" (Holo) und ihrem Unterricht, an der Verbindung mit den *Traditionen der Han* (jedoch nicht den durch die amtliche Sprache (Mandarin) vertretenen großen Traditionen) festhielt.[701]

Wie oben erwähnt, konnte z. B. Li Chun-Sheng schon kurz nach dem Regimewechsel die Vorstellung von „Chinesen mit japanischer Nationalität" akzeptieren. In Bezug auf die Menschen, die sich in den 1920er Jahren um die nationalistische Bewegung bemühten, konnte diese Vorstellung zwar vielleicht die Unterstützung der meisten von ihnen gewinnen, bedeutete aber vermutlich auch die Minimalforderung.[702] In der zweiten Hälfte der 1920er Jahre waren nicht nur die Taiwaner bzw. die *taiwanesische Nation* (und nicht die Han, die Chinesen) erst das Kernsymbol der Konstruktion der Nation, sondern alle Diskurse der sozialen Bewegungen zeigten auch einen Trend zur *Radikalisierung* und richteten sich auf die Emanzipation der taiwanesischen Nation und sogar auf die Gründung der Republik Taiwan.[703] Z. B. betonte Jiang Wei-Shui 1924 bei seiner Verteidigung vor dem Gericht wegen des oben erwähnten „Ereignisses der Übertretung des Polizeigesetzes für die öffentliche Sicherheit" nicht nur, dass der Staatsbürger aus der politischen und der gesetzlichen Perspektive zu bestimmen sei, während es bei der Nation um die Unterschiede des Blutes, der Geschichte und der Kultur gehe sowie bei der Rasse um diejenige der Körperkonstitution, des Gesichtes und der Hautfarbe, sondern äußerte auch direkt, dass die Taiwaner mit dem Status der Zugehörigkeit zur *Nation „Zhonghua-Minzu"*,[704] also mit demjenigen der ethnischen Chinesen, als *Staatsbürger Japans* gelten würden. Mit der Hervorhebung, dass der Staat auf *gemeinsamen Interessen* statt auf einer gemeinsamen Kultur beruhe und es multinationale Staaten gebe, lehnte er deutlich die Vorstellung von der Assimilation mit den Japanern ab. Nachdem er die Debatte über

---

[701] Vgl. Wan-Yao Chou, 1989, S. 17f.; Shiaw-chian Fong, 2001, S. 106ff.; Rwei-Ren Wu, 2001, S. 65; Wen-hsing Wu, 1995, S. 341ff..

[702] Aufgrund einer Äußerung von Ye Rong-Zhong behauptet Qi-Yang Lin, 1996, S. 58, Anm. 19, dass die Taiwaner es damals nicht wagten, an das Problem der endgültigen Zugehörigkeit Taiwans zu denken, sondern es auf die Zukunft verschoben und deshalb nur zwischen dem Vaterland (China) und Japan hin und her schwankten. Diese Ansicht muss aber unserer Meinung nach noch weiter diskutiert werden. Wir stimmen zwar gerne der Auffassung zu, dass es hinsichtlich der endgültigen nationalen Identität und der Staatsangehörigkeit insgesamt ein ambivalentes Phänomen des Schwankens bzw. der Spaltung gab und einzelne Personen in unterschiedlichen Phasen möglicherweise auch verschiedene Meinungen haben konnten. Aber es lohnt sich, darüber zu streiten, ob es angemessen ist, die Auffassung der milden Strömung, es sei sinnvoll, auf die Gelegenheit abzuwarten, so zu interpretieren, als ob sie die damalige einzige Auffassung gewesen wäre, und eine solche realistische (statt einer opportunistischen) Orientierung als Schwanken zu bezeichnen. Wie die Diskussion unten zeigen wird, gab es nicht nur andere radikalere und festere Auffassungen, sondern in diesen Auffassungen wurde meist auch Taiwan als Symbol verwendet und die lokale Identität betont, obwohl die Zahl ihrer Befürworter normalerweise viel geringer war und sie möglicherweise auch keine eigentümliche taiwanesische „Subjektivität" ausbildeten – wenn wir es mit dem Ausdruck Lins formulieren wollen.

[703] Zu den Details dieser Wende und den folgenden Darlegungen vgl. Rwei-Ren Wu, 2001, S. 75ff..

[704] Zum Konzept „Zhonghua-Minzu", das erst nach der Revolution von 1911 auf dem Festland erfunden wurde, vgl. 3.1.3.

die Linie zwischen der rechten und der linken Strömung und die Spaltung des „Taiwanesischen Kulturvereins“ erlebt und 1927 nach seinem Austritt aus dem „Taiwanesischen Kulturverein“ die „Taiwanesische Volkspartei“ organisiert hatte, entwickelte sich seine Auffassung dahingehend, dass man sich auf der Basis der *Klassen* der *Bauern* und der *Arbeiter* um eine nationalistische Bewegung und um die Suche nach der Emanzipation der *taiwanesischen Nation* als einer der schwachen Nationen der Kolonien in der Welt bemühen solle. Er kombinierte Lenins Lehre von der Emanzipation der Nation der Kolonie und die Lehre vom antiimperialistischen Nationalismus von Sun Yat-sen, die tatsächlich auch von Lenins Lehre beeinflusst worden war, und meinte, dass das Proletariat in den imperialistischen Ländern und die schwachen Nationen der Kolonien eben durch den Imperialismus unterdrückt würden und die beiden deshalb nicht nur zusammen dem Imperialismus widerstehen sollten, sondern die Emanzipationsbewegung der Kolonie sollte auch die nationale Bewegung und nicht den für den Fall der imperialistischen Länder zutreffenden Klassenkampf ergreifen. Als ihm während des Aufbaus der Partei von der regierenden Autorität vorgeworfen wurde, dass sein Ausdruck die „Taiwaner im Ganzen“ die Bedeutung der nationalen Selbstbestimmung habe, entgegnete er, dass umgekehrt der Ausdruck „einheimisches Inselvolk“ nur die in Taiwan wohnenden Chinesen bedeute, die Bezeichnung „Taiwaner“ dagegen auf dem *Territorium* beruhe, so dass der Ausdruck die „Taiwaner im Ganzen“ im umfassenden Sinne alle Einwohner Taiwans einschließlich der dortigen Japaner und der „Barbaren“ einbeziehen könne.[705] Obwohl Jiangs Widerlegung vielleicht nur auf den Umgang mit den Schikanen der Japaner zielte, stand die dabei vorgenommene territoriale Orientierung aber eher im Einklang mit der Entwicklung seiner Auffassung und richtete sich ohne Zweifel stärker auf den *Staat*, und zwar auf den *Nationalstaat*.

Es verwundert nicht, dass die *Thematisierung* von Taiwan als einer Nation, einer *politischen Gemeinschaft*, sich in der japanischen Kolonialzeit entwickelte, denn mit der Bildung des modernen Staates und der Entstehung der modernen politischen Öffentlichkeit entstand auch der Anlass, das *politische System* als „*Staat*“ zu beschreiben. Indem die öffentliche Meinung die selbstreferentielle *Schließung* des politischen Systems ermöglichte, gingen seine Selbstbeobachtungen hauptsächlich vom Staat als *Zentrum* aus, denn man konnte erst in Bezug auf den Staat feststellen, ob es sich beim aktuellen Machtgebrauch um die Kommunikation des politischen Systems handelte, und die Grenze des politischen Systems identifizieren. Die koloniale Lage Taiwans veranlasste die Zeitgenossen dann dazu, die Unterscheidung *Vereinigung/Unabhängigkeit* als Beobachtungsschema zu übernehmen und mit ihr das politische System zu beobachten. Um der japanischen Kolonialherrschaft zu widerstehen und sie sogar zu beseitigen, thematisierten die Taiwaner nicht nur den „Staat“ und die „Nation“, sondern forderten sogar weiter die *Unabhängigkeit*. Die radikalen Diskurse, welche die Unabhängigkeit Taiwans forderten, waren im *linken* Lager besonders verbreitet. Mit der Formulierung der

[705] Vgl. Shiaw-chian Fong, 2001, S. 100.

politischen Slogans der Emanzipation der taiwanesischen Nation und der Gründung der Republik Taiwan bemühten sich die Menschen auch weiter um die *Konstruktion der Geschichte*, d. h. darum, die Geschichte der taiwanesischen Nation aus einem bestimmten teleologischen Gesichtspunkt zu *„erfinden“*.[706] Obwohl die Forderung nach der nationalen Unabhängigkeit für das linke Lager derjenigen nach der Abschaffung der Klassen untergeordnet war, war Taiwan als eine unabhängige Einheit der politischen Emanzipation für dieses Lager auch nach wie vor ein festes Ziel. Nur sollte der Einfluss der Konstruktion der Nation durch diese Elite nicht übertrieben werden. Denn der Ausdruck „Unabhängigkeit“ erschien zwar ständig in den Propagandatexten des linken Lagers, aber diese Texte waren in Taiwan eigentlich nicht weit verbreitet.[707] Doch es ist sicherlich festzuhalten, dass eine Identität der Taiwaner, die eine *lokale Identität* beinhaltete, entstanden war, nachdem man die ethnische Ungleichheit konkret wahrgenommen hatte und diese Identität durch die Thematisierung in der Öffentlichkeit konstruiert worden war.[708]

Weil einerseits die sozialen Bewegungen seit ihrer Differenzierung im Jahre 1927 mit der Zeit immer radikaler wurden und andererseits vor allem die Kräfte des *Militarismus* in Japan allmählich die Dominanz gewannen, wurden die früher mannigfaltigen politischen Gruppen der sozialen Bewegungen außer dem „Bund für die lokale Selbstverwaltung“, dessen Forderungen am mildesten waren, im Jahre 1931 nacheinander von der japanischen Kolonialregierung verboten. Dadurch verschwanden die Bemühungen um die Konstruktion der taiwanesischen Nation trotzdem *nicht*, sondern wandelten sich zu den oberflächlich zwar kein klares Widerstandsbewusstsein bezeugenden, aber oft pragmatischeren, konkreteren Kon-

---

[706] Z. B. konstituierte die „Entwicklung der taiwanesischen Nation“ den ersten Paragraphen des „politischen Grundrisses“ der „Kommunistischen Partei Taiwans“ von 1928. Nach einer Rekonstruktion der gesellschaftlichen Entwicklung Taiwans von der Gesellschaft der Ureinwohner über die Kolonialherrschaft der Niederländer und der Spanier zur primär aus chinesischen Emigranten bestehenden Gesellschaft, also der Geschichte der Entstehung der taiwanesischen Nation wurde, die „Republik Taiwan“ von 1895 als Revolution der Staatsbürger, demokratische Revolution der Bourgeois und nationale Unabhängigkeitsbewegung gegen die Japaner interpretiert. Vgl. Keimukyoku, 1989b, S. 24ff., 171ff.; 341ff.; Rwei-Ren Wu, 2001, S. 92ff..

[707] Wie viele Wissenschaftler schon erinnert haben, stützt sich eine gegenwärtige Rekonstruktion der sozialen Bewegungen in den 1920er Jahren zwar unvermeidlich auf die von der japanischen regierenden Autorität gesammelte Literatur, aber man muss die durch die Ansicht der Regierenden erzeugte Tendenz dieser Literatur beachten. Man darf z. B. nicht glauben, dass der Umfang der Texte einer bestimmten Gruppe ihrem wirklichen Einfluss entsprochen habe. In der Tat gab es nur wenige Gruppen in der sozialen Bewegung, die unverhohlen die Unabhängigkeit Taiwans vertraten, in Taiwan und Japan. Die meisten derartigen Gruppen wurden auf dem Festland gegründet, wo man nicht der Gefahr ausgesetzt war, beschuldigt zu werden. Vgl. Zhao-Tang Huang, 1995, S. 306f.. Aber wie oben erwähnt, erhob die von der japanischen Regierung erlaubte „Petitionsbewegung für die Einrichtung des Parlamentes Taiwans“ zwar nie deutlich die Forderung nach der Unabhängigkeit. Ihre Intention zielte allerdings explizit auf die Unabhängigkeit oder zumindest auf die Autonomie.

[708] In einer Umfrage in Haushalten im Jahre 1926 bezeichneten die Menschen sich selbst z. B. meist als Leute aus Taipei bzw. aus Tainan und sehr selten noch als Menschen aus Quanzhou bzw. Zhangzhou. Vgl. Mi-Cha Wu u. a., 1993, S. 69. Ein anderes Beispiel war, dass der „Bund für die lokale Selbstverwaltung“, der im Spektrum der sozialen Bewegungen am mildesten war, den größten Kompromiss mit der regierenden Autorität machte und sich auch am spätesten (1935) auflöste, auch sehr häufig die Ausdrücke „Taiwaner“ und „vier Millionen Landsleute“ verwendete. Vgl. Fix, 1993, S. 359f..

struktionen der nationalen *Geschichte*, *Sprache* und *Kultur*.[709] Indem die sozialen Bewegungen in den 1920er Jahren aufkamen, entfalteten sich in der Tat schon zugleich kulturelle Bewegungen im Allgemeinen und die Bewegung für die moderne leicht verständliche Literatursprache (白話文, Baihuawen) im Besonderen, um das moderne Wissen und die moderne Kultur zu verbreiten. Nur wurden die kulturellen Bewegungen damals normalerweise als Instrumente der Aufklärung angesehen, waren meiste den politischen Bewegungen untergeordnet und bildeten selten den Hauptteil der wirklichen Bewegungen. Seit die politischen Verhältnisse die Bemühungen der politischen nationalistischen Bewegung nicht mehr erlaubten, richteten viele Intellektuelle, die sich früher aktiv an den sozialen Bewegungen beteiligt hatten, ihre Tatkraft auf die Bereiche der Literatur und der Kunst sowie später auch auf den Bereich der Volkskunde und ließen sich auf einen kulturellen Widerstand ein. Sie schufen entweder mit der taiwanesischen Sprache literaturische Werke oder beschrieben die Angelegenheiten und Alltagsdinge in Taiwan (und zwar oft mit einem kritischen, realistischen Ansatz) oder untersuchten die taiwanesische Geschichte und die einheimischen Sitten. Sie interpretierten und propagierten also unter unterschiedlichen Aspekten die von Taiwanern geteilte Geschichte, Sprache und Kultur und verliehen der Identität der Taiwaner konkrete Inhalte.

Angesichts dessen, dass die Menschen früher z. B. durch Vereine Widerstand geleistet hatten und nun nur durch Zeitschriften, durch literarische und künstlerische Werke das Bewusstsein Taiwans ausdrücken und verteidigen konnten, nahm die Stärke des Widerstandes zwar ab. Aber das Schaffen dieser literarischen und künstlerischen Werke hatte eine nicht zu vernachlässigende Bedeutung. Wie in 2.6.3. dargelegt, gab es in China die Tradition, eine *starke geistige Verbindung* mit der Vergangenheit durch die *Schrift* statt durch konkrete Objekte zu erzeugen. Anders gesagt, konnten die Angehörigen der jüngeren taiwanesischen Generation, die erst nach der Abtretung Taiwans an Japan geboren worden waren, möglicherweise noch mit Hilfe der durch die Schrift geschaffenen *Imagination* ein Gefühl der Zusammengehörigkeit mit China und eine feste chinesische Identität aufrechterhalten, obwohl sie persönlich nie die Landschaft und die Verhältnisse Chinas gesehen resp. erlebt hatten. In Bezug auf die damalige Lage Taiwans kam es aber zu einer wichtigen Wende. Einerseits fingen die taiwanesischen Intellektuellen gleichzeitig an, über eigene Traditionen zu reflektieren und sie zu kritisieren und sogar aufzuheben, seitdem sie die von den Japanern eingeführte moderne Kultur kennengelernt hatten. Während sie die taiwanesische Kultur darlegten, versetzten sie diese deshalb nicht nur oft mit Elementen der *Modernität*,[710] sondern gaben auch mutig die aus ihrer Sicht nicht mehr zeitgemäßen chinesischen Traditionen auf.[711] Andererseits

[709] Vgl. dazu Fix, 1993, Kap. 3; Rui-Jin Peng, 1991, S. 10ff.; Kun-Liang Qiu, 1995, Kap. 6; Zhao-Wen Wang, 1991; Du Yang, 1994, Kap. 2-4; Sheng-Guan You, 1997, S. 40ff..

[710] Wegen des Aspektes der Modernität wurden die Reformen, vor allem diejenigen der religiösen Sitten, später leicht durch die von der regierenden Autorität initiierte „Kominka"-Bewegung kooptiert. Vgl. Fix, 1993, S. 200ff..

[711] In der Auseinandersetzung in den 1930er Jahren darüber, ob man mit der taiwanesischen oder der chinesischen Sprache literarische Werke schreiben sollte, befürworteten sogar schon einige Schriftsteller, dass man die Abhängigkeit, die taiwanesische Literatur sei von jeher die chinesische Literatur, zerbrechen

hoben sie absichtlich hervor, mit der üblicherweise als *„taiwanesische Sprache“* (die theoretisch auch die der Hakka einschließen sollte, aber in der Tat meist nur die der Holo bedeutete) bezeichneten einheimischen Sprache, also mit dem Dialekt im Gegensatz zur chinesischen großen Tradition, als Medium literarische und künstlerische Werke zu schaffen. Das zielte zwar auf eine Opposition gegen die Japaner, hatte aber gewissermaßen auch damit zu tun, dass den unter dem japanischen System der kolonialen Erziehung aufgewachsenen Taiwanern nach und nach die Fähigkeit zum Gebrauch des traditionellen Chinesischen abhanden gekommen war.[712] Was man konstruierte und hervorhob, war infolgedessen die Identität der *Taiwaner*, deren Inhalt die *lokale Identität* konstituierte, und nicht die mit den chinesischen Traditionen verbundene Identität der Chinesen.

Als Japan sich darauf vorbereitete, einen *Krieg* zu entfesseln, und zu erwarten war, dass das Ausmaß dieses Krieges unbedingt eine Mobilisierung der menschlichen und materiellen Ressourcen in der Kolonie fordern würde, so dass Japan die *„Kominka“-Bewegung* voranzutreiben begann, um die Taiwaner in wirkliche japanische Untertanen des Kaisers mit einer japanischen nationalen Identität zu transformieren,[713] verschwand sogar auch der erwähnte, länger erhalten gebliebene Raum des kulturellen Widerstandes. Seit 1936 wurde das Amt des Gouverneurs Taiwans wieder von einem *Offizier* bekleidet. Als der neue Gouverneur im September 1936 das Amt antrat, stellte er die Förderung der „Kominka“-Bewegung, die „Industrialisierung“ und das „Vorwärtsgehen nach dem Süden“ als drei primäre Direktiven heraus. Außer einer noch intensiveren Durchführung der schon eingeleiteten *Reform des religiösen Glaubens und der Sitten* sowie der Bewegung zur Verbreitung der *„nationalen Sprache“*, also der japanischen,[714] beinhaltete die so genannte „Kominka“-Bewegung noch eine seit 1940

---

solle, und dass Taiwan ein eigentümlicher Ort sei, in dem weder das Chinesische (Mandarin) hinsichtlich der politischen Beziehungen noch das Japanische hinsichtlich des nationalen Charakters herrschen könnte. Vgl. Fix, 1993, S. 136ff.; Rui-Ming Lin, 1996a, S. 82; Sheng-Guan You, 1997, S. 46.

[712] Als man in der frühen japanischen Kolonialzeit noch an den Gebrauch des traditionellen Chinesischen gewöhnt war, lernten manche Taiwaner spontan das Japanische meist aufgrund realer Interessen. Dass der Nachwuchs der Oberschicht weiter die traditionelle private Einklassenschule besuchte, ergab sich auch meist aus der Einstellung, dass die Lehre in der öffentlichen Schule eine „barbarische Lehre“ sei. Wegen der späteren Änderung der Subventionspolitik besuchte der Nachwuchs der Mittel- und der Unterschicht auch selten die öffentliche Schule, weil dies nicht mehr deren realen Interessen entsprach. Nachdem das Gouvernement Taiwans später angesehene Lehrer der traditionellen privaten Einklassenschule bzw. bekannte Gelehrte als Lehrer für das traditionelle Chinesisch in der öffentlichen Schule angestellt hatte, veränderte sich dann seit 1904 die Lage so, dass die öffentlichen Schulen mit den traditionellen privaten Einklassenschulen konkurrieren konnten. In den 1910er Jahren begann die japanische Kolonialregierung, die „Bewegung für die Verbreitung der nationalen Sprache“ zu verstärken. Ab 1922 wurde das traditionelle Chinesisch nur noch als Wahlfach gelehrt. Das war ein Hintergrund dafür, dass in den 1920er Jahren eine Bewegung für die Wiederbelebung des traditionellen Chinesischen und eine Bewegung für die moderne leicht verständliche Literatursprache unter den Taiwanern entstanden. Vgl. Wen-hsing Wu, 1995, Kap. 6. Trotzdem konnte die Verwendung des Japanischen seit den 1920er Jahren auch in den von modernen taiwanesischen Intellektuellen gegründeten Zeitschriften nicht vermieden werden. Vgl. Zhao-Wen Wang, 1991, S. 99.

[713] Zu der Kominka-Bewegung und ihrer Leitung in Taiwan sowie einem Vergleich mit dem Falle in Korea vgl. Wan-yao Chou, 1991; dies., 1996; F. S. T. Hsiao, 1992, S. 83ff.. Zum Zusammenhang zwischen dem Krieg und Bürgerrecht vgl. ferner Knöbl, 1993, S. 233.

[714] Bei der „Reform des religiösen Glaubens und der Sitten“ ging es primär um eine Ordnungspolitik bezüg-

vorangetriebene Bewegung zur *Änderung einheimischer in japanische Namen* und die seit 1942 durchgesetzte Institution des *freiwilligen Militärdienstes.*[715] Obwohl diese Bewegung ohne Zweifel dazu beitrug, die Identifizierung der Taiwaner, vor allem der *nach 1920 geborenen Generation*, mit Japan zu verstärken, war ihr Erfolg *nicht* so groß wie manche oberflächlichen statistischen Daten es zu zeigen schienen. Nach den offiziellen statistischen Daten der Japaner erreichte z. B. schon im Jahre 1940 die Anzahl der so genannten „Kenner der nationalen Sprache" unter den Taiwanern 51 % und im Jahre 1943 sogar mehr als 80 %. Diese Ergebnisse beruhten aber in der Tat auf der Statistik der Anzahl derjenigen Personen, welche die öffentlichen Schulen absolviert oder nur die „Ausbildungsstätten der nationalen Sprache" kurz besucht hatten, und bedeutete nicht, dass ein so hoher Anteil der Taiwaner das Japanische fließend gebrauchen konnte. Daneben zeitigte das Opfer für den vom Tempel zur Verehrung der Urahnin des japanischen Kaisers verliehenen Talisman wahrscheinlich gar keine Wirkung. Mehr als 70 % der Haushalte in Taiwan hatten zwar einen solchen Talisman empfangen. Aber es gab vermutlich niemanden, der ihm spontan opferte. Sonst hätte man nach dem Zweiten Weltkrieg noch einige Spuren des Einflusses des japanischen Shintonismus in Taiwan bemerken können.

Trotzdem war der Einfluss der „Kominka"-Bewegung in Taiwan offensichtlich *größer* als in Korea. Das hing natürlich damit zusammen, dass Korea vordem lange ein *unabhängiger „Nationalstaat"* und Taiwan dagegen vor der japanischen Kolonialisierung ein gerade zur Provinz erhobenes Gebiet an der *Peripherie* gewesen war. Angesichts dessen, dass die Taiwaner die Rückkehr zum „Vaterland" nach dem Zweiten Weltkrieg begeistert begrüßten, hatte die „Kominka"-Bewegung zwar nicht das Ziel erreicht, die Taiwaner in Japaner zu verwandeln. Aber falls diese vom Staatsapparat betriebene Bewegung, die Taiwaner in die japanische Nation zu integrieren, nicht mit der Niederlage Japans im Zweiten Weltkrieg und seiner Kapitulation geendet hätte, hätten die unter solchem Einfluss und in einer entsprechenden Atmosphäre aufwachsende jüngere Generation der Taiwaner unter dem Umstand, dass der moderne japanische Staat die Massenmedien und das Erziehungssystem kontrolliert hätte, vermutlich

---

lich der Tempel und eine Innovationspolitik bezüglich der Ausstattung der Wohnzimmer (nämlich des Opfers für den vom Tempel zur Verehrung der Urahnin des japanischen Kaisers verliehenen Talisman). Vgl. 4.5.5. In Bezug auf die Bewegung der Verbreitung der „nationalen Sprache" wurden die bestehenden „Ausbildungsstätten der nationalen Sprache" vermehrt und verstärkt. Daneben hatte es einen größeren Einfluss, dass die chinesische Kolumne in den Zeitungen und der chinesische Kurs in den öffentlichen Schulen abgeschafft wurden. Außerdem erregten die radikalen und voreiligen Maßnahmen der „Kominka"-Bewegung unter einigen Japanern in Taiwan eine andere Meinung. Das war ein Hintergrund für die Gründung der Zeitschrift „Sitten Taiwans" (民俗台灣). Aber mit der Veränderung der Verhältnisse wurde deren implizit kritische Haltung nach und nach schwächer und sie konnte schließlich nicht umhin, als zu betonen, der nationalen Politik in der Kriegszeit zu helfen. Vgl. Zhao-Wen Wang, 1991, S. 70ff., 77ff..

[715] Aber schon seit 1937 rekrutierte die japanische Kolonialregierung die Taiwaner als militärisches Hilfspersonal und als Dolmetscher. Außerdem gab es neben den freiwilligen Soldaten noch andere Menschen, die z. B. mit dem Status des Angehörigen des agrarischen Freiwilligenkorps bzw. der Krankenschwester nach Übersee gesendet wurden. Am Anfang des Jahres 1945 fing die japanische Regierung sogar an, eine totale Rekrutierung in Taiwan durchzusetzen. Vgl. Wan-yao Chou, 1995, S. 41f., 45; Jih-Wen Lin, 1991, S. 189ff.; Zhao-Wen Wang, 1991, S. 91f..

eine *immer schwächere* Identität der Taiwaner entwickelt, geschweige denn die Identität der Chinesen. Wie oben erwähnt, ergab sich unter den Taiwanern allmählich eine *Ambivalenz*, sich mit China, Japan oder Taiwan zu identifizieren, seitdem Japan Taiwan regierte. Obwohl die Identität der Taiwaner mit der Konstruktion der taiwanesischen Nation nach und nach deutlicher wurde, wurde eine solche Ambivalenz der Identität andererseits auch mit der Verbreitung der japanischen Erziehung und Kultur verstärkt. In der *diskriminierten* und *feindlichen* Atmosphäre unter der Kolonialherrschaft blieb der Aspekt der Identifizierung der Taiwaner mit Japan zwar meist latent.[716] Aber diejenigen taiwanesischen Jugendlichen, die in der Atmosphäre der „Kominka"-Bewegung aufwuchsen und keine Gelegenheit hatten, sich mit der Geschichte des mannigfaltigen Widerstandes der Taiwaner gegen die japanische Kolonialherrschaft vertraut zu machen, zeigten schon auch mehr oder weniger eine Ambivalenz der Identität. Sie spiegelte sich sowohl in den Inhalten der von jungen taiwanesischen Schriftstellern verfassten *„Literatur der loyalen Untertanen des japanischen Kaisers"* (皇民文學) in der Kriegszeit, als auch darin wider, dass nicht wenige taiwanesische Jugendliche spontan als *freiwillige Soldaten* dienen wollten.

An der unter den damaligen freiwilligen Soldaten verbreiteten Mode, mit dem eigenen *Blut* einen *Abschiedsbrief* zu schreiben, ist zu erkennen, dass es in der zeitgenössischen Atmosphäre aus Sicht der Jugendlichen gewissermaßen eine stolze, *romantische*, tragische und heroische Sache war, das „Recht" auf den Militärdienst zu erlangen und auf dem Schlachtfeld zu sterben,[717] so dass ein *„Gruppendruck"* zur Imitation unter den Jugendlichen entstand. Z. B. bewarben sich 42.591 Taiwaner um ca. 1.000 Stellen für freiwillige Soldaten. Viele von ihnen wurden zwar bloß passiv mobilisiert[718] oder zeigten aufgrund des Bewusstseins, nicht aufgenommen zu werden, ihre vordergründige Loyalität, und erhofften so eine bessere Behandlung unter der kontrollierten Wirtschaftspolitik. Aber vermutlich taten dies nicht wenige unter ihnen aus einer „Freiwilligkeit", die durch die zeitgenössische Atmosphäre und den kollektiven Druck ausgelöst wurde. Weil die Auswahl der freiwilligen Soldaten sehr streng war, bedeutete es offensichtlich eine *„unvergleichliche Ehre"* und eine Anerkennung

---

[716] Dagegen tauchte diese Ambivalenz leicht auf, indem man freudig in den Schoß des „Vaterlandes" zurückkehrte, aber eine Enttäuschung in allen Aspekten erlebte. Es ist zwar nicht auszuschließen, dass es dabei um eine nachträgliche Konstruktion ging. Aber falls keine vergangene Erfahrung als Grundlage diente, konnte man auch nicht einfach aus dem Nichts eine solche Konstruktion machen. Vgl. dazu auch Wan-yao Chou, 1991, S. 215ff.; dies, 1996, S. 190f..

[717] Weil die Taiwaner früher nicht als wirkliche Staatsbürger angesehen worden waren, hatten sie entsprechend auch keine „Pflicht" des Militärdienstes gehabt. Am Anfang der 1930er Jahre hatte die „Taiwanesische Volkspartei" einmal diesbezüglich die japanische Diskriminierungspolitik kritisiert. Vgl. dazu Jih-Wen Lin, 1991, S. 211, Anm. 7. Als die Japaner die Taiwaner als freiwillige Soldaten rekrutierten, wurde der Militärdienst deswegen eher als höchste Ehre und als ein Zeichen für das Erlangen der „Rechte" wirklicher Staatsbürger Japans propagiert.

[718] Außer der Propaganda durch die Massenmedien und die Schulen hatte vor allem die Überredung durch die Polizei eine unübersehbare Bedeutung, weil diese die Macht der Verteilung der Materialien einschließlich der Lebensmittel in der Kriegszeit kontrollierte. Falls jemand die „Gelegenheit" des Militärdienstes ablehnte, hätte seine ganze Familie sofort in Not geraten können. Vgl. Jih-Wen Lin, 1991, S. 195.

der „*Männlichkeit*", aufgenommen zu werden.[719] Dies waren gerade die von den Japanern verwendeten Propagadaausdrücke, die zweifellos der heißblütigen Jugend zu Herzen ging. Es kam dann zu einer *zirkulären Verstärkung* des positiven Feedbacks, die zur nächsten Welle der Imitation beitrug.[720] Abgesehen davon, dass die taiwanesischen Jugendlichen unter der japanischen Erziehung aufgewachsen waren, steckte immer noch eine Motivation aus der Idee der *nationalen Würde* dahinter, nach der die freiwilligen Bewerbungen um den Militärdienst unter ihnen so verbreiten konnten. Im Klartext: Gerade die bestehende ethnische Ungleichheit erregte die Vorstellung der Jugendlichen, Ehre für die eigene Nation und sich selbst erwerben zu können. Sie betrachteten deshalb die Pflicht des Militärdienstes, die so genannte „Blutsteuer", die sie früher nicht hatten tragen müssen und dürfen, als eine Gelegenheit, den Japanern gleichwertige Leistungen zu zeigen und sogar einen ebenbürtigen Status zu gewinnen. Diese nationale „Selbstachtung" führte aber tatsächlich *paradoxerweise* zu einer bewussten oder unbewussten „Assimilierung" der taiwanesischen Jugend mit den Japanern und einer *Verstärkung* ihrer japanischen „Identität".[721]

Ähnliche innere Konflikte und historische Ironien kamen auch in der „Literatur der loyalen Untertanen des japanischen Kaisers" der jungen taiwanesischen Schriftsteller zum Ausdruck. Selbst in den von japanischen Schriftstellern als repräsentative taiwanesische Werke dieser Literatur gelobten Romanen mit einer einseitigen Neigung zur Identifizierung mit Japan war stets zu erkennen, wie schwierig es war, als Taiwaner *von den Japanern* als wirklicher Japaner *anerkannt* zu werden.[722] Solche Werke zeigten gerade auch, wie stark sich Taiwaner, die kein Widerstandsbewusstsein hatten, nach einer *ethnischen Gleichheit* sehnten, so dass sie von ganzem Herzen zu Japanern werden wollten.[723] Tatsächlich konnten selbst die

---

[719] Als 1942 das „Freiwilligenkorps der Ureinwohner" rekrutiert wurde, verbreitete sich z. B. das Gerücht, dass die Mitglieder eines lokalen jugendlichen Frauenkorps geschworen hätten, sich nicht mit den jungen Männern zu verheiraten, die nicht als freiwillige Soldaten dienen wollten. Vgl. Jih-Wen Lin, 1991, S. 211, Anm. 8.

[720] Wan-yao Chou, 1991, S. 206, erwähnt z. B., dass ein jugendlicher Ureinwohner wegen der Opposition seines Vaters nicht an der ersten Rekrutierung der freiwilligen Soldaten teilgenommen hatte. Aber bei der nächsten Rekrutierung zwang er dann auf jede erdenkliche Weise seinen Vater, seiner Teilnahme daran zuzustimmen.

[721] Zu Details vgl. Wan-yao Chou, 1991, Kap. 4; dies, 1996, S. 183ff.. Außerdem ließ die Erfahrung, dass die Taiwaner als „Japaner" einige Privilegien und ein Überheblichkeitsgefühl in Übersee genossen hatten, zweifellos auch manche von ihnen zu Japanern werden wollen. Vgl. Zhao-Wen Wang, 1991, S. 95.

[722] Z. B. wurde Chen Huo-Quan (陳火泉), der ein solches repräsentatives Werk geschrieben hatte, immer wieder von der „Gedankenpolizei" befragt, ob er für oder gegen die „Kominka"-Bewegung sei. Vgl. Rui-Ming Lin, 1996, S. 219.

[723] Zum Problem der in den Texten der Romane in der späten japanischen Kolonialzeit reflektierten Identität der Taiwaner vgl. Shiaw-chian Fong, 2001, Kap. 3; Rui-Ming Lin, 1996. Fong, a. a. O., S. 171, bemerkt zwar, dass die von taiwanesischen Schriftstellern der unterschiedlichen Generationen geschilderten gebildeten Jugendlichen verschiedene Identitätstendenzen darstellten, betont aber stets, dass die Unterschiede zwischen der Aufrechterhaltung der ursprünglichen Identität und der Neigung zur japanischen Identität unter den Chinesen in Taiwan sich aus den Unterschieden der Schichten ergeben hätten, und vernachverlässigt die unserer Ansicht nach eher entscheidenden Unterschiede zwischen den Generationen und die damit zusammenhängenden Unterschiede in der Frage, wie tief man durch die japanische Erziehung beeinflusst wurde. Im Vergleich mit den von der Mittel- und der Oberschicht abstammenden Personen hatte der Nachwuchs der Unterschicht, der ebenfalls unter der japanischen Erziehung aufwuchs, vermutlich nur noch

älteren taiwanesischen Schriftsteller in der vom Faschismus dominierten Kriegszeit nur einen feinen, aber zugleich unklaren und schwachen „*Nichtkompromiss*" machen. Sie schrieben z. B. entweder Texte über die taiwanesischen Sitten in der dominanten Atmosphäre der Japanisierung, um einige taiwanesische Merkmale mehr oder weniger zu bewahren oder immerhin keine „Literatur der loyalen Untertanen des japanischen Kaisers", die den Krieg lobte und den Tod für den japanischen Kaiser propagierte. Obwohl es in ihren Texten anscheinend nicht um irgendeine politische Sensibilität ging, reichte ihr Benehmen damals aber schon dazu aus, sie einer „Straftat" „gegen die nationale Politik" zu zeihen. Es konnte deshalb kaum noch von „Widerstand" die Rede sein. Indem die Kontrolle in der Kriegszeit immer strenger wurde, wurde Chang Wen-Huan (張文環), der für die Redaktion der Zeitschrift „Taiwanesische Literatur" (台灣文學) zuständig war und sich stets um die Bewahrung der einheimischen taiwanesischen Literatur bemüht hatte, in der „Sitzung für die Literatur des letzten Krieges in Taiwan" im November 1943 dazu gezwungen, die folgende schreckliche Äußerung zu tun, um den anwesenden, sich mit den Japanern auseinandersetzenden, taiwanesischen Schriftstellern aus der Gefahr, als „Nichtuntertanen des japanischen Kaisers" bezeichnet zu werden, zu helfen: „In Taiwan gibt es kein literarisches Werk, das nicht zur Literatur der loyalen Untertanen des japanischen Kaisers gezählt werden könnte. Falls jemand ein nicht zu dieser Literatur gehörendes literarisches Werk geschrieben hätte, sollte er totgeschossen werden, egal wer er ist."[724] Nicht wenige taiwanesische Schriftsteller schrieben „unter dem Befehl" tatsächlich auch einige Werke der „Literatur der loyalen Untertanen des japanischen Kaisers" und konnten höchstens mit nicht direkt durchschaubaren Formulierungen andeuten, dass sie sich selbst nicht mit dem, was sie geschrieben hatten, identifizierten. Es war deswegen verständlicherweise ein normales Phänomen, dass viele Angehörige der jüngeren Generation der damaligen literarischen Strömung folgten und sogar begannen, sich mit Japan zu identifizieren, da sie kaum Zugang zu Diskursen hatten, die ihnen verholfen hätten, sich mit Nationalismus und Widerstand zu identifizieren.[725]

---

wenig „residuale Kultur" – um uns hier der Terminologie Fongs anzuschließen –, mit der er der Hegemonie der Kolonialisten hätte widerstehen können. Dies spiegelte sich konkret in der Tatsache wider, dass die Bauern im Alter von 19 bis 23 Jahren, welche die primäre Stufe der Kurse der öffentlichen Schule absolviert hatten, die Mehrheit der taiwanesischen freiwilligen Soldaten konstituierten. Vgl. dazu Jih-Wen Lin, 1991, S. 212, Anm. 10. Es ist zusätzlich zu erwähnen, dass Chen Huo-Quan (geboren 1908), der ein repräsentatives Werk der „Literatur der loyalen Untertanen des japanischen Kaisers" geschrieben hatte, zwar zu einer älteren Generation gehörte. Er war aber Student einer technischen Fachhochschule gewesen und wurde später als technischer Arbeiter im öffentlichen Monopolamt für Kampfer angestellt. Bevor er 1943 erstmals ein literarisches Werk schrieb, hatte er offensichtlich keinen Kontakt mit den ehemaligen kulturellen Bewegungen der Taiwaner gehabt und war auch nicht Angehöriger der Kulturkreise gewesen. Diese Herkunft ließ ihn eher der in der Atmosphäre der „Kominka"-Bewegung aufgewachsenen jüngeren Generation näherstehen und sich von der älteren Generation distanzieren, die sich schon in den 1930er Jahren, in der Zeit, als der kulturelle Widerstand der Taiwaner noch nicht völlig verschwunden war, in den literarischen Kreisen betätigt hatte.

[724] Vgl. Rui-Ming Lin, 1996, S. 205.

[725] Dafür können wir Ye Shi-Tao (葉石濤), einen wichtigen Vertreter des literarischen Realismus und der einheimischen taiwanesischen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg, als Beispiel nennen. Als er in der Kriegszeit noch ein Anfänger in den literarischen Kreisen war, folgte er einmal den Japanern, welche die

*3.5.3. Die „Shengji“-Differenz unter der autoritären Herrschaft der KMT*

Wie in 3.5.1. dargelegt, gab es eine lange Tradition des Bewusstseins des Herkunftsortes, „Jiguan“, in China. Insofern war die Unterscheidung „*Benshengren/Waishengren*“ (本省人/外省人), nämlich „eingeborene Einheimische/Menschen aus Außenprovinzen“,[726] keine eigentümliche Unterscheidung, die nur in der besonderen historischen Situation nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan aufgekommen wäre.[727] Dass diese Unterscheidung stets eine unübersehbare Bedeutung in den gesellschaftlichen Kommunikationen in vielerlei Aspekten nach 1945 in Taiwan hatte, war aber nicht allein durch diese Tradition zu erklären, sondern hing eher mit der *Geschichte* Taiwans im Allgemeinen und der *autoritären Herrschaft* der KMT im Besonderen zusammen.[728] Die Differenz „Shengji“ war immerhin eine Unterscheidung von Wir-Gruppe/Fremdgruppe, ein Ergebnis der *Konstruktion* der Interaktionen zwischen verschiedenen Menschengruppen, und hatte mit der *Konvergenz* ein und derselben Unterscheidung in den *unterschiedlichen Aspekten* zu tun. Es ist deshalb nicht zutreffend, ihr einfach allein das traditionelle territoriale Bewusstsein bzw. die Manipulation mancher Politiker zuzurechnen.

Der allgemeine Hintergrund für die Prägung der Differenz einheimische Taiwaner/Festländer war, dass China 1895 Taiwan wider den Willen der Einwohner an Japan abgetreten

---

kulturelle Hegemonie besaßen, in der Tendenz den Romantizismus zu loben und den Realismus zu kritisieren. Er stieß sogar deswegen auf die Kritik der älteren taiwanesischen Schriftsteller. Vgl. Zhao-Wen Wang, 1991, S. 58, Anm. 84.

[726] Der Ausdruck „Außenprovinzen“ bezieht sich auf alle Provinzen außerhalb der eigenen Pronvinz. Es ist außerdem hier besonders zu erwähnen, dass die Bezeichnung (und die durch sie implizit vorausgesetzte Unterscheidung) aus der Perspektive des operativen Konstruktivismus ein sehr kritisches Element in den gesellschaftlichen Konstruktionen der ethnischen Gruppen ist. Insofern wäre es hinsichtlich der Diskussion über die Konstruktion und die Evolution der ethnischen Gruppen eher angebracht, den Bezeichnungen der ursprünglichen Sprachen zu folgen. Trotzdem verwenden wir hier im Folgenden im Grunde die vereinfachten Ausdrücke „einheimische Taiwaner/Festländer“ an Stelle von „Benshengren/Waishengren“, um langatmige Formulierungen und zu viele Störungen für die mit dem Chinesischen nicht vertrauten Leser während der Lektüre zu vermeiden. „Festländer“ ist die gewöhnliche Übersetzung für die „Waishengren“ in den westlichen Bibliographien über Tawain. Aber in Bezug auf die heutigen Verhältnisse Taiwans sind die Ausdrücke „Waishengren“ und „Festländer“ (Daluren, 大陸人) längst nicht mehr Synonyme geblieben. Der Letztere bezeichnet nun im Prinzip die von der Regierung der Volksrepublik China regierten Chinesen und schließt die „Waishengren“ nicht mehr ein. Außerdem verändern sich die Bedeutungen und der Referenzumfang des Ausdrucks „Taiwaner“ (Taiwanren, 台灣人) auch ständig, wie es schon in 3.5.2. erwähnt worden ist und unten auch noch zu diskutieren ist. Die Veränderung der Benennungsweise und die Veränderung der Bedeutung einer gleichen Bezeichnung sind nicht nur Teile der Konstruktion der ethnischen Gruppe, sondern die Evolution der Realität reflektiert sich auch oft in ihnen. Deshalb benutzen wir hier zwar nicht die Transkription der ursprünglichen Bezeichnungen, werden aber möglichst detailliert solche Veränderungen darlegen.

[727] Dies spiegelt sich deutlich in einem literarischen Werk eines gegenwärtigen Schriftstellers der Volksrepublik China, Wei Zhang, 2001, mit dem Titel „Die Schriften der Personen aus den Außenprovinzen“ wider.

[728] Die Tatsache, dass die Menschen aus mehr als dreißig Provinzen als eine anscheinend homogene Kategorie „Waishengren“ zusammengefasst und konstruiert wurden, zeigt schon deutlich, dass der Schlüssel nicht in der Unterscheidung nach der Pronvinzzugehörigkeit selbst lag, sondern darin, dass bestimmte historische Situationen die Menschen zur Bevorzugung der Verwendung der Unterscheidung „einheimische Taiwaner/Festländer“ als Schema der Komplexitätsreduktion veranlassten. Vgl. dazu auch Mau-Kuei Chang, 1993, S. 239.

hatte, dann aber 1945 unerwartet zurückbekam.[729] Während der 50-jährigen *Trennung* befand sich Festlandchina meist in der unruhigen Lage des Krieges. Dagegen geriet Taiwan unter der Kolonialherrschaft auf den anderen Weg der Modernisierung. Am Ende des Zweiten Weltkrieges gab es bereits etliche *Unterschiede* zwischen den beiden Seiten der Taiwan-Straße in Bezug auf den gesellschaftlichen, den wirtschaftlichen und den kulturellen Aspekt. Im Allgemeinen war Taiwan bezüglich der materiellen Aspekte *fortschrittlicher* als die meisten Gebiete Chinas mit seiner großen territorialen Ausdehnung. In Bezug auf den kulturellen Aspekt war der Anteil der durch die *moderne Kultur* geprägten Taiwaner auch viel höher als bei den Einwohnern Festlandchinas. Abgesehen von den allgemeinen Unterschieden in Vorstellungen über Hygiene, Pünktlichkeit, Disziplin und Unbestechlichkeit hatte schon ein beträchtlicher Teil der Taiwaner eine langjährige Erfahrung mit modernen Wahlen, als die meisten Chinesen davon noch keine Kenntnis genommen hatten.[730] Noch folgenreicher war, dass sich der Status Taiwans im Rahmen des japanischen Reiches mit der Entwicklung des japanischen Imperialismus langsam von dem der „Brücke der Anfreundung zwischen Japan und China" über den eines „Stützpunktes für das Vorwärtsgehen nach Süden" bis zu dem einer „Basis für das Vorwärtsgehen nach Süden" veränderte, so dass Taiwan nicht nur nach und nach tiefer in den Aggressionskrieg Japans verstrickte wurde, sondern seit der Einleitung des zweiten Krieges zwischen Japan und China am 7. Juli 1937 auch unfreiwillig in eine gegnerische Position gegenüber dem eigenen ursprünglichen Vaterland geriet. Folglich war Taiwan in dem für die Prägung der *modernen chinesischen Nation*, der so genannten Zhonghua-Minzu, sehr wichtigen Verteidigungskrieg gegen die Japaner nicht nur *abwesend*, sondern übernahm auch die Rolle des *„Feindes"*.[731]

Diese Geschichte, die unvermeidlich beide Seiten in große Verlegenheit brachte, begünstigte zwar die Missgunst, als Taiwan und China nach der Trennung wieder verbunden waren.

---

[729] Erst nachdem der pazifische Krieg im Dezember 1941 ausgebrochen war und die chinesische Regierung offiziell Japan den Krieg erklärt hatte, gab sie die Aufkündigung des Friedens von Shimonoseki bekannt und äußerte den Wunsch, Taiwan zurückzugewinnen. Davor glaubten sowohl die Chinesen als auch die Taiwaner, wie in 3.5.2. erwähnt, vermutlich meist nicht, dass es eine solche Möglichkeit geben könnte, Taiwan wieder ins Territorium Chinas zu inkludieren. Als die japanische Kolonialregierung 1935 eine Ausstellung resp. Messe zur Feier ihrer 40-jährigen Herrschaft in Taiwan veranstaltete, kam das damalige chinesische administrative Oberhaupt der Provinz Fujian, Chen Yi (陳儀), der später nach dem Zweiten Weltkrieg für die Übernahme Taiwans zuständig war, nicht nur aufgrund der Einladung nach Taiwan, sondern begrüßte auch offenbar die Fortschritte Taiwans unter der japanischen Herrschaft. Vgl. Kerr, 1974, S. 172 (zitiert nach Xiao-Feng Li, 1996a, S. 279, 301, Anm. 8); Rwei-Ren Wu, 2001, S. 91, Anm. 51.

[730] Vgl. dazu Xiao-Feng Li, 1996a.

[731] Schon vor dem zweiten Krieg zwischen China und Japan war es häufig geschehen, dass Festländer die Taiwaner als Ausländer bzw. Japaner betrachteten. Vgl. Keimukyoku, 1989, S. 125, 142. In der Provinz Fujian, die nach der Aufteilung Chinas in Einflusssphären der Weltmächte eine solche von Japan war, hatten viele Festländer vor allem deswegen einen schlechten Eindruck von den Taiwanern gewonnen, weil nicht wenige aus Taiwan kommende Gangster und manche Fujianer, die formell den Status von taiwanesischen Untertanen Japans besaßen, mit dem Status als „Japaner" und den entsprechenden, in China zu genießenden, Privilegien die „Landsleute", die die gleiche Sprache sprachen, schikanierten. Dies erregte besonders leicht eine Antipathie und beeinflusste deshalb auch den allgemeinen Eindruck der Menschen von den Taiwanern. Vgl. dazu Wakabayashi, 1987.

Aber es war eher eine durch *unangemessene* und *unweise* Handlungen der neuen Regierung hervorgerufene Folge, dass die oben erwähnten Unterschiede sich in vielen Aspekten zu einer „*ethnischen*" Differenz und sogar Opposition entwickelten. Als die Taiwaner herzlich das Vaterland willkommen hießen, hatten die von der damaligen chinesischen Regierung (nämlich der so genannten Nationalregierung der KMT) zur Übernahme Taiwans abgesandten Beamten nicht nur keine Nachsicht mit den Landsleuten, die lange von den Kolonialisten mit Füßen getreten worden waren, sie nahmen auch meist die Haltung des *Siegers* ein und betrachteten die Taiwaner wie geschlagene Feinde. Indem Taiwan durch den Krieg geschädigt worden war und nun noch die sich im Bürgerkrieg mit der KPCh befindende Regierung der KMT weitreichend unterstützen musste, so dass die gesellschaftliche und die wirtschaftliche Lage Taiwans sich unter einem nicht geringen Volkszorn weiter verschlechterte, *diskriminierte* die Nationalregierung ebenso wie die japanische Kolonialherrschaft die Taiwaner weiterhin politisch und beließ sogar lieber Japaner in Amtspositionen, statt diese mit Taiwanern zu besetzen. Ihre *Korruption* und *Günstlingswirtschaft* waren gegenüber den Verhältnissen in der japanischen Kolonialzeit recht auffallend. Darunter gab es sogar die extremen Fälle, dass die Festländer die längst in einem Amt arbeitenden taiwanesischen Angestellten durch eigene Verwandte bzw. Freunde ersetzten sowie eigene Verwandte ohne Schriftkenntnis zu Lehrern bestellten. Wegen des Bürgerkrieges mit der KPCh waren die nach Taiwan entsandten Truppen nicht eben Elitetruppen, hatten vor allem auch keine Disziplin und stahlen bzw. raubten oft das Eigentum der taiwanesischen Einwohner, so dass nach der wohlgeordneten äußeren Ordnung unter der japanischen Herrschaft schnell schlimme Verhältnisse entstanden. Noch gravierender war, dass diese neu nach Taiwan gekommenen Festländer nicht nur nicht bemerkten, dass sie im Vergleich mit den Taiwanern rückständig, korrupt und undiszipliniert waren, sondern noch mit einer unerträglichen Arroganz immer wieder die Taiwaner als von den Japanern „*versklavt*" *kritisierten* sowie die Gefühle, die Unzufriedenheit und das große *Erwartungsgefälle* bei den Taiwanern hinsichtlich der festländischen Landsleute unbeachtet ließen. Umgekehrt verglichen die Taiwaner, die auf das Benehmen der Festländer nun mit Missfallen blickten, natürlich auch unvermeidlicherweise die aktuellen Verhältnisse mit denjenigen in der japanischen Kolonialzeit, übten Kritik daran und lernten nicht mehr aktiv die „nationale Sprache", das Mandarin-Chinesisch, sondern sprachen oft japanisch. Dies verstärkte dann den Eindruck der Festländer, das die Taiwaner stark, und zwar in schädlicher Weise, von den Japanern beeinflusst worden seien.[732] Folglich wurde die ethnische Grenze in der Konstruktion durch die zirkulierend einander verstärkenden *wechselseitigen Beobachtungen* zwischen den beiden nach und nach deutlich.

Als einige für die Überwachung des Verbotes von Handel mit geschmuggelten Zigaretten zuständige Festländer am Abend des 27. Februar 1947 anlässlich einer Konfrontation mit einer Zigarettenhändlerin willkürlich mit Pistolenschüssen das unschuldige Publikum verletz-

[732] Vgl. F. S. T. Hsiao, 1992; Tse-han Lai/Ramon H. Myres/Wou Wei, 1993, S. 118f., 124f.; Xiao-Feng Li, 1996; Zi Zheng, 1992.

ten, kam es dazu, dass eine Menschenmenge ein Polizeiamt einkreiste und eine Sanktion der Täter forderte. Als die Beamten der KMT sich am nächsten Tag mit dem Protest der zornigen Masse konfrontiert sahen, wussten sie, allein an das Muster der autoritären Herrschaft gewöhnt, den Protest nicht anders als mit Gewalt zu unterdrücken. Dies brachte schließlich die schon lange angewachsene, latente Unzufriedenheit der Taiwaner zum Ausbruch. Der *Aufstand* verbreitete sich nicht nur auf der ganzen Insel, auch kam das Phänomen der „*Verprügelung der Festländer*" durch die Taiwaner auf. Das war der so genannte „*Zwischenfall vom 28. Februar*".[733] Der Auslöser des Aufstandes hatte zwar den Hintergrund eines ethnischen Konfliktes, daher kam es dazu, dass der Hass auf die KMT sich auf die Festländer im Allgemeinen erweiterte.[734] Aber den Kern der Forderungen des „Komitees für die Behandlung des Zwischenfalls vom 28. Februar", das von Angehörigen der taiwanesischen Elite konstituiert wurde und in der Öffentlichkeit zeitweilig für die faktische Sicherung der äußeren Ordnung verantwortlich war, bildeten immerhin *Demokratie* und *Selbstverwaltung*, wie sie die Taiwaner schon in der japanischen Kolonialzeit erhofft hatten, und der Schutz der *Menschenrechte*, der vor allem angesichts der im Sinne der „*rule of law*" unlegalistischen und undisziplinierten Herrschaft der KMT verlangt wurde. Was aus diesem Zwischenfall einen später schwer zu kittenden ethnischen Riss entstehen ließ und zur Forderung der Unabhängigkeit Taiwans seitens mancher Taiwaner führte, war eher, dass die KMT noch Truppen nach Taiwan verlegte und ein *Massaker* veranstaltete, nachdem jenes Komitee die Situation schon im Großen und Ganzen unter Kontrolle gebracht hatte, sowie die Maßnahme der so genannten „Säuberung des flachen Landes" (清鄉, Qingxiang), nämlich eine langfristige *Verfolgung* der „Rebellen", durchführte, von der viele unschuldige Angehörige der taiwanesischen Elite betroffen waren. Dieses terroristische Vorgehen versetzte zwar die Taiwaner in Furcht und Schrecken und sicherte der KMT, die im Bürgerkrieg mit der KPCh eine Niederlage nach der anderen erlitt, die einzig stabile Grundlage ihrer Herrschaft, belastete aber ernsthaft die Beziehung zwischen einheimischen Taiwanern und Festländern, säte die Saat der späteren ethnischen Mobilisierung und brachte zum Keimen, was unter der Wirkung der Entwicklung

---

[733] Zu diesem Zwischenfall vgl. Guo-Hui Dai/Yun-Yun Ye, 1992; Kerr, 1965; Tse-han Lai/Ramon H. Myres/ Wou Wei, 1993; Mendel, 1970, S. 31ff.; Ming Shi, 1980a, S. 749ff.; Die volkstümliche Gruppe zur Untersuchung des Zwischenfalls vom 28. Februar et al., 1992; Yu-De Wan, o. J., S. 157ff.; Whittome, 1991; Jia-Nong Zhuang, o. J., S. 117ff.. Weil nicht nur viele Kausalitäten bezüglich dieses komplexen Zwischenfalls noch zu ermitteln sind, sondern das Problem der Kausalität auch oft mit der Zurechnung der Verantwortung zusammenhängt, gehen wir hier nicht auf die Kausalitäten dieses Zwischenfalls ein, die keinen Schwerpunkt unserer Untersuchung bilden. Zugleich ist zu erwähnen, dass selbst die oben zitierten akademischen Untersuchungen, genau wie die erst seit den 1980er Jahren in der Öffentlichkeit begegnenden Thematisierungen dieses Zwischenfalls, ein Teil der Konstruktion der ethnischen Beziehungen sind und unvermeidlicherweise jeweils einen eigenen Standpunkt einnehmen. Aber wir können hier nicht darüber diskutieren.

[734] Während des Aufstandes kam es zwar zu nicht wenigen Fällen von Schlägereien mit Personen, die man für Festländer hielt, wessen man sich aber nicht genau versichert hatte. Aber die Attacken der Massen zielten offenbar primär auf Monopolämter und die politischen und militärischen Organe, die in ihrer Sicht die Ausbeuter waren. Sie griffen selten die in kulturellen und pädagogischen Institutionen sowie in Hygieneämtern arbeitenden Festländer an. Außerdem gab es auch Fälle, in denen manche Taiwaner spontan die Festländer schützten. Vgl. dazu Yi-Shen Chen, 1996, S. 324f..

einer Identität als Taiwaner und der „Kominka"-Bewegung in der japanischen Kolonialzeit bereits aufgekommen, aber noch latent geblieben war: Nicht wenige einheimische Taiwaner identifizierten sich selbst als Taiwaner oder sogar als Japaner, erachteten es aber als unter ihrer Würde, Chinesen (中國人, Zhongguoren) zu sein, obwohl sie es nicht unbedingt ausschlossen, Han (漢人), also ethnische „Chinesen" zu sein.

Der Aufstand des „Zwischenfalls vom 28. Februar" veranlasste die KMT nicht, die Situation der *politischen Ungleichheit* zu verbessern. Nachdem die KMT 1949 den Bürgerkrieg verloren und sich völlig nach Taiwan zurückgezogen hatte, so dass eine große Zahl von Menschen, die vom Staatsapparat lebten, innerhalb kurzer Zeit nach Taiwan geströmt war, wurde diese Problematik dagegen noch deutlicher und gravierender. Wie oben erwähnt, entstand dann eine *Dualstruktur* der politischen Elite auf der zentralen und auf der lokalen Ebene. Außer in dem durch die Wahlen dominierten Bereich der lokalen Politik waren die einheimischen Taiwaner in den *öffentlichen Sektoren* entweder nur Angestellte auf den unteren Ebenen oder nur Fassade, so dass es einen sehr großen Unterschied zwischen dem Anteil der einheimischen taiwanesischen Oberbeamten und dem der einheimischen Taiwaner an der Gesamtbevölkerung gab.[735] Dieses Phänomen war zwar im Großen und Ganzen *keine* Konsequenz daraus, dass die Provinzzugehörigkeit, die „Shengji", als *institutionelle* Diskriminierung und Differenz konstruiert gewesen wäre. Es steckten aber offenbar manche durch bestimmte historische Situationen erzeugte „*Tendenzen*" (*bias*) dahinter. Aus diesen Gründen gab es zwischen den einheimischen Taiwanern und den Festländern oberflächlich keine deutliche Diskriminierung, keine Oppositionen und Konflikte. Trotzdem wurde eine quasi ethnische Grenze und Unterscheidung zwischen ihnen unter der Wirkung dieser Tendenzen und anderer Faktoren in der Tat *immer* sichtbar oder unsichtbar aufrechterhalten. Darin lag gerade die Besonderheit des so genannten Problems der „Shengji" nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan. Es bestand tatsächlich bereits eine bestimmte Schieflage hinsichtlich der *demographischen Konstitution* der nach Taiwan gekommenen Festländer. Wegen des Mangels an statistischen Daten ist die genaue demographische Zusammensetzung der Festländer, die zwischen 1945 und 1949 nach Taiwan gekommen sind, zwar bis jetzt noch nicht völlig klar. Aber aufgrund der begrenzten Daten und – hoffentlich – nüchterner Schlussfolgerungen ist zu vermuten, dass

[735] In Bezug auf die Zusammensetzung des Kabinetts besaßen die einheimischen Taiwaner, die mehr als 80 % der Bevölkerung ausmachten, erstmals im Jahre 1984 einen Anteil von mehr als 30 %. Vgl. Schubert, 1994, S. 50. Wir meinen aber natürlich nicht, dass Gerechtigkeit erst dann bestünde, wenn die demographische Konstitution der ethnischen Gruppen in den unterschiedlichen Bereichen ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung entspräche. Sonst hätte die funktionale Differenzierung auch keinen Sinn. Aber das Phänomen der Existenz eines sehr großen Unterschiedes zwischen dem Prozentsatz der einheimischen taiwanesischen Oberbeamten und dem Anteil der einheimischen Taiwaner an der Gesamtbevölkerung zeigt zugleich auch, dass es unbedingt ein Produkt mancher Schieflage war und deshalb als vergleichbares Indiz für die ethnische Ungleichheit dienen könnte, obwohl es sich nicht völlig aus einer absichtlichen Diskriminierung ergeben hatte. Es ist ebensowenig zu vernachlässigen, dass die offensichtlichen statistischen Daten eine hohe Überzeugungskraft für die Angehörigen des gewöhnlichen Volkes hatten, so dass die Tatsache selbst die Wirkung der Verstärkung der ethnischen Gruppe hatte, unabhängig davon, aus welchen Ursachen es zu dieser Tatsache gekommen war.

es unter den Festländern, die damals aus eigener Kraft nach Taiwan gekommen sind, viele Angehörige der *Mittel- bzw. Oberschicht* gegeben hat, so dass diese einen viel höheren Anteil hatten, als es der normalen demographischen Verteilung entsprochen hätte. Die Menschen, die mit der KMT zusammen nach Taiwan evakuiert worden waren, waren primär eng mit dem *Staatsapparat* verbundene Angehörige der Mittel- bzw. Oberschicht wie Offiziere bzw. Staatsangestellte und mehr als 300.000 Soldaten aus der Unterschicht. In den 1950er Jahren war gegen die Hälfte der Festländer als Militärpersonen, Staatsangestellte und Lehrer berufstätig. Dagegen beschäftigte sich ungefähr noch die Hälfte der einheimischen Taiwaner mit der Landwirtschaft. Dies war eine Ursache ddafür, dass die *Festländer* sich später primär in den *öffentlichen Sektoren* konzentrierten und die Mehrheit der *einheimischen Taiwaner* eine Karriere in den *privaten Sektoren* machte, so wie es strukturelle Unterschiede zwischen den beiden in Bezug auf die *Berufe* und die *Schichten* gab.[736] Vor allem gab es in den 1950er Jahren ein Heiratsverbot für die festländischen Soldaten der Unterschicht. Sie waren meist auch unter wirtschaftlichem Aspekt nicht dazu in der Lage, eine Familie zu ernähren. Infolgedessen schien die jüngere Generation der Festländer insgesamt vor allem eine relative *Überlegenheit* bezüglich der sozialen Position im Schichtengefüge in Taiwan zu haben. Denn der Nachwuchs der Oberschicht genoss mit Hilfe des wirtschaftlichen und sozialen Kapitals seiner Eltern normalerweise eine Überlegenheit hinsichtlich der Mobilität der sozialen Positionen, wie dies auch die allgemeine soziologische Theorie meint und empirische Untersuchungen bestätigen. Im Falle Taiwans hatte die höhere soziale Position der jüngeren Generationen der Festländer insbesondere damit zu tun, dass sie üblicherweise ein *höheres Ausbildungsniveau* besaßen, das oft mit ihrer familiären Herkunft, ihrer sprachlichen Überlegenheit und ihrem leichteren Zugang zu den pädagogischen Ressourcen zusammenhing.

Abgesehen davon, dass die einheimischen Taiwaner unter dem Einfluss der traditionellen Vorstellungen relativ selten die Militärlaufbahn einschlugen, der Nachwuchs der Festländer dagegen wegen seiner familiären Herkunft und begrenzter Karrieremöglichkeiten den militärischen Beruf nicht so stark ablehnte, gab es in der Tat in Bezug auf die Sektoren der meist dem Status der Mittelschicht zugeordneten Berufe Offizier, Staatsangestellter und Lehrer, in denen sich die Festländer besonders konzentrierten, sowohl formelle als auch informelle Faktoren, die dem Nachwuchs zugute kamen. Es gab z. B. die Institution der *nach der Provinzzugehörigkeit zugeteilten Quote* in den Staatsprüfungen für die Erlangung der Qualifikation als Staatsangestellte. Sie war ohne Zweifel unter dem Einfluss der langen chinesischen Tradition der Staatsprüfungen entstanden. Man hoffte, mit ihr die Menschen aus unterschiedlichen Provinzen zu integrieren. Aber nachdem das System der Republik China mit seiner kontinentalen Größe auf die kleine Insel Taiwan begrenzt geworden war, wurde die Beibehaltung dieser Institution unvermeidlich zu starr und entsprach nicht mehr den realen Bedürfnis-

[736] Zu den Zusammenhängen zwischen den ethnischen Gruppen und den Schichten in Taiwan vgl. z. B. Gates, 1981; Zhong-Zheng Lin/He-Ling Lin, 1993; Shu-Ling Tsai, 2001; Nai-teh Wu, 1997; Fu-chang Wang, 1990; Hong-zen Wang, 1999; ders., 2001.

sen. Außer dem *ideologischen Faktor* des Festhaltens der KMT an dem „Ein China"-Prinzip hatte sie wohl auch mit der Überlegung des autoritären Regimes zu tun, damit die Interessen der Festländer, die politisch loyaler waren, aber eine Minderheit in der Bevölkerung bildeten, *tatsächlich sicherzustellen.*[737] Unserer Auffassung nach aber waren die mit der ethnischen Herkunft zusammenhängenden *informellen* Aspekte wie *persönliche Netzwerke*, *Chancen der Beförderung* und die den Sprachgebrauch und die Lebenserfahrungen einschließende *Stimmung in der Arbeitssphäre* entscheidender für die Bildung der Zusammenhänge zwischen den Angehörigen der unterschiedlichen ethnischen Gruppen und ihren Berufssektoren, weil diese Faktoren *immer noch* wirkten und die schon gegebene „Schieflage" verstärkten, auch wenn es, formal gesehen, Chancengleichheit gab. Unter dem Einfluss der Vorstellung von der differentialen Ordnung und der Yin/Yang-Dualstruktur wurden die Menschen mit einer ähnlichen Herkunft ohnehin leichter als *Unsrige* behandelt. Indem die Festländer in den Bereichen der Administration und des Militärs schon von Anbeginn eine dominante Mehrheit konstituierten, hatten diese Berufe bei der Wahl der Karriere nur wenig Anziehungskraft auf die einheimischen Taiwaner, weil sie dafür nur wenig brauchbares soziales Kapital besaßen und üblicherweise auch nicht so leicht befördert wurden. Umgekehrt war es für die festländischen Soldaten aus der Unterschicht, die weder eine berufliche Qualifikation in einem bestimmten Fach noch die Unterstützung durch Verwandte und Freunde in Taiwan hatten, auch nicht leicht, ihren Lebensunterhalt in den privaten Sektoren, in denen die alltägliche Sprache die so genannte taiwanesische Sprache (Holo) war, zu verdienen und mit den einheimischen Taiwanern zu konkurrieren. Dies war ein wichtiger Grund für das folgende Phänomen: Die Personalrekrutierung in den unterschiedlichen Sektoren war zwar formell offen und orientierte sich an der Funktion, aber der ethnische Unterschied, wonach die verschiedenen ethnischen Gruppen den verschiedenen Mustern der Schichtmobilität folgten, eine Überlegenheit in den verschiedenen Sektoren hatten und selbst in ein und demselben Sektor oft getrennte Kreise bildeten, war auf der gesamten Ebene immer noch mehr oder weniger deutlich zu bemerken.

Die Unterscheidung „Shengji" war deshalb nicht so leicht zu eliminieren, weil die Unterschiede zwischen den einheimischen Taiwanern und den Festländern in den unterschiedlichen Aspekten wie Beruf, Sektor, Schichtzugehörigkeit, Wohnort, Kultur und Erziehung eine sehr hohe *Entsprechung* hatten. Die Festländer wohnten nicht nur meist entsprechend ihren Berufen in den Städten, ein sehr hoher Anteil von ihnen wohnte auch in den *relativ geschlossenen* „Juancun" (眷村), den Wohngemeinden für das Militär samt ihren Verwandten. Die Errichtung dieser Wohngemeinden ergab sich vielleicht daraus, dass die Regierung der KMT die

[737] Weil es bei diesem Problem der Chancengleichheit um Interessen und Rechte des gewöhnlichen Volkes ging und eine Kritik daran sich leicht als konkretes Indiz für die Ungleichheit zwischen den einheimischen Taiwanern und den Festländern verbreitete, reagierte die KMT sehr schnell und massiv darauf, als die Zeitschrift „Taiwan Political Review" im Jahre 1975 eine solche Kritik übte. Das zeigte auch, wie sensibel die Problematik der „Shengji" war, weil sie das Problem der Regierung der einheimischen Taiwaner als Mehrheit durch die Festländer als Minderheit berührte, um das die KMT sich stets große Sorgen machte. Vgl. Fu-chang Wang, 1996, S. 161, Anm. 14.

mit ihr nach Taiwan gekommenen zahlreichen festländischen Militärangehörigen unterbringen und betreuen wollte, um zu vermeiden, dass diese Personen zwangsweise private Grundstücke erwarben, was zu gravierenden sozialen Problemen geführt und die Unzufriedenheit der einheimischen Taiwaner erregt hätte. Sie könnte aber möglicherweise auch mit der Absicht der KMT zu tun gehabt haben, die Solidarität mit den loyalen Unterstützern aufrechtzuerhalten. Unabhängig von der Motivation der KMT war die Wirkung eine Aufrechterhaltung der *Trennung* der dort wohnenden Festländer von den einheimischen Taiwanern und ein niedriges Niveau ihrer Verschmelzung mit der einheimischen Gesellschaft. Innerhalb der Wohngemeinden für die Militärpersonen gab es zwar auch sehr verschiedene Dialekte, Essensgewohnheiten und Sitten. Aber diese Wohngemeinden zeigten gegenüber der Außenwelt einen noch klareren Unterschied, davon zu schweigen, dass eine gewisse Homogenität sich mehr oder weniger entwickeln würde, indem man lange an einem Ort zusammenwohnte und den gleichen Hintergrund der Flucht nach Taiwan hatte. Unter der so genannten zweiten Generation der Festländer wurde vor allem eine *latente gemeinsame Identität* aufgrund der Erfahrung, zusammen in diesen Wohngemeinden aufgewachsen zu sein, die der Situation der Stammesgemeinschaft ähnlich waren, kultiviert und die „nationale Sprache" als ihre gemeinsame Sprache und sogar fast als ihre „Muttersprache" akzeptiert.

Deshalb war die historische Situation nach dem Zweiten Weltkrieg zwar ein wichtiger Hintergrund für die Entstehung und die ständige Verwendung der Unterscheidung „einheimische Taiwaner/Festländer". Aber die *politischen Maßnahmen* des autoritären Regimes der KMT hatten auch eine unübersehbare Bedeutung. Um die Probleme der Beschäftigung der Festländer und des überflüssigen Personals im Militär zu lösen, half die KMT z. B. den festländischen Soldaten auch aktiv, eine Anstellung zu erhalten, und brachte sie oft bei den vom Parteistaat kontrollierten öffentlichen bzw. den der KMT gehörenden Unternehmen unter, die innerhalb der wirtschaftlichen Dualstruktur oftmals eine Monopolüberlegenheit genossen, so dass die KMT weiter eine *Patron/Klient-Beziehung* mit ihnen beibehalten konnte. Dies spiegelte sich konkret in den Vorstellungen von nicht wenigen festländischen Veteranen wider, dass sie immer noch „vom Staat aßen", auch wenn sie schon aus der Armee entlassen worden waren, und auch ihre Kinder vom Staat ernährt wurden.[738] Dass viele Festländer wegen der historischen Umstände eine enge Solidarität mit dem *Staat* hatten und die Festländer im Durchschnitt öfter aus höheren Schichten stammten, ermöglichte nicht nur, dass die Festländer im Allgemeinen in vielen Bereichen eine asymmetrische Überlegenheit genossen[739] und gewissermaßen eine Schicksalsgemeinschaft mit dem KMT-Regime bildeten, sondern konsolidierte auch eine ethnische Grenze der Festländer im Gegensatz zu den einheimischen Taiwanern. Infolgedessen fungierte die Differenz „Shengji" langfristig, um es mit den Worten

---

[738] Vgl. z. B. Tai-li Hu, 1990, S. 115.

[739] Selbst die festländischen „Veteranen" als schwache Minderheit wurden im Vergleich mit anderen sozial Schwachen vom Staat besser betreut und konnten in der symbolischen Dimension noch ein gewisses Überheblichkeitsgefühl haben. Vgl. Tai-li Hu, 1990, S. 124f..

von Mau-kuei Chang zu formulieren, als *gesellschaftliches Organisationsprinzip*, obwohl es eigentlich keine ethnische Stratifikation, keine ethnische Gruppe mit einer absolut dominanten Überlegenheit nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan gab, egal ob es die Holo als demographische Mehrheit oder die Festländer, welche die politische Macht monopolisierten, gewesen wären.[740]

Aber allein die starke Solidarität der Festländer mit dem Staat und dem bestehenden Regime führte *nicht unbedingt* zur Perpetuierung der „Shengji"-Differenz und vor allem nicht unbedingt zur Entstehung der späteren ethnischen Politik (*ethnic politics*), denn die unterschiedlichen Aspekte konstituierten jedenfalls mehr oder weniger eine *„Rejektions*"-Beziehung im Sinne Günthers[741] und konnten nicht völlig miteinander konvergieren. Z. B. gab es eine sehr große Schichtendifferenzierung unter den Festländern, und die einheimischen Taiwaner, die bei der Regierung bzw. den öffentlichen Unternehmen arbeiteten, konnten sich auch stärker mit dem bestehenden Regime identifizieren, als den eigenen ethnischen Status betonen. Dass die Unterscheidung einheimische Taiwaner/Festländer sich auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene weiter als ein *struktureller Zusammenhang* zwischen den unterschiedlichen Aspekten fortsetzte, in der späteren politischen Entwicklung zu einer wichtigen Unterscheidungsachse wurde und sich sogar zu einer ethnischen Opposition entwickelte, hing primär damit zusammen, dass das KMT-Regime in den Prozessen der Bildung des *Nationalstaates* „China" in Taiwan auf eine grobe Weise die Homogenisierung vorantrieb und vor allem die einheimischen Taiwaner *politisch* diskriminierte sowie unter dem *symbolischen* Aspekt ihre Kultur und Sprache unterdrückte.[742] Angesichts dessen, dass die KMT sich im modernen weltpolitischen System der Nationalstaaten befand und vor allem in Taiwan ein von auswärts gekommenes Regime war, ist eigentlich nicht viel daran auszusetzen, dass sie dem von ihr regierten Volk in Taiwan eine chinesische Identität aufprägen wollte. Aber, wie oben erwähnt, hatte sie nicht nur kein Verständnis für die Qualen, welche die einheimischen Taiwaner unter der Kolonialherrschaft erlitten hatten, und beachtete nicht die kulturellen Unterschiede, sie missachtete zudem die einheimischen Taiwaner, nahm ihnen gegenüber eine feindselige Haltung ein und meinte nach wie vor, dass die Taiwaner durch Japan „vergiftet" worden waren.

Obwohl das *„social engineering*" der Bildung der homogenen Staatsbürger ebenfalls auf die jüngere Generation der Festländer angewandt wurde, hatten deren Angehörige wegen der unterschiedlichen Herkunft *völlig andere* Gefühle. Für die vom Festland nach Taiwan gekommenen Festländer und ihre jüngere Generationen standen ihre Erfahrungen mit der Identität, die der Staat prägen wollte, nicht im Widerspruch. Sie vertraten sogar anscheinend selbstverständlich die kulturelle *Orthodoxie* und genossen eine kulturelle Überlegenheit, weil sie gerade vom Vaterland, vom Zentrum nach der Peripherie gekommen waren. Deshalb wurde ihre Identität nicht bedroht, wenn ihnen gleichfalls abverlangt wurde, die einheitliche nationale

---

[740] Vgl. Mau-kuei Chang, 1993, S. 241ff..
[741] Vgl. dazu 5.2.
[742] Vgl. dazu auch 5.3.

Sprache zu erlernen und zu gebrauchen. Eine solche Forderung führte auch zu keiner Spannung, weil diese Sprache für sie auch eine notwendige gemeinsame Sprache in der Lage der Wohngemeinden für das Militär war, davon zu schweigen, dass ihre Heimatdialekte tatsächlich auch nie unterdrückt wurden.[743]

Wegen der einheimischen Taiwaner, die die absolute Mehrheit der Bevölkerung bildeten und die japanische Herrschaft erlebt hatten, war die KMT aber sehr besorgt. Sie trieb nicht nur schon seit ihrer Übernahme Taiwans tatkräftig eine kulturelle „Bewegung zur Realisierung des einen China" (中國化, Zhongguohua)[744] voran und strebte nach einer „Dejapanisierung",[745] sondern verbot auch streng den Gebrauch der taiwanesischen Sprache (Holo) in den Schulen und *stigmatisierte* diese absichtlich als „gemein und geschmacklos". Sogar der Gebrauch des Ausdrucks „Taiwan" war einem Tabu ähnlich geworden. In offiziellen Bekanntmachungen der Regierung der KMT wurde immer nur die „Basis für die Widereroberung" erwähnt, als ob die Erwähnung Taiwans ihren Status als einzige legale Regierung Chinas bedroht oder zur Entwicklung von Separatismus beigetragen hätte.[746] Für die in der japanischen Kolonialzeit aufgewachsenen einheimischen Intellektuellen, vor allem diejenigen, die eine starke Identität als Taiwaner hatten, war eine solche Änderung eher sehr schwer zu ertragen, und sie waren darüber sehr entrüstet. Der Regimewechsel führte nicht nur dazu, dass es so aussah, als könnten sie trotz ihrer guten Ausbildung plötzlich nichts aussprechen, dass sie als Idioten angesehen wurden und die Schikanen von Menschen mit geringerer Begabung ertragen und die eigene Unzufriedenheit unterdrücken mussten, sondern auch dazu, dass sie ohne Ursache der „Sünde" beschuldigt wurden, „Japaner" bzw. „Verräter der Chinesen" zu sein.[747]

---

[743] Es lohnt sich zu erwähnen, dass es schon vor der Entstehung des einheitlichen bürokratischen Reiches eine Tradition der so genannten „eleganten Sprache" (雅言, Yayan) als Standardsprache der Oberschicht im Gegensatz zu den Dialekten in den verschiedenen Gebieten gegeben hatte. Vgl. Ying-Shih Yü, 1992, S. 169ff.. Das spätere bürokratische Reich vereinheitlichte zwar die schriftliche Sprache, und es gab die „amtliche Sprache", die sich mit der Zeit veränderte, als Standardsprache und die Sprache der Oberschicht. Aber das Reich hatte nie die Dialekte vereinheitlicht und war wahrscheinlich auch nicht dazu in der Lage gewesen. Vor der Erfindung der modernen elektronischen Verbreitungsmedien war die Uniformierung der Sprache wegen der Eigentümlichkeit der chinesischen Schrift vermutlich auch durch den „*print capitalism*", im Anschluss an Anderson, 1998, nicht zu erreichen. Obwohl die mündliche Sprache nicht vereinheitlicht worden war, fehlte es aber im traditionellen China deshalb nicht völlig an einem „Nationalbewusstsein". Nur war die Einheit des Reiches und der „Nation" eher primär auf den Stand der Gelehrten-Beamten, welche lesen und schreiben konnten und als Repräsentanten der Gesellschaft dienten, angewiesen. In Bezug auf die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen der Entstehung der Nation und der Sprache in China dürften deshalb einige andere Überlegungen, als sie für die westeuropäischen Erfahrungen relevant sind, hinzukommen. Wir können hier aber nicht darauf eingehen.

[744] Wir verwenden hier diesen umständlichen Ausdruck statt desjenigen „Sinisierung" (漢化, Hanhua), weil es dabei um das *social engineering* der Konstruktion des modernen Nationalstaates ging und die einheimischen Taiwaner im Grunde sowieso schon ethnische Chinesen gewesen waren, so dass von der „Sinisierung" eigentlich hier auch keine Rede sein kann.

[745] Vgl. dazu Ying-Zhe Huang, 1992; Tsung-Rong Edwin Yang, 1993.

[746] Vgl. Du-Jian Cai, 1996, S. 314.

[747] Diese Ansicht war nicht auf die Regierenden beschränkt, sondern eine allgemeine Haltung vieler Festländer, die gerade den Verteidigungskrieg gegen Japan erlebt hatten. Auch deswegen hatte die Differenz „Shengji" eine gesellschaftliche Grundlage und konnte erfolgreich konstruiert werden. Zu dem Fall, dass die Festländer im Bereich der Literatur und der Kunst sich selbst als Lehrer ansahen und eine Umerziehung

Die jüngere Generation der einheimischen Taiwaner stieß ebenfalls auf die *Beleidigungen*, die sich aus ihrer „Shengji" ergaben. Anders als für die jüngere Generation der Festländer, die außerhalb der eigenen Familie meist die nationale Sprache sprechen musste, war die taiwanesische Sprache für sie nicht nur ihre Muttersprache, sondern tatsächlich auch ihre gewöhnliche Sprache im alltäglichen Leben. Sie befanden sich deshalb oft schon am Ausgangspunkt des Bildungsweges in der Grundschule in einer unterlegenen Situation, wurden dann immer wieder wegen des Gebrauchs der eigenen Muttersprache mit Sanktionen und der Beleidigung, sie seien vulgär, konfrontiert, zu schweigen davon, dass die Identität der Republik China und die orthodoxe Staatsideologie, die ihnen in den Schulen eingetrichtert wurden, möglicherweise im Widerspruch zu dem, was ihnen zu Hause oder im alltäglichen Leben begegnete, standen.[748]

Unserer Ansicht nach war das Gefühl der *verletzten Würde* vermutlich das wichtigste Bindungsmittel, das die Menschen dazu veranlasste, anhand der Unterscheidung „einheimische Taiwaner/Festländer" die eigenen Erlebnisse der Ungleichheit *wahrzunehmen* und zu *interpretieren*, und die Unterschiede in den verschiedenen Aspekten zu nur einer Unterscheidung verschmolzen.[749] In diesem Zusammenhang zeigt eine jüngere Untersuchung, dass trotz der uniformen staatlichen Erziehung und ihrer Wirkung einer *Homogenisierung* und *Assimilation* jene einheimischen Taiwaner und Festländer mit höherem Ausbildungsniveau die *größten* Unterschiede hinsichtlich der nationalen Identität zeigten. Entweder in Richtung einer geforderten Unabhängigkeit Taiwans oder aber eines stärkeren chinesischen Bewusstseins, weil ein höheres Ausbildungsniveau möglicherweise auch ein höheres Bedürfnis nach persönlicher Würde mit sich brachte.[750]

Dies berührt einige Aspekte der ethnischen Politik in Taiwan, die eine Diskussion lohnen. Zunächst kamen die Erfahrungen einer Verletzung der Würde nicht unbedingt direkt zum Vorschein, sondern konnten auch *latent* bleiben. Dies bedeutete aber nicht, dass eine solche Emotion nicht existiert hätte. Bei der älteren Generation der einheimischen Taiwaner, die den „Zwischenfall vom 28. Februar" erlebt hatten, und den älteren Festländern zeigte sich die Trennung in der Wahl der Freunde, des Ehepartners und der Arbeitnehmer vielleicht noch

---

der stark von den Japanern beeinflussten taiwanesischen Schriftsteller bzw. Künstler für notwendig hielten, vgl. Xing-Yue Lin, 1993, S. 54ff.; Rui-Jin Peng, 1991, S. 46ff..

[748] Natürlich gab es auch nicht wenige Angehörige der jüngeren Generationen der einheimischen Taiwaner, welche die vom KMT-Regime propagierten Werte internalisierten, einen Minderwertigkeitskomplex entwickelten und die eigene Muttersprache und die einheimische Kultur verachteten. Zum Aspekt der Assimilation in der Erziehung vgl. Fu-chang Wang, 1993a.

[749] Vgl. auch Mau-Kuei Chang/Xin-Yi Wu, 2001. Im späteren Prozess der Demokratisierung entstand auch ein ähnlicher Fall, indem die Bewertung des taiwanesischen Einheimischen sehr schnell stieg und die Symbole der Republik China und der „Zhonghua-Minzu" dagegen zu verspotteten Gegenständen wurden, so dass die Identität der Festländer plötzlich die Legitimität als Orthodoxie verlor und einem starken Zweifel ausgesetzt war. Obwohl es für nicht wenige einheimische Taiwaner möglicherweise immer eine klare Grenze der „Shengji" gab, wurde eine bewusste Konstruktion und Entstehung der ethnischen Gruppe der Festländer vermutlich erst im Prozess der Demokratisierung nach und nach deutlich.

[750] Vgl. dazu Mau-Kuei Chang/Xin-Yi Wu, 1997.

deutlich.[751] Unter der jüngeren Generation der Taiwaner, die mit der jüngeren Generation der Festländer zusammen unter ein und demselben Erziehungssystem aufwuchsen und mit der Veränderung der Gesellschaftsformation mehr Möglichkeiten zum Kontakt miteinander hatten, verlor diese Trennung oftmals an Schärfe. Dies bedeutete allerdings nicht, dass die Grenze zwischen einheimischen Taiwanern und Festländern wirklich verschwunden wäre, sondern hing eher damit zusammen, dass es für die meisten Menschen eigentlich *keinen starken ethnischen Hass* gab, obwohl es doch einmal zu dem bitteren ethnischen Konflikt, dem Zwischenfalls vom 28. Februar 1947, in Taiwan gekommen war. Vor allem gab es zwischen einheimischen Taiwanern und Festländern zwar Unterschiede bezüglich der Kultur und der Sitten. Sie stammten aber immerhin gleichermaßen von den Han-Chinesen ab und waren noch sehr weit von einer „rassischen" Differenz entfernt. Indem die Festländer sich in Taiwan angesiedelt hatten, kam es auch deswegen in vieler Hinsicht zum Phänomen der *Verschmelzung*, egal ob diese auf der von der Staatsgewalt erreichten einseitigen Belehrung beruhte oder eine „natürliche" Assimilation war.

Aus dem gleichen Grunde finden wir es nicht angemessen, die *Eheschließung* zwischen einheimischen Taiwanern und Festländern als „letzte Phase der Assimilation" zu betrachten, weil es um den entscheidenden Punkt der Unterscheidung einheimische Taiwaner/Festländer anders als in der normalen ethnischen Opposition stand. Nach den statistischen Daten übte die „Shengji" zwar noch einen bestimmten Einfluss auf die Wahl des Ehepartners aus. Aber die Eheschließung zwischen einheimischen Taiwanern und Festländern war nicht selten zu sehen, und der Faktor der „Shengji" wirkte oft durch die mit ihr zusammenhängenden Faktoren wie den demographischen Anteil, den Wohnort, das Ausbildungsniveau und die Kontaktchancen etc.. Unserer Meinung nach hatte der *ständische Faktor* (gemeint sind hier primär die mit dem Ausbildungsniveau der Betroffenen zusammenhängenden Faktoren wie soziale und wirtschaftliche Positionen und Geschmack statt der Schicht ihrer Eltern) vermutlich einen größeren Einfluss auf die Wahl des Ehepartners als die „Shengji". Der Prozentsatz der Eheschließungen zwischen einheimischen taiwanesischen Männern, die ein höheres Ausbildungsniveau hatten, und festländischen Frauen zeigte z. B., dass diese Eheschließungen fast überhaupt nicht durch den Faktor der „Shengji" beeinflusst wurden.[752] Dieses Ergebnis hatte offensichtlich damit zu tun, dass die Festländer einen niedrigeren demographischen Anteil, die festländischen Frauen mit einer höheren Ausbildung dagegen den höchsten Prozentsatz solcher Frauen hatten, und es hing auch mit der traditionellen Vorstellung zusammen, die Männer hochzuschätzen und die Frauen geringzuschätzen, nach der also das Ausbildungsniveau des Ehemanns am besten nicht niedriger als dasjenige der Ehefrau war.

Das Beispiel zeigt gerade, dass das Problem der ethnischen Politik in Taiwan *nicht* eine einfache Widerspiegelung der Unterscheidung einheimische Taiwaner/Festländer war, obwohl es eng mit dieser Unterscheidung zusammenhing. Bevor sich das Wesen der autoritären

[751] Vgl. Butterfield, 1969; Meisner, 1964; Fu-chang Wang, 1990, S. 121f..
[752] Vgl. Fu-chang Wang, 1993, S. 84.

Herrschaft der KMT änderte, konnten die Eheschließung auf der Ebene der Individuen und die Verschmelzung in den anderen Aspekten zwar den strukturellen Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen Aspekten *lockern* und deshalb zur Eliminierung des so genannten „Shengji"-Komplexes beitragen, aber den Ursprung der Unterscheidung „Shengji" und vor allem der ethnischen Politik nicht wirklich beseitigen. Denn die *Spannung* dieser Unterscheidung konzentrierte sich von jeher auf den Aspekt der *Politik* und den entsprechenden Aspekt des *Symbols* und wurde nicht durch die Milderung der Unterschiede in den anderen Aspekten gelöst. Noch wichtiger war, dass die Entwicklung der ethnischen Politik in Taiwan zugleich mit den Problemen der Demokratie, der Legitimität des ganzen Systems der Republik China, der internationalen Anerkennung und der nationalen Identität verbunden war, schon längst den Umfang der Problematik der „Shengji" *überstieg* und deshalb auch nicht durch eine Beseitigung des Komplexes und gar der Unterscheidung der „Shengji" gelöst werden konnte. Entweder aus Sorge um eine Infragestellung des Regimes oder um einen ethnischen Konflikt betonten sowohl die regierende Autorität als auch die führenden Massenmedien gerne das Phänomen der Verschmelzung als Indiz für die Nichtexistenz des so genannten „Shengji"-Problems und kritisierten heftig die Menschen, die dieses Problem thematisierten, in dem Sinne, dass sie boshafte Hintergedanken hätten und absichtlich einen ethnischen Zwiespalt herbeiführten. Aber ein solches Mittel, den Fokus des Problems zu verschieben und moralischen Druck zu erzeugen, konnte höchstens auch nur bewirken, dass das Problem latent blieb, und dessen Ursache nicht überwinden. Und das autoritäre Regime konnte zwar das kulturelle Gedächtnis kontrollieren, aber immerhin nicht alle *kommunikativen Gedächtnisse* überwachen. Sobald die politischen Verhältnisse sich veränderten, konnten die ehedem in der Öffentlichkeit unterdrückten Stimmen möglicherweise sofort wieder auftauchen und die Menschen an die Erfahrungen Verletzung ihrer Würde erinnern, so dass ein auf der Unterscheidung einheimische Taiwaner/Festländer beruhendes ethnisches Bewusstsein schnell erfolgreich konstruiert werden konnte.

### *3.5.4. Der ethnische Streit und der Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit in der politischen Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg*

Bevor wir auf den Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan eingehen, wollen wir eine kurze Retrospektive über die Entwicklung der Differenz „Vereinigung/Unabhängigkeit" in der Geschichte bieten. Wie in 3.1.2. dargelegt, kam es zwar in der chinesischen Geschichte mehrmals zur Situation der politischen Zersplitterung, so dass mehrere Staaten gleichzeitig existierten. Aber unter dem Einfluss der Unterscheidungsweise „Tianxia/Guojia" und der diese begleitenden Vorstellungen von der „Orthodoxie" und der „Vereinheitlichung" wurde die *Vereinigung* das gesuchte Ziel und die *bezeichnete* Seite, so dass die Unabhängigkeit kaum thematisiert wurde. Daneben wurde die Gegenseite der Vereinigung als Chaos oder Zersplitterung und nicht als Unabhängigkeit bestimmt. Folglich blieb

die Unabhängigkeit im Grunde immer im „unmarked state".[753] In der Konfrontation mit der Reichsteilung verwendete man eher die Unterscheidungen *„Orthodoxie/Heterodoxie oder Rebellion (異端或反叛)"* oder *„Chinesen (Han)/Fremdvolk (Barbaren)"* statt derjenigen Vereinigung/Unabhängigkeit.

In Bezug auf die Geschichte Taiwans verwundert es deshalb nicht, dass im 17. Jahrhundert das Regime von Zheng Cheng-Kong seine „Unabhängigkeit" *niemals* thematisierte, obwohl es ein unabhängiges Regime war, denn sein Ziel lag schließlich in dem Umsturz der Qing-Dynastie und der Wiederherstellung der Ming-Dynastie, in der Vereinigung. Man darf sagen, dass ein auf die Unterscheidung *Vereinigung/Unabhängigkeit* bezogenes Ereignis in der Geschichte Taiwans erst mit der Gründung der *Republik Taiwan* im Jahre 1895 geschah. Wie in 3.1.4. gezeigt, strebte aber die Republik Taiwan als Ziel nicht die Unabhängigkeit an, sondern ihre Vertreter wollten nur, dass Taiwan nicht zu einer Kolonie Japans würde, vielmehr schließlich mit China wiedervereinigt würde. Angesichts dessen, dass die Unabhängigkeit nur ein Mittel zur Wiedervereinigung war, wurde die Unterscheidung Unabhängigkeit/Vereinigung anscheinend noch nicht als ein fester Gegensatz angesehen, und die Unabhängigkeit war auch noch keine bevorzugte, bezeichnete Innenseite in dieser Unterscheidung. Trotzdem brachte die Gründung der Republik Taiwan mit der Markierung der *Unabhängigkeit* und vor allem der *Staatlichkeit* Taiwans die Auffassung zum Ausdruck, dass Taiwan zu einer unabhängigen Einheit werden konnte, und versuchte auch, ein solches Wollen durchzusetzen.

In den sozialen Bewegungen gegen die japanische Kolonialherrschaft in den 1920er Jahren begannen die Taiwaner, deutlich den Staat und die Nation zu thematisieren und die Unabhängigkeit zu fordern. Nun wurde die *Unabhängigkeit* zur *bezeichneten* Seite und die Vereinigung umgekehrt zum „unmarked state". Obwohl die Menschen die Unabhängigkeit und die Emanzipation der taiwanesischen Nation verlangten, wurde die Unabhängigkeit nun aber anscheinend noch nicht als ein endgültiges Ziel für sich angesehen, sondern *implizierte* oft noch eine gewisse Orientierung an einer Vereinigung, die zwischen einer Vereinigung mit der gleichen „Nation" China oder mit einem künftigen kommunistischen China oszillierte. Es gab deshalb noch eine Ambivalenz. Die später von der japanischen Kolonialregierung betriebene „Kominka"-Bewegung thematisierte zwar weder die Vereinigung noch die Unabhängigkeit. Aber die Bemühung, die Taiwaner den Japanern zu assimilieren, verkörperte ohne Zweifel die Absicht zu einer Vereinigung und zwar zu einer solchen mit der japanischen Nation. Wenn Japan später den Krieg nicht verloren hätte, wäre es nicht unmöglich gewesen, dass es später zu einer Oszillation zwischen *Japan/Taiwan* statt zu derjenigen zwischen China/ Taiwan hinsichtlich der Unterscheidung Vereinigung/Unabhängigkeit gekommen wäre.

Die oben erwähnte Geschichte bot den späteren Diskursen der Vereinung bzw. der Unabhänigkeit zwar viel historischen Stoff zu Konstruktionen. Was direkt zur Entstehung der

---

[753] Im Sinne von Georg Spencer-Brown, 1972. Vgl. dazu auch Luhmann, 1990a.

Debatte führte, waren aber schließlich die einzigartigen Erlebnisse Taiwans nach dem Zweiten Weltkrieg. Am 26. November 1943 unterschrieben die führenden Staatsmänner der USA, Chinas und Großbritanniens zusammen die Kairoer Erklärung, in der festgehalten wurde, dass Taiwan nach dem Ende des Krieges *an China zurückgegeben* werden solle. Am 26. Juli 1945 wiesen die Alliierten in der *Potsdamer Proklamation* auch auf dieses in Kairo erklärte Kriegsziel hin. Am 10. August des gleichen Jahres gab Japan bekannt, es würde die Bedingungen der Potsdamer Proklamation annehmen. Auf Anweisung des alliierten Oberkommandierenden, General MacArthur, übergaben die japanischen Truppen auf Taiwan die Kontrolle über die Insel an chinesische Regierungsstreitkräfte. Am 25. Oktober 1945 wurde Taiwan von der damaligen Nationalregierung zu einer Provinz Chinas erklärt, ohne dass dagegen inländischer oder ausländischer Protest zu hören gewesen wäre.[754] Aber die Nationalregierung wurde später im Bürgerkrieg von der KPCh *besiegt* und flüchtete im Jahre 1949 nach Taiwan. Obwohl sie noch weiter den Anspruch auf den eigenen Status als die ganz China vertretende, einzige legale Regierung erhob, kontrollierte sie tatsächlich nur Taiwan, Penghu und einige andere kleine Inseln vor der südöstlichen Küste Festlandchinas. Folglich gab es seitdem nicht nur eine sehr große *Überschneidung* hinsichtlich der Zuständigkeit zwischen der Zentralregierung der Republik China und der lokalen Regierung der Provinz Taiwan, sondern die Republik China musste auch mit der Volksrepublik China um die Vertretung Chinas im internationalen politischen System *konkurrieren*. Wegen dieses Hintergrundes hieß es im *Friedensvertrag Japans mit der Republik China* vom 28. April 1952 so: „a) Das Territorium Taiwan ist ein Teil Chinas. b) *Sein Status ist ungeklärt.*" Je nach der Befürwortung der Vereinigung oder der Unabhängigkeit betonten die späteren Diskurse entweder die Potsdamer Proklamation oder diesen Friedensvertrag von 1952 als *juristischen* Anhaltspunkt für die Bestimmung des internationalen Status Taiwans.

Aber wie in 3.4.1. erwähnt, änderte der im Jahre 1950 ausgebrochene Koreakrieg die Einstellung der USA zum Bürgerkrieg zwischen der KMT und der KPCh. Sie fingen an, eine Eindämmungspolitik gegenüber der KPCh zu betreiben, und unterstützten entsprechend die Republik China in ihrem Anspruch, *weiter China zu vertreten*. Dies rettete nicht nur die Regierung der KMT, sondern führte auch dazu, dass sie im Anschluss an die traditionelle Vorstellung von der Orthodoxie einerseits im weltpolitischen System an der Existenz des *nur einen Chinas* festhielt und andererseits im Namen der „Fatong" intern eine *autoritäre Herrschaft* ausübte. Selbst als die zweite Krise in der Taiwan-Straße im Jahre 1958, wenn die Insel Kimmen (金門, latinisiert auch Quemoy) von Festlandchina unter heftigen Artilleriebeschuss genommen wurde.,[755] dazu führte, dass die Regierung der USA neu über die Behandlung des

[754] Zu diesen Erklärungen, dem unten erwähnten Friedensvertrag Japans mit der Republik China und den mit dem internationalen Status Taiwans zusammenhängenden politischen bzw. juristischen Hintergrund vgl. Lung-Chu Chen/Harold D. Lasswell, 1967; Kaminski, 1971, S. 187ff.; Hsin-Ho Lin, 1986. Zur Diskussion über die Paradoxie der Diskurse der Vereinigung bzw. der Unabhängigkeit vgl. von einem rechtsdogmatischen Gesichtspunkt ferner Zhao-Yuan Huang, 1996.

[755] Vgl. Rudolph, 1986, S. 109ff.; Wakabayashi, 1994, S. 89f; Ming Shi, 1980a, S. 1226ff..

Problems Taiwans nachdachte und später vor allem in der Zeit Präsident Kennedys eine „*Zwei China*“-Politik entwickelte, hielt die Regierung der KMT, die gegen die Veränderung der Verhältnisse blind war, noch an der traditionellen Vorstellung „Die Han und die Räuber bzw. Rebellen können nicht koexistieren“ fest und lehnte diesen Vorschlag, der für das Überleben Taiwans im weltpolitischen System günstig war, ab.[756] Es ist nicht überraschend, dass dieses Verhalten dazu führte, dass die Republik China allmählich die internationale Anerkennung verlor. 1971 wurde der Sitz der Nationalregierung in der UNO endlich von der kommunistischen Regierung, welche die Volksrepublik China vertrat, eingenommen.[757] Seitdem geriet Taiwan nicht nur in eine diplomatische *Isolation*, sondern befand sich auch in einem schwer zuzuordnenden Zustand, der *weder* „Staat“ *noch* „Nichtstaat“ war und ist, so dass die Einwohner Taiwans mit dem Pass der Republik China nicht ohne Weiteres frei in der Welt reisen konnten. Dies bahnte dann den Weg zur späteren Bemühung der Taiwaner um die Gewinnung der „*Staatlichkeit*“ Taiwans.[758] Die so genannte „Legitimität“ der Herrschaft ist nämlich primär von der internationalen Anerkennung abhängig, indem die Form der Binnendifferenzierung des weltpolitischen Systems unvermeidlich eine Segmentation geblieben ist, abgesehen davon, dass jene „Legitimität“ auf der Tatsache beruht, dass niemand ihre Durchsetzung der Staatsgewalt in ihrem Territorium in Frage stellt.[759]

Obwohl die äußeren weltpolitischen Verhältnisse eine wichtige *Irritation* für das Aufkommen der Forderung nach Unabhängigkeit bedeuteten, waren die politische Entwicklung, die *Wahrnehmung* des internationalen Status Taiwans und die *Konstruktion* der relevanten Diskurse *innerhalb* Taiwans eher der wirklich entscheidende Punkt für die Entwicklungsrichtung des Streites um Vereinigung/Unabhängigkeit. Wie oben erwähnt, betrieb das KMT-Regime sofort nach der Übernahme Taiwans eine Kulturpolitik der „Realisierung des einen Chinas“, um den japanischen Einfluss zu beseitigen. Diese Politik setzte die Unterscheidung *China/Japan* voraus. Das implizierte, dass die Taiwaner von Anfang an als Japaner und nicht als Landsleute, als echte Chinesen, betrachtet wurden. Seit die ganze Republik China nach Taiwan „verlegt“ worden war, wurde diese Kulturpolitik noch stärker durchgeführt. Sie zielte darauf, dass Taiwan in allen Aspekten die *legitime Repräsentation* Chinas bilden sollte, weil es nun eine Konkurrenz zwischen dem kommunistischen China und dem „freien“ China (Taiwan) gab. Zwischen 1953 und 1967 initiierte die KMT mehrmals eine kulturelle Mobilisierungsbewegung.[760] Sie kulminierte in der „*Bewegung für die Renaissance der chinesischen Kultur*“ (中華文化復興運動) von 1967 als einem Propagandaunternehmen gegen die „Kulturrevolution“ auf dem Festland. Durch solche Bewegungen unterstrich die KMT einerseits die Unterscheidung *Orthodoxie/Rebellion*, um die Republik China (das KMT-Regime) als Orthodoxie zu bezeichnen. Andererseits implizierte diese Politik die Unterscheidung

[756] Vgl. Congressional Quarterly Service, 1967, S. 86, 201f.; Ming Shi, 1980a, S. 1234ff..
[757] Vgl. dazu Rudolph, 1986, S. 147ff.
[758] Vgl. dazu Horng-luen Wang, 2000; ders., 2001; ders., 2001a.
[759] Vgl. Luhmann, 2000a, S. 225.
[760] Vgl. Nai-Teh Wu, 1987, S. 125ff, insb. S. 141; Tsung-Rong Edwin Yang, 1993, 147ff..

*China/Taiwan* oder sogar diejenige *Chinese/Taiwaner* und hatte also den Zweck, Taiwan zu China werden zu lassen. Allerdings wurden der „Staat" und die „Nation" Chinas bei diesen kulturellen Mobilisierungen zwar thematisiert. Aber dies war oft ein abstraktes, umfassendes und vergangenes China und hatte keine Verbindung mit der einheimischen Realität in Taiwan. Unter dem oben erwähnten Umstand, dass das KMT-Regime bewusst die taiwanesische Sprache und Kultur in der Öffentlichkeit unterdrückte, wurden diese kulturellen Mobilisierungen andererseits leicht von den einheimischen Taiwanern als die Unterscheidung *Festländer/ Taiwaner* wahrgenommen und mit der „Shengji"-Differenz in Verbindung gebracht.

Die zeitgenössischen amtlichen Diskurse behaupteten zwar noch die *Vereinigung* oder genauer, die *Wiedereroberung Festlandchinas*, als Ziel. Aber unter der Beschränkung durch die Umstände des *Kalten Krieges* war diese Wiedereroberung überhaupt *unmöglich.*[761] 1958 verlautbarte Chiang Kai-shek unter dem Druck der USA offen, die Rückkehr aufs Festland sei weiter seine heilige Mission (Aufgabe), aber das prinzipielle Mittel zur Verwirklichung dieser Aufgabe sei die Realisierung der drei Volksprinzipien von Sun Yat-sen und nicht die Gewaltanwendung.[762] Unter den Bedingungen des Kalten Krieges wurde das Unterscheidungsschema *Freund/Feind* oftmals benutzt, um die Umwelt zu schematisieren. Es ließ aber zu wenig Flexibilität zu und bestimmte eigentlich schon vorher mögliche Reaktionen.[763] Das behinderte die Entwicklung der Eigenkomplexität des politischen Systems. Und wie in 3.4.2. dargelegt, beschränkten die Umstände des Kalten Krieges zwar die Absicht der KMT, Festlandchina zurückzuerobern, trugen aber auch zur Durchsetzung ihrer autoritären Herrschaft in Taiwan bei, so dass sie nicht über die politischen Forderungen und die von den Taiwanern erhoffte Partizipation derselben nachdenken musste.

Indem die kritische Zeitschrift „Free China" in den 1950er Jahren auch nicht angesichts der Evolution der internen und der äußeren Situation über die möglichen Probleme, die sich aus der Unterstützung des bestehenden Systems des KMT-Regimes durch den „Fatong"-Diskurs ergaben, reflektieren konnte, bestimmte die seit der Verlegung der Nationalregierung nach Taiwan abgelaufene Entwicklung schon von vornherein die spätere Situation, dass viele komplexe Probleme wie die Demokratisierung, die ethnische Politik, der Streit um die nationale Identität und die Anerkennung der politischen Entität mit dem Gebiet Taiwans im weltpolitischen System *sich miteinander verflochten.* Weil die KMT den „Fatong"-Diskurs mit dem „Ein-China"-Diskurs verband, mit ihnen die Legitimität ihrer Herrschaft begründete und auch angesichts der Veränderung der internationalen Lage das relevante Design der Institutio-

---

[761] Obwohl der damalige amerikanische Präsident Truman zwei Tage nach dem Ausbruch des Koreakrieges eine Verteidigungspolitik für Taiwan verkündete, bezeichnete er diese Politik auch deutlich als „Neutralisierung der Taiwan-Straße". Anders gesagt, war es sein Ziel, einen Angriff von jeder Seite auf die andere Seite an der Taiwan-Straße zu vermeiden. Vgl. dazu Rudolph, 1986, S. 79; Ming Shi, 1980a, S. 1203f.. Als originelle Erklärung siehe Kaminski, 1971, S.311f..

[762] Nach Congressional Quarterly Service, 1967, S. 90. Die USA haben auch die Vorbereitung zur Wiedereroberung durch die KMT im Jahre 1962 verhindert. Siehe ebenda S. 113f.. Vgl. ferner auch Wakabayashi, 1994, S. 86ff.; Ming Shi, 1980a, S. 1219, 1230ff..

[763] Vgl. Luhmann, 1991, S. 161.

nen im Rahmen des einen Chinas nicht neu bestimmte, sollte die später auf die erneute Wahl des Parlaments konzentrierte Forderung nach der *Demokratie* unbedingt *zugleich* die „*Ein-China*"-Auffassung und die Legitimität des Systems der *Republik China* herausfordern. Indem die Festländer zwar eine Minderheit bildeten, aber die Überlegenheit besaßen und die KMT auch mit der Durchsetzung der Demokratie den ethnischen Zwiespalt nicht überwand, sondern absichtlich oder unabsichtlich eine ethnische Grenze aufrechterhielt und die einheimischen Taiwaner herabwürdigte, unternahmen die einheimischen Taiwaner während der Prozesse der Demokratisierung verständlicherweise eine *ethnische Mobilisierung*, so dass der Konflikt der nationalen Identität sich zuspitzte.

Indem die unzweckmäßigen Herrschaftsmethoden der KMT im Jahre 1947 zum Zwischenfall vom 28. Februar führten und sie dann mit totaler Unterdrückung und einem „weißen Terror" auf die Forderung der Taiwaner nach Selbstverwaltung reagierte, erregte dies eigentlich schon die Diskurse, welche entweder die *Unabhängigkeit Taiwans* oder die *Vereinigung* befürworteten und eine Hoffnung auf die *KPCh* setzten. Nur konnten diese oppositionellen Diskurse meist nur in den Gebieten *außerhalb* Taiwans, vor allem in den USA und in Japan, zirkulieren und hatten deswegen nur einen begrenzten Einfluss. Aber im Laufe der Zeit veränderte sich diese Situation langsam, weil viele Studenten und Unternehmer, die einmal im Ausland gewesen waren, diese Diskurse nach Taiwan zurückbrachten. Die Anhänger der Unabhängigkeit Taiwans behaupteten, dass Taiwan eine Nation sei, und brachten ihre Auffassung durch die folgende Formel zum Ausdruck: *Festländer/einheimischer Taiwaner* = Regierender/Regierter = Ausbeuter/Ausgebeuteter = Diktator/Unterdrückter = *Chinese/Taiwaner*. Sie machten Reklame für eine Revolution der Taiwaner zur Bildung eines eigenen Staates. Der herrschende Diskurs der Vereinigung hatte eine ähnliche Struktur: *KMT/Einwohner Taiwans* = Regierender/Regierter = Ausbeuter/Ausgebeuteter = Diktator/Unterdrückter = *Komprador der Imperialisten* (vor allem: Amerikaner)/*patriotischer Chinese*.[764] Solche Diskurse setzten stillschweigend den historischen Hintergrund des Zweiten Weltkrieges, des chinesischen Bürgerkrieges und des „Shengji"-Konfliktes voraus.

Obwohl diese Diskurse zunächst in Taiwan nicht weit verbreitet werden konnten, bewirkte die innere und die äußere Lage unter der Herrschaft der KMT aber unschwer die Entstehung ähnlicher Ideen. Z. B. versuchte Peng Ming-Min (彭明敏), der damals Professor für Politikwissenschaft an der National-Universität Taiwan war, im Jahre 1964 die „Selbsthilfeerklärung des Volkes Taiwans" zu veröffentlichen. In diesem Text kritisierte er die Idee der Wiedereroberung des Festlandes als Mythos und behauptete, dass Taiwan sich selbst zu einem unabhängigen Staat entwickeln sollte.[765] Er konnte seine Absicht zwar nicht verwirklichen. Aber dieser Versuch zeigte, dass es innerhalb Taiwans nicht so still und ruhig war, wie es oberflächlich zu sein schien. Nicht nur wirkte die durch den Zwischenfall vom 28. Februar

[764] Vgl. Yan-Xian Chang, 1992; Ming-Cheng Chen, 1992; Jeng-Liang Julian Kuo, 1988, S. 7ff., 132ff.; Xin Su, 1993, S. 258ff.; Ming Shi, 1980a, S. 804.

[765] Siehe Ming Shi, 1980a, S. 1142ff..

geschlagene Wunde möglicherweise noch durch den Kanal der kommunikativen Gedächtnisse *insgeheim* nach, auch existierten wahrscheinlich ähnliche Vorstellungen wie die obige Formel der Vereinigung bzw. der Unabhängigkeit, welche die autoritäre Herrschaft der KMT kritisierten. Sie konnte sogar eine gewisse *Plausibilität* erlangen, weil es die oben erwähnten Konstruktionen der „Shengji"-Unterscheidung und vor allem *keine Demokratie*, aber *Ungleichheit* gab. Weil die Befürwortung der Vereinigung und der Unabhängigkeit nicht nur mit dem *Staat*, sondern auch oft mit der *Nation*, mit der Inklusion des Individuums in die Gesellschaft, zusammenhing, ging es dabei eigentlich um viele verschiedene Aspekte, die auch komplexe Reaktionen auslösten. Z. B. stellten die einheimischen Taiwaner und die Festländer in Bezug auf die Befürwortung von Vereinigung bzw. Unabhängigkeit eine *strukturelle Abweichung* dar, weil sie unterschiedliche *Erfahrungen* und *Empfindungen* hatten, so dass der Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit von Anfang an nicht einfach ein Problem der Wahl des Staates war, das nur mit der „rationalen" Erwägung der realen Interessen zu tun hatte, sondern er immer auch einen Aspekt der ethnischen Politik hatte und sich nicht vom „sinnlichen" Problem des Zugehörigkeitsgefühls und der Werte befreien konnte.[766]

In den realen Entwicklungen kam es auch erst nach vielerlei Wendungen zu einem auf die Ebene der nationalen Identität *erhöhten* Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit, der durch einen *Zusammenfluss* der Entwicklungen in vielen unterschiedlichen Dimensionen konstituiert wurde. Die Unterscheidung *Vereinigung/Unabhängigkeit* hing deshalb nicht nur mit den Unterscheidungen *China/Taiwan* und *Autoritarismus/Demokratie* zusammen, sondern schloss sich auch an die Unterscheidungen in vielen verschiedenen Dimensionen wie *chinesisch/ westlich*, *traditionell/modern*, *einheimisch/auswärtig* und sogar schön/hässlich bzw. positiv/ kritisch an. Sie war eine neue Differenz, die sich im komplexen und variablen Evolutionsprozess der oben erwähnten vielen Unterscheidungen herauskristallisierte.[767] In Bezug auf die Geschichte nach dem Zwischenfall vom 28. Februar 1947 waren es die Zeitschrift „Free China" als Stützpunkt benutzende *festländische* liberale Intellektuelle, die zuerst seit der Mitte der 1950er Jahre den Autoritarismus der KMT kritisierten. Sie kritisierten die autoritäre Herrschaft primär anhand der Ideen von *Freiheit* und *Demokratie*, aber gewissermaßen auch implizit anhand der *westlichen* und der *modernen* Kriterien das von der KMT repräsentierte Chinesische und Traditionelle. Als diese Festländer 1960 versuchten, eine Koalition mit den einheimischen lokalen politischen Führern zu bilden und zusammen eine Oppositionspartei zu organisieren, um an den kommenden Wahlen teilzunehmen, wurden sie sofort unterdrückt.

Unter dem Umstand, dass die politischen Themen zu sensibel waren, konnten sich die Intellektuellen, die mit der autoritären Herrschaft unzufrieden waren oder noch an eine Reform dachten, nur dem *sozialen* und dem *kulturellen* Bereich zuwenden. Eine repräsentative Zeitschrift dafür war in den frühen 1960er Jahren „Apollo". Ihre Verfasser waren hauptsäch-

[766] Zur Bemühung um die Erklärung des Einflusses der unterschiedlichen Aspekte der „Wahl des Staates" und der „nationalen Identität" vgl. Nai-teh Wu, 1993; ders., 1993a, S. 43ff..

[767] Zum Hintergrund der folgenden Darlegungen vgl. auch 3.3.3., 3.4.2. und 5.3.

lich Angehörige der jüngeren Generation der festländischen Intellektuellen. Im Vergleich mit der Zeitschrift „Free China", deren Haupftkraft Angehörige der älteren festländischen Elite bildeten, befürworteten sie noch aktiver eine moderne Kultur mit dem Westen als Vorbild. Einige von ihnen setzten sich sogar für eine *vollständige Verwestlichung* ein und lösten deshalb zwischen 1962 und 1965 die „Kontroverse über die Frage: Chinesische gegen Westliche Kultur" aus. Indem diese jüngeren Intellektuellen mit der Technik der Metapher bzw. der Metonymie die durch den Autoritarismus erzeugten Übel *indirekt tadelten*, behandelten sie oft auch die chinesische Kultur in *stereotyper* Weise, setzten vor allem die von der *KMT* konstruierten und behaupteten Traditionen der *chinesischen* Kultur gleich und stießen deshalb auf Einwände mancher älterer Festländer, die sich wirklich um die Erhaltung und die Weiterentwicklung der traditionellen chinesischen Kultur bemühten. Als später der Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit auftauchte, gaben sich diese Menschen, die ehedem die traditionelle chinesische Kultur heftig kritisiert hatten, in der Tat nicht nur oft als hartnäckige *chinesische Chauvinisten*, sondern *wandten* sich möglicherweise auch von einer Negation der chinesischen Kultur hinsichtlich der Unterscheidungen China/Westen und Tradition/Moderne einer Unterstützung der chinesischen Kultur hinsichtlich der Unterscheidung Taiwan/China *zu*.

Aber die Rezeption und die Begrüßung der modernen westlichen Kultur waren in den 1960er Jahren immerhin eine Mode, wie auchin den Bereichen der *Literatur* und der *Malerei* zu sehen war. Diese Strömung hatte in einem gewissen Umfang auch mit einer *Flucht* vor der oder einem *passiven Widerstand* gegen die autoritäre Herrschaft zu tun. Außerdem wirkten die Differenzen der *Generation* und der *„Shengji"* auch explizit oder implizit dabei mit. Indem die durch die staatlichen Ressourcen unterstützten Ausstellungen der damals wichtigste Mechanismus der Veröffentlichung und der Bewertung von Bildern waren und primär von älteren einheimischen Malern dominiert wurden, führte die jüngere festländische Generation der Maler eine „moderne" Unterscheidung (fortschrittlich, avantgardistisch, neu und abstrakt vs. rückständig, konservativ, altmodisch und gegenständlich) und eine nationalistische (nationale vs. japanische) ein und übte heftige Kritik. Obwohl es im Bereich der Literatur nicht zu einer deutlichen Debatte kam, gab es eine tiefe Kluft zwischen dem von der jüngeren Generation als Mode erachteten *Modernismus* und der Tradition des *Realismus*, welche die einheimischen Schriftsteller seit der japanischen Kolonialzeit als Vorbild verehrten, um davon zu schweigen, dass die ältere Generation der einheimischen Schriftsteller erst langsam die sprachlichen Schwierigkeiten überwanden und es auch kaum eine Überschneidung zwischen den persönlichen Netzwerken der beiden Gruppen gab. Folglich wurden sie gewissermaßen auch klar voneinander getrennt.

Der Austritt der Republik China aus der UNO im Jahre 1971 und die durch den „Diaoyutai"-Zwischenfall ausgelöste Studentenbewegung führte zu einer unübersehbaren *Wende*. Sie brachte nicht nur die oben erwähnte Machtsukzession und eine begrenzte politische Reform in Gang, sondern berührte auch das Problem der *Orientierung* auf Vereinigung oder Unabhängigkeit. Ein strittiges Thema in der (vor allem überseeischen) Studentenbewegung war, ob

Taiwan *mit der Volksrepublik China kooperieren* und gemeinsam Japan entgegenwirken sollte, um die Souveränität „Chinas" über die Insel Diaoyutai zu schützen. Noch wichtiger war, dass der Zeitgeist sich sowohl den *chinesischen Nationalismus* als auch die so genannten *Bemühungen um die einheimische Realität* begünstigte. Die Aufspaltung des Vereins der Zeitschrift „The Intellectual" in eine „einheimische" und eine „ausländische" Gruppe im Jahre 1973 und der Umstand, dass die jüngere Generation der *einheimischen Taiwaner* seit der Gründung der Zeitschrift „Taiwan Political Review" im Jahre 1975 zur Hauptkraft der *Oppositionsbewegung* geworden war und die Festländer aus dieser fast vollständig austraten, ließ die Menschen auch die Differenzen zwischen beiden Seiten wahrnehmen, die sich in gewisser Hinsicht aus der *„Shengji"* ergaben.

Während das *Einheimische* also eine Aufwertung erfuhr, hielt die vorherrschende Meinung jedoch in der Tat noch daran fest, *China* statt Taiwan als Wertorientierung zu behandeln. Die so genannte Bewegung der „Volkslieder" mit dem Slogan, „eigene Lieder zu singen", die von einer Bewegung zur Komposition moderner Lieder auf dem Campus abstammte, entsprach z. B. anscheinend zwar dem Aufruf zur „Rückkehr zur Realität". Aber die in ihren Liedern dargestellten Vorstellungen waren eher eine „Imagination" von China-Bildern wie die Wüste und die roten Blätter des Ahorns bzw. eine solche traditioneller chinesischer Symbole wie des Drachen, denn Schilderungen der realen Situation in Taiwan.[768] Außerdem reagierte der Parteistaat der KMT schnell auf diese Tendenz und versuchte, das darin möglicherweise verborgene Oppositionsbewusstsein zu *kooptieren*. Er erkannte z. B. zuerst die seit jeher herabgewertete einheimische Kultur als *lokale Sitten* an und erhöhte sie dann weiter als *nationale* Kunstfertigkeit bzw. Kultur, vermied aber immer die Bezeichnung „taiwanesische Kultur".[769] Eine kreativere Weise der Konstruktion und der Kooption gab es in Filmen, welche die *Geschichte Taiwans* als Hintergrund verwendeten, wie z. B. in „Meihua" (梅花, *Plum Blossoms*) von 1976 und „Yuan***" (源, *Origins*) von 1979 mit dem Gebrauch der Metapher des Ursprungs der Han-Chinesen. Der erste Film verlegte zu Zwecken der Propaganda für eine Politik des Widerstandes gegen Japan nicht nur die Handlung von Festlandchina nach Taiwan, er kam auch mit der Hervorhebung der *chinesischen Identität* der Taiwaner und des *Geistes ihres Widerstandes gegen die Japaner* der neuen Betonung des taiwanesisch Einheimischen entgegen und *integrierte* zugleich das erhöhte einheimische Bewusstsein in das chinesische Nationalbewusstsein.[770]

Obwohl die regierende Autorität beabsichtigte, dieser Strömung entgegenzukommen und sie dadurch zu kooptieren, hatte die Bewegung mit der Betonung des Realismus den Aspekt, die vom Staat dominierte autoritäre Kultur und die proamerikanische, an Modernisierung und Kapitalismus orientierte vorherrschende Kultur zu *kritisieren*. Dies kam besonders deutlich in

---

[768] Zu dieser Bewegung der Volkslieder vgl. Zhao-Wei Zhang, 1994. Man beachte aber den Meinungsunterschied zwischen uns und ihm.

[769] Zu dieser Transformation von den Sitten zur nationalen Kultur vgl. Tsung-Rong Edwin Yang, 1993, S. 150ff..

[770] Vgl. dazu Liang-Kai Chou, 1997; Yuehyu Yeh, 1997.

der Strömung zur Schaffung einer *heimatlichen Literatur* und der Debatte über die heimatliche Literatur (1977-1978) zum Ausdruck. Aufgrund der Bedeutungen der Vertrautheit mit der Erde, der Hinwendung zur Alltagswirklichkeit und der Liebe zur Heimat lobten und tadelten die humanistischen Schriftsteller der heimatlichen Literatur viele Unterscheidungen wie einheimisch/verwestlicht, volkstümlich/elegant, links/rechts und das Schicksal des Niemands/ die Entfremdung des modernen Lebens. Dadurch unterschieden sie sich nicht nur vom literarischen Lager des „Modernismus", sondern sie entwickelten auch in gewissem Umfang eine gemeinsame Front für die Kritik am bestehenden Regime. Allerdings konzentrierte der Streit sich selten auf die Werke selbst, sondern vielmehr auf die Aussagen der intellektuellen Rezipienten, die selbst aktiv in Vertretung der Verfasser bestimmte Standpunkte einnahmen. Zusätzlich wurde die Frage thematisiert, ob die taiwanesische Literatur ein *Lokalismus* sei. Infolgedessen kam neben dem Aufschwung des chinesischen Nationalismus der 1970er Jahre auch in der Öffentlichkeit ein stärkeres taiwanesisches Bewusstsein zum Vorschein. Nur konnten die so genannte *Realität* und das *Einheimische* je nach individuellem Verständnis Taiwan *im Rahmen Chinas* oder *nur Taiwan* ohne eine Ausdehnung auf China bedeuten, so dass das Lager, das für die heimatliche Literatur eintrat, im Grunde zugleich die chinesischen Nationalisten und die Schriftsteller mit starkem taiwanesischen Bewusstsein einbezog.[771]

Das Phänomen, dass Menschen mit unterschiedlichen Neigungen in ein und demselben Lager koexistieren konnten, zeigt einerseits, dass es damals noch keine heftige Opposition zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen und den Befürwortungen der Vereinigung oder der Unabhängigkeit gab; es erinnert uns andererseits daran, den *Unterschied der Kontexte* zu beachten, in die die für den Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit bzw. die Konstruktion des ethnischen Unterschieds relevante Kommunikation eingebettet war. Die Diskussion im Bereich der Literatur konnte zwar eng mit der Politik und politischen Themen zusammenhängen, war aber jedenfalls von den politischen Kommunikationen selbst unterschieden. Als die Debatte in der literarischen Sphäre sich nur auf das Problem des so genannten taiwanesischen Bewusstseins beschränken konnte, stellten die „Dangwai" Ende 1978 darüber hinaus die als „*Selbstbestimmung*" (自决, Zijue) bezeichnete Forderung auf, dass die Zukunft Taiwans von allen *Einwohnern* Taiwans gemeinsam entschieden werden solle. Kurz darauf kam es Ende 1979 zum Formosa-Zwischenfall. Die Oppositionsbewegung, die gerade eine Tendenz der Radikalisierung gezeigt hatte, wurde sofort unterdrückt.

[771] Diese Front hatte zwar eine starke Tendenz zur sozialen Reform, entstand aber immerhin im *literarischen* Kontext. Es ging also primär um die ähnlichen literarischen Auffassungen statt um die politischen Standpunkte der Schriftsteller und Intellektuellen. Es ist deshalb nicht zutreffend, das in diesem Streit thematisierte taiwanesische Bewusstsein anhand der später aufkommenden Unterscheidung Vereinigung/Unabhängigkeit zu bestimmen und zu interpretieren, wie manche nachträglichen Konstruktionen es gerne machten. Aber wenn man nur anhand der Texte die Schriftsteller, die damals ein taiwanesisches Bewusstsein betonten, so interpretiert, als ob sie gar keine Ahnung von der Unabhängigkeit gehabt hätten, so dass die Forderung der Unabhängigkeit Taiwans später wie plötzlich aus der Luft gegriffen aufgekommen wäre, vernachlässigte man vermutlich auch die wegen der zeitlichen Bedingungen latent bleibende Tendenz. Vgl. dazu auch Mau-Kuei Chang/Xin-Yi Wu, 2001, S. 164f.; A-chin Hsiau, 2000; Rui-Jin Peng, 1991, S. 103ff., insb. 156ff..

In der zeitgenössischen Strömung der Rückkehr zur einheimischen Realität begannen manche Wissenschaftler 1980, offiziell für eine „Sinisierung der sozialen Wissenschaft" einzutreten.[772] Wie die Strömung der heimatlichen Literatur hatte die Entstehung dieser Tendenz zwar auch mit der Veränderung der zeitgenössischen Verhältnisse zu tun. Aber der *interne* Kontext des Wissenschaftssystems war nicht zu vernachlässigen. Denn diese Tendenz hob nicht nur die Absicht hervor, die einheimische Realität zu verstehen, sondern implizierte auch den Zweifel an den Paradigmen der *westlichen* Wissenschaft. Allerdings konnte ein solcher Zweifel durch sehr *verschiedene* Motivationen und Standpunkte bedingt sein. Er konnte auf der Erfahrung der Schwierigkeiten bei der tatsächlichen Anwendung und auf dem wissenschaftlichen Prinzip der Suche nach Wahrheit beruhen und intendierte nicht unbedingt eine grundsätzliche Ablehnung westlicher Paradigmen. Aber er konnte auch an die neuen kritischeren Theorien anschließen und die Besonderheit der einheimischen Kontexte betonen, um sich gegen eine positivistische universale Wahrheit zu wenden. So lange der Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit noch nicht entstanden war und die Angehörigen der akademischen Elite meist Festländer waren, verwundert es nicht, dass man die „Sinisierung" statt der „Taiwanisierung" als Slogan benutzte. Aber diese Bezeichnung wurde eher aufgrund der Unterscheidungen China (oder sogar Osten)/Westen und einheimische Realität/auswärtiges Paradigma gemacht, so dass sie damals auch die Akademiker mit einem taiwanesischen Bewusstsein ansprach. Sie wurde später allmählich durch den Slogan „*Einheimisierung*" substituiert. Diese Wende war ebenfalls nicht nur eine Reaktion auf die taiwanische Realität, sondern hatte auch damit zu tun, dass „Einheimisierung" ein universaler Begriff war, mit dem man an die allmählich sich verbreitenden relevanten Diskussionen im Wissenschaftssystem der Weltgesellschaft anknüpfen konnte.

Nach so vielen Entwicklungen in unterschiedlichen Kontexten tauchte der *Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit* erst dann offiziell auf, als die Debatte um das taiwanesische Bewusstsein zwischen 1983 und 1984 ausbrach. Obwohl es keine deutliche gemeinsame Entwicklungsrichtung in den oben erwähnten unterschiedlichen Bereichen und vor allem keine Entsprechung zwischen ihnen gab, können wir in ihrer Verflechtung einige Spuren finden, die eine Diskussion lohnen. Zunächst ging es bei diesen Entwicklungen mehr oder weniger um die Unterscheidung *Autoritarismus/Demokratie*. Wir können nämlich in jenen Bewegungen bzw. in einer Partei unschwer eine kritische Einstellung zum System des Parteistaates finden, obwohl Menschen mit einer kritischen Einstellung möglicherweise verschiedene und widersprüchliche Meinungen in anderen Aspekten haben konnten. Darin spiegelte sich die folgende Realität wider: Unter der autoritären Herrschaft besaß die Politik die Position des Zentrums der Gesellschaft. Deshalb sollte alle Unzufriedenheit schließlich in dem Protest gegen den

[772] Vgl. dazu Daiwie Fu, 1993; Chi-jeng Yeh, 2001, Kap. 4-7. Wir stimmen zwar der Annahme zu, dass es einen Aspekt der akademischen Politik in dieser wissenschaftlichen Bewegung gab, finden aber die Interpretation des Schwerpunktes dieser Bewegung durch Fu, wonach die „hohen Tiere" in den akademischen Kreisen mit der Strategie der „Sinisierung" ihre bestehende überlegene Position weiter hätten beibehalten wollen, zu einseitig. Diese Interpretation geht eher an dem Kernaspekt dieser Bewegung vorbei.

Parteistaat *zusammenlaufen* und auch alle Probleme konnten *politisiert* werden. Unter diesem Umstand funktionierte der politische Zwiespalt wie ein „*Parasit*", der *alle* anderen Lebensbereiche durchdrang.[773] Auch wenn die unterschiedlichen Bereiche nicht völlig politisiert werden konnten, reichte der Grad, in dem dies dennoch geschah, dazu aus, die auf der eigenen Logik beruhende *Leitdifferenz* der unterschiedlichen Bereiche zu *transformieren* oder in eine *sekundäre* Position hinabzudrücken und durch mit der Politik enger zusammenhängende Unterscheidungen zu ersetzen, wie z. B. durch die Verschiebung von schön/hässlich zu Realismus/Modernismus (und sogar weiter: Status quo kritisierend/verklärend) und von Gewinn/Verlust zu Privileg/kein Privileg oder Regulierung/freie Konkurrenz.

Zweitens ist eine Änderung der Wertorientierung in den Entwicklungen jener Bewegungen zu bemerken, wie unsere Darlegungen schon andeuten. Indem die Vorstellungen von der Verwestlichung und der Modernisierung zunächst eine Überlegenheit besaßen, entsprach die Seite „*auswärtig*" in der Unterscheidung einheimisch/auswärtig einem positiven Wert. Nachdem der Verlust der internationalen Anerkennung Taiwans und der „Diaoyutai"-Zwischenfall ein nationalistisches Sentiment erregt hatten, kam es zu einer Wende der Rückkehr zum Einheimischen. In der Zeit der „Debatte über die heimatliche Literatur" war das Einheimische im Prinzip schon zu einem unverletzbaren Wert geworden. Selbst wenn das autoritäre Regime eine Kooption dieser Entwicklung versuchte, musste es einen solchen Versuch verwirklichen, indem es der Strömung der „Einheimisierung" entgegenkam, und es trug deshalb gleichfalls mehr oder weniger dazu bei, Taiwan selbst als Gegenstand und Standard der Referenz zu betrachten, und weiter zur Entstehung der Differenzen China/Taiwan und Vereinigung/Unabhängigkeit. Weil die Differenz Vereinigung/Unabhängigkeit sich auf die Bildung des *Staates* bezog und die Operationen in vielen Bereichen (z. B. dem des Steuersatzes und dem der Inhalte der Lehrbücher) mit dem Staat zusammenhingen, gewann die Differenz Vereinigung/ Unabhängigkeit bald eine *riesige Anschlussfähigkeit* und subsumierte, bedeckte oder ersetzte viele frühere Differenzen.

In der Tat gewann das politische System bereits eine neue Eigendynamik, seit auf der zentralen Ebene regelmäßig *Wahlen* veranstaltet wurden. Obwohl die Zweitcodierung *Opposition/Regierung* noch nicht institutionalisiert worden war, durfte sich das *Programm* der Amtsbesetzung seitdem deutlich vom *Code* Macht *differenzieren*. Die politische mononistische Logik, „dass, ein je höheres Amt ein Mensch besaß, er eine desto größere Gelehrtsamkeit besitze," wirkte zwar immer noch. Aber in den Augen des Volkes durften ohne Zweifel nicht mehr alle Amtsbesitzer, sondern nur diejenigen, welche die Prüfung der Wahlen bestanden hatten, als legitime Machthaber angesehen werden. Die Wahlen schienen als ein solcher Mechanismus zu dienen, der die Selbstreferenz der Politik und ihre binäre Schematisierung (z. B. Machthaber/Machtunterworfene und Regierung/Opposition) *entkoppelte*,[774] so dass ein stärkerer Anlass zur *Beschreibung* des politischen Systems zustande kam. Mit den

[773] Zur Metapher des Parasiten vgl. Serres, 1987.
[774] Vgl. Luhmann, 1980, insb. S. 306ff..

Wahlen wurde die Unterscheidung Vereinigung/Unabhängigkeit dann immer deutlicher zum Ausdruck gebracht. Zugleich wurde auch die *Trennung* von Staat und Partei, d. h. die *Neutralisierung* des Staates gegenüber der Politik, verlangt. Außerdem wurden Forderungen nach der sozialen Wohlfahrt auch durch die Wahlkonkurrenz gestellt und teilweise verwirklicht. Der *„Staat"* diente deshalb nach und nach als die Formel der Selbstbeschreibung des politischen Systems und differenzierte sich weiter von der *Politik*.

1982 entschieden die „Dangwai", die Forderung nach *Selbststimmung der Einwohner* als ihren gemeinsamen Standpunkt anzunehmen. Dieser führte 1983 offiziell zu einem entsprechenden Appell im Wahlkampf und schlug sich später, im Jahre 1986, in einem Artikel des Parteiprogramms der DFP nieder. Das KMT-Regime betrachtete sie als eine Forderung nach der *Unabhängigkeit Taiwans* und drohte mit Unterdrückung. Trotzdem wurde sie 1987 von der DFP in dem Sinne modifiziert, dass das Volk das Recht habe, die Unabhängigkeit Taiwans zu *fordern*; und 1990 weiter in dem Sinne, dass der Umfang der Souveränität unseres Staates Festlandchina und die Mongolei *nicht einschließe*; und 1991 noch stärker: einen *Staat mit unabhängiger Souveränität* zu bilden.[775] Wie oben erwähnt, hatte man früher nicht das Unterscheidungsschema Vereinigung/Unabhängigkeit benutzt. Der Grund dafür hing vermutlich stärker mit der Funktion der *Themenfilterung* der „öffentlichen Meinung" und der Selbstbeschränkung der Menschen unter der autoritären Herrschaft als mit einer etwaigen Nichtexistenz des Bewusstseins bzw. des Willens zur Unabhängigkeit zusammen. Wie Luhmann meint, liegt die Reduktionsleistung der öffentlichen Meinung in den Themen statt in den Meinungen.[776] Im Anschluss an Stephen Holmes dürfen wir die Tabuisierung des Themas der Unabhängigkeit vielleicht auch als *„heteronomous gag rule"* bezeichnen.[777] Das KMT-Regime sagte, dass die Handlung der *Spaltung des Territoriums* illegal und verfassungswidrig sei. Es agitierte, dass die Anhänger der Unabhängigkeit Taiwans eine landesverräterische Clique seien, die durch die *KPCh* unterstützt werde. Aber in der Tat war die KPCh natürlich ein erklärter Gegner der Unabhängigkeit Taiwans. Deshalb wirkte eine solche Anschuldigung schnell nicht mehr. Noch wichtiger war es, dass die Befürwortung der Unabhängigkeit Taiwans sich schnell verbreiten konnte, sobald ihre Tabusierung in der öffentlichen Meinung aufgehoben worden war, obwohl dies zugleich einen verstärkten ethnischen Konflikt bedeutete.

In den 1980er Jahren propagierte der Diskurs der Unabhängigkeit zuerst eine *unbewaffnete Volksrevolution* und hob das Recht der Bevölkerung auf Selbstbestimmung hervor. Diese Strategie ergab sich daraus, dass es gar *keine* Chance gab, durch Wahlen das Ziel des *Regimewechsels* zu verwirklichen, wenn die in Festlandchina gewählten Abgeordneten immer noch lebten und weiter ihre Befugnis gebrauchten. Es gab deshalb zunächst eine Spannung

---

[775] Ein solcher Vorgang der Radikalisierung des Unabhängigkeit-Diskurses ist nicht sehr überraschend, wenn wir die folgende Meinung von Bourdieu, 1991, S. 127f., berücksichtigen: „[P]olitical subversion presupposes cognitive subversion, a conversion of the vision of the world."

[776] Vgl. Luhmann, 1971, S.14.

[777] Holmes, 1988, S. 25ff..

zwischen der Suche nach der *Demokratie* und derjenigen nach der *Unabhängigkeit* und einen Streit darüber im oppositionellen Lager. Einige von dessen Vertretern glaubten, dass die beiden Forderungen parallel verliefen und ein *konsistentes* Ziel verfolgten, weil eine wirkliche Demokratie nur aufgrund der Feststellung, den Umfang des Territoriums des Staates auf Taiwan zu beschränken, zu erreichen war. Andere meinten, dass die Befürwortung der Unabhängigkeit einen ethnischen Konflikt auslösen und die Verwirklichung der Demokratie *behindern* werde. Manche dachten, dass dieses Problem in einer zeitlichen Reihenfolge gelöst werden könnte, also dass man sich zuerst um die Verwirklichung der Demokratie bemühen und erst danach von der Vereinigung bzw. der Unabhängigkeit sprechen sollte. Obwohl der Diskurs der Unabhängigkeit eine der Wirklichkeit Taiwans entsprechende politische Institution implizierte und eine politische statt einer kulturellen Bedeutung betonte, ging er primär noch vom Zweck der *Mobilisierung der Wählerstimmen* aus. Anders gesagt, war es für die Befürworter dieses Diskurses schon genug, die Unterstützung bestimmter ethnischer Gruppen zu gewinnen. Obwohl die Oppositionsbewegung schon längst die *inklusiven* Diskurse wie die Selbstbestimmung aller Einwohner und die Schicksalsgemeinschaft entwickelt und die Einwohner Taiwans als Taiwaner definiert hatte, konnten diese nur wenig Unterstützung gewinnen, weil es ein großes *Gefälle* zwischen ihrer *Information* und ihrer *Mitteilung*, nämlich zwischen den Auffassungen der Diskurse und den tatsächlichen Verhaltungsweisen und Einstellungen der Oppositionellen, gab. Ein Beispiel dafür ist das Phänomen des ethnozentrischen Chauvinismus der Holo – gemeint sind primär die Han-Einwanderer aus dem Süden der Provinz Fujian, die die absolute demographische Mehrheit in der Bevölkerung besaß – und der ausschließliche Gebrauch der so genannten „taiwanesischen" Sprache (Holo) in der Öffentlichkeit, so dass die Angehörigen der anderen ethnischen Gruppen weder Respekt noch den Eindruck der Aufrichtigkeit gewinnen konnten und leicht den Eindruck hatten, dass jene Diskurse nur eine betrügerische Strategie zur Gewinnung von Wählerstimmen seien. Unter der *Manipulation* durch die führenden *Massenmedien* konnten jene Diskurse vor allem nur einen solchen Eindruck wie denjenigen früherer dogmatischer Formeln machen: Festländer/Taiwaner (und hier also: = Holo) = Regierender/Regierter. Somit wurden sie wieder auf die „*Shengji*"-Differenz *reduziert*. Die *politische* Unabhängigkeit wurde zudem oft als eine *kulturelle* Trennung interpretiert. Folglich wurde der Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit radikalisiert. Einerseits gewann die Unterscheidung Vereinigung/Unabhängigkeit dadurch eine große Anschlussfähigkeit in allen Lebensbereichen. Aber andererseits nahm die Stärke des Konfliktes zu.

### *3.5.5. Die neue Entwicklung der Wende zu den Diskursen der Ethnie und des „Staates der Staatsbürger"*

Sofern man antizipieren konnte, dass ein *Regimewechsel* durch die Wahlen wahrscheinlich war, und darauf *warten wollte*, konnte der oben erwähnte dogmatische Diskurs der Unabhän-

gigkeit, der alle Festländer als Regierende bzw. Ausbeuter betrachtete, die Menschen nicht mehr überzeugen. Hier tauchte allerdings ein Meinungsunterschied bezüglich des *Tempos* der Reform auf. Wenn die durch den Diskurs der Unabhängigkeit behauptete Grenze des Staates der Grenze seiner ethnischen Gruppe *gleich* war, konnte sein Diskurs des Staates dann auch nur von seiner eigenen ethnischen Gruppe akzeptiert und nicht weiter verbreitet werden. Vor diesem Hintergrund kam die Semantik „*Ethnie*" (族群, Zuqun) zuerst am Ende der 1980er Jahre im Lager der Oppositionsbewegung auf, tauchte in den 1990er Jahren in den Massenmedien auf, trat nach wenigen Jahren an die Stelle der ehemaligen „Shengji"-Unterscheidung und wurde zu einem populären Ausdruck. In diesem Vorgang konstruierte man die Ansicht der so genannten *vier großen ethnischen Gruppen*, die nicht auf irgendwelchen konsistenten und wissenschaftlichen Unterscheidungskriterien beruhte, sondern der *gesellschaftlichen Realität* in Taiwan entsprach, nämlich der Holo, der Hakka, der Festländer und der Ureinwohner. Nachdem die aufgrund der Körperkonstitution vorgenommene Unterscheidung zwischen den Ureinwohnern und den Han-Chinesen getroffen worden war, klassifizierte man die Han weiter anhand der sprachlichen und der kulturellen Unterschiede sowie des zeitbezogenen Unterschiedes, vor oder nach dem Jahre 1949 nach Taiwan gekommen zu sein, in die drei anderen ethnischen Gruppen.[778] Nun wurde nicht nur die Unterscheidungen Holo/Hakka, Festländer/einheimische Taiwaner oder Han/Ureinwohner, die unter den verschiedenen zeitlichen Bedingungen einmal antagonistische Unterscheidungen dargestellt hatten, sondern die Ethnizität selbst – nämlich das *Kriterium für die ethnische Klassifikation* – auch thematisiert. Die Holo, welche die Bezeichung der „Taiwaner" ehedem fast *monopolisiert* hatten, traten als *eine* unter anderen ethnischen Gruppen zurück. Die Referenzen der *Territorialität* und vor allem des *Bürgers* in der politischen Dimension, die der Ausdruck „Taiwaner" hatte, wurden nach und nach hervorgehoben, so dass er jetzt öfter die Einwohner bzw. die Staatsbürger Taiwans unter dem System der Republik China bedeutet. Obwohl die „Shengji"-Differenz nicht verschwand, schrumpfte ihre Anschlussfähigkeit deutlich.

Diese Entwicklung ist eigentlich nicht überraschend. Denn die *dichotomische* „Shengji"-Differenz war eine *Kampfsemantik* und hatte sowohl für die einheimischen Taiwaner als auch für die Festländer ein unvermeidliches, negatives Verlustpotenzial. Sie implizierte, dass die beiden Seiten der Unterscheidung sich wechselseitig exkludierten, und verlangte, einen Oben/Unten-Unterschied zu machen, weil nur eine Seite positiv sein konnte.[779] Es handelte sich bei der Transformation von der dichotomischen „Shengji"-Differenz zu den „*pluralen*" ethnischen Gruppen deshalb nicht nur um eine Änderung der Zahl. Sie schuf auch neue Möglichkeiten. Zuerst wurde die angespannte Kampfsituation aufgelockert und transformierte sich zu einer Konkurrenzsituation, obwohl das Auftauchen der ethnischen Unterscheidung zunächst eher die ethnischen Streitigkeiten radikalisierte, statt sie zu mildern. Nun konnten die Koali-

[778] Vgl. dazu Mau-kuei Chang, 1996, S. 149ff.; Shi-Qi Huang, 2000, S. 116ff., 138ff.; Schneider/Schubert, 1997; Cheng-Feng Shih, 1998, Kap. 6 & 7.

[779] In einer Analogie zu Luhmann, 1985.

tion, die Korporation und der Kampf gleichzeitig existieren. Zweitens kam ein *neuer* Diskurs der Unabhängigkeit auf, der unter der Prämisse der *Anerkannung der ethnischen Unterschiede* nach politischer Einheit und Solidarität suchte: die Behauptung des so genannten „*Guomin-Guojia*" (國民國家, Staat der Staatsbürger)[780] bzw. des „*zivilen Nationalismus*". Früher waren der politische und der kulturelle Aspekte nicht leicht zu trennen. Die Nation war schon thematisiert und von dem KMT-Regime sogar in die Richtung des chinesischen Nationalismus manipuliert worden. In Taiwan wurden dann die funktionale Ausdifferenzierung und die Selbstbeschreibung des politischen Systems oft durch diesen Gesellschaftsbezug gestört.[781] Nun interpretierte man die „Nation" (民族, Minzu), vor allem die „taiwanesische Nation", die für die Festländer eine starke exklusive Nuance hatte, neu als „Staat der Staatsbürger", definierte die Grenze des Staates (und der dahinter versteckten „Nation") vom Gesichtspunkt der Politik und versuchte dadurch, einerseits das Territorium Taiwans als das des Staates festzustellen und andererseits alle ethnischen Gruppen in diesen „neuen Staat", der sowohl nicht zur VR China gehörte als sich auch von der früheren Republik China als des „ganzen Chinas" (einschließlich also sogar der Mongolei) unterschied, zu *inkludieren* – unabhängig davon, dass es möglicherweise noch eine große Divergenz darüber gab, wie dieser neue Staat heißen sollte.[782] In diesem politischen Programm wurden die Rolle der *Staatsbürger* und eine legitime *Verfassung* als Symbol der nationalen Identität betont. Dadurch wurde die frühere Paradoxie des politischen Systems durch eine neue und zwar *besser verdeckte* selbstreferentielle Art ersetzt: Die vom politischen System selbst erzeugte Verfassung müsse seine eigene Legitimität begründen. Daran knüpfte die Unterscheidung *Verfassunggebung/Verfassungsmodifikation*, die man aufgrund des Schemas Vereinigung/Unabhängigkeit getroffen hatte, an.

Wie die vorige politische Transformation wurde diejenige der späten 1980er Jahre auch von einem Erbfolgeproblem und einem Machtkampf begleitet. Neu war, dass die „*Shengji*"-Differenz diesmal eine wichtige Rolle im politischen Kampf innerhalb des KMT-Regimes spielte. Nach dem Tode Chiang Ching-kuos im Januar 1988 folgte diesem dem Gesetz nach der bisherige, einheimische taiwanesische Vizepräsident Lee Teng-Hui. Ende 1989 organisierten einige Festländer der jüngeren Generation vor den Wahlen die „Neue Front der KMT" (新國民黨連線) innerhalb der KMT und gründeten 1993 die „Neue Partei Chinas" (新黨).

[780] Gemeint war eigentlich immer noch der „Nationalstaat". Mit dieser chinesischen Übersetzung legte man aber den Nachdruck auf den „Guomin", den Staatsbürger.

[781] Vgl. Nassehi, 1990.

[782] Vgl. z. B. Kang Chao, 1996; Chi-nan Chen, 1992; Yi-Huah Jiang, 1998; Chyuan-Jenq Shiau, 1992; Mi-Cha Wu et al., 1993; Nai-teh Wu, 1997a; Rwei-Ren Wu, 1997. Gegen Ende 1995 wurde der so genannte „Große Kompromiss" (大和解) von den Führern der DFP in den Wahlen zum Legislativyuan befürwortet. Obwohl das Hauptziel dieses Kompromisses eigentlich in einer „Großen Koaliton" mit der KMT lag, war auch der Kompromiss zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen ein Schwerpunkt. Im April 1996 wurde das so genannte „Programm der Unabhängigkeit Taiwans der jüngeren Generation" (新生代台獨黨綱) in der Selbstkritik der DFP angesichts der Niederlage bei der Präsidentenwahl aufgestellt. Es betonte, dass die Unabhängigkeit Taiwans eine demokratische Sache und nicht eine heilige nationale Mission sei. In der Selbstkritik wurde auch vielfach die ethnische Diskriminierung innerhalb der DFP kritisiert. Vgl. dazu z. B. Rong-Xing He, 2001, S. 29ff..

Sie kritisierten Lee Teng-Hui als potenziellen Unterstützer der Unabhängigkeit Taiwans und als Diktator. Im März 1990 wurde der neue Präsident vom „Ewigen Parlament" gewählt. Wegen der Erpressungen, die „ewige" Volksvertreter aus persönlichem Interesse begangen hatten, brach eine Studentendemonstration aus, welche die Auflösung des „Ewigen Parlaments" und die Abschaffung der „Vorläufigen Regelungen" verlangte. Damit begann der Prozess der Verfassungsänderungen. Im Juni und Juli 1990 wurde eine inoffizielle „Konferenz über Staatsgeschäfte" (國是會議) als Reaktion auf diese Studentenbewegung veranstaltet. Die DFP forderte die Ausarbeitung einer neuen Verfassung. Dagegen wollte die KMT nur eine Art von Modifikation vornehmen und zwar mit zusätzlichen Artikeln außer dem originären Verfassungstext. Die Unterscheidung *Vereinigung/Unabhängigkeit* wandelte sich zur Unterscheidung *Verfassunggebung/Verfassungsmodifikation.*[783] Im Jahre 1991 wurden 10 Artikel vom „Ewigen Parlament" verabschiedet, die die Art und Weise der Wahl von neuen Abgeordneten bestimmten. Nach diesen Artikeln inkludierte das neue Parlament auch die Abgeordneten, die von *überseeischen „Chinesen"* gewählt werden würden. Dadurch wollte das KMT-Regime seine von ihm selbst propagierte chinesische Orthodoxie beibehalten. In den Jahren 1992 und 1994 wurde die Verfassung von 1947 noch weiter modifiziert. Aufgrund dieser Modifikationen wurden im Jahre 1995 eine Wahl des Gouverneurs der Provinz Taiwan und im Jahre 1996 eine Präsidentenwahl veranstaltet.

Die Initiierung des Demokratisierungsprozesses wurde auch von einer Änderung der Aussagen des KMT-Regimes begleitet. Lee Teng-Hui bezeichnete sogar zuweilen das frühere KMT-Regime als auswärtiges und autoritäres Regime. Die Unterscheidung *Autoritarismus/ Demokratie* wurde zu einer solchen, die nun auch von der regierenden Autorität akzeptiert wurde. Das wies auf deren baldige *Aufhebung* hin. Nicht gelöst war der Streit um die Differenz Vereinigung/Unabhängigkeit. Seit Langem schon war sich das KMT-Regime der Paradoxie bewusst, dass die Behauptung „Ein China" die Souveränität der Volksrepublik China über Taiwan implizierte, seit die Regierung der KPCh fast weltweit als die einzige legitime Regierung Chinas anerkannt wurde. Die KMT stellte dann die folgenden Behauptungen auf: „one China, two political entities", „one China, two governments", „a historical and cultural China and a political China", „one divided China".[784] Angesichts des Hasses der gewöhnlichen Bürger Taiwans auf die kommunistische Regierung legte das KMT-Regime einen immer größer werdenden Nachdruck auf die *de facto*-Unabhängigkeit Taiwans. „Die Republik China ist ein *Staat mit unabhängiger Souveränität*", so Lee Teng-Hui. Indem sie die Angst der Bevölkerung vor einem Krieg in der Taiwan-Straße in Betracht zog, erklärte die DFP dagegen auch: Wenn die DFP die Macht ergriffen haben wird, wird es *nicht nötig* sein, die Unabhängigkeit Taiwans anzukündigen. Und sie *wolle* dies auch *nicht* tun. Im Prozess der Demokrati-

---

[783] Vgl. dazu Heuser, 1993; Lasars, 1992; Schubert, 1996a, S. 17ff..

[784] Vgl. dazu z. B. Chia-Lung Lin, 2001, S. 250ff.. Trotz solcher Änderungen gab es noch eine große Selbstbeschränkung. Z. B. hatte Lee Teng-Hui im Jahre 1997 in einem Interview mit dem WDR die Formulierung „one nation, two states" gebraucht. Aber das Sprachrohr des KMT-Regimes, „Central Daily News", übersetzte sie ins Chinesische als „ein Staat, zwei Regierungen".

sierung wurden also viele frühere politische Texte unter dem Druck der Wahlen geändert. Daran können wir eine Verschiebung von der Unterscheidung Vereinigung/Unabhängigkeit zu der Unterscheidung *Staat/Nichtstaat* erkennen.

Die früheren Diskurse der Vereinigung und der Unabhängigkeit *informierten* die Menschen darüber, dass Taiwan *kein* Staat oder zumindest kein vollständiger Staat sei. Die *Mitteilung* der Diskurse der Unabhängigkeit lautete, dass Taiwan zu einem *unabhängigen* Staat werden sollte. Dagegen teilten die Diskurse der Vereinigung den Menschen mit, dass sich Taiwan unbedingt (jetzt oder in Zukunft) mit Festlandchina *vereinigen* sollte. Die Ersteren orientierten sich an der *Zukunft*, die Letzteren dagegen an der *Vergangenheit*. Die Diskurse der Unabhängigkeit selegierten die Bildung der „Republik Taiwan" (in Zukunft, statt derjenigen von 1895) als das *Ende* ihrer Geschichtsschreibung. Danach konnten sie die Vorher/Nachher-Sequenz einordnen und Kontinuität und Diskontinuität erklären.[785] Deswegen wurde die Republik Taiwan von 1895 als ein unabhängiger Staat und die gegenwärtige Souveränität Taiwans als *unbestimmt* betrachtet. Dagegen behandelten die Diskurse der Vereinigung des KMT-Regimes die Gründung der Republik China im Jahre 1911 als den *Anfang* ihrer Geschichtsschreibung. Deshalb thematisierten sie die *Vereinigung* statt der Wiedervereinigung, obwohl das Regime das Kriegsrecht schon am 15. Juli 1987 abgeschafft und das Ende des Bürgerkriegs angekündigt hatte.

Während der Präsidentenwahl im März 1996 hielt die Volksrepublik China ein großes Manöver in der Taiwan-Straße ab und erhöhte die Spannung zwischen den beiden Seiten der Taiwan-Straße. Die meisten Menschen glaubten, dass es die Intention der kommunistischen Regierung sei, vor der *Unabhängigkeitstendenz Taiwans* zu *warnen*. Darüber gab es verschiedene *Zurechnungen* in Taiwan. Einige meinten, dass Taiwan schuld daran sei und China nicht herausfordern sollte. Andere glaubten, dass Taiwan Chinas Verhalten nicht ändern könne und sich nach Maßgabe des eigenen Willens entwickeln sollte. Diese unterschiedlichen Attributionen von Ursachen und Wirkungen selbst würden ohne Zweifel zu *Kausalfaktoren* werden und könnten einen Einfluss auf die Entwicklung der Interaktionen zwischen Taiwan und der VR China ausüben.[786] Dazu ist z. B. zu sagen: Je mehr Angst man vor der Gewaltausübung der VR China hatte, desto effizienter wurde nicht nur eine solche Drohung, sondern dies könnte auch leichter die VR China dazu verführen, dieses Mittel weiter zu benutzen. Dass man gar keine Angst vor den Krieg erkennen ließ, ihn nicht ernst nahm, nicht auf dem Niveau eines „Wiedereintritts" anhand der Unterscheidung zwischen Taiwan und China überlegte, also nicht die VR China als Faktor, der hinsichtlich der Entwicklung Taiwans unbedingt berücksichtigt werden musste, betrachtete, führte umgekehrt sehr wahrscheinlich einen unnötigen bewaffneten Konflikt herbei und war natürlich auch nicht vorteilhaft für die Entwicklung Taiwans.

Trotz dieser Streitigkeiten wurde die Differenz China/Taiwan in den Vordergrund

---

[785] Vgl. Baecker, 1992.

[786] Zu diesem „hyperkomplexen" Problem der Kausalität vgl. Luhmann, 1995, S. 136f..

gestellt. Die politische Semantik differenzierte sich auch weiter von der kulturellen. Nach der Präsidentenwahl behaupteten einige Befürworter der Diskurse der Unabhängigkeit, dass Taiwan nun aufgrund des Prinzips der Selbstbestimmung sowohl ein *de facto* als auch ein *de jure* unabhängiger Staat sei. D. h., die Diskurse der Unabhängigkeit *kreuzten*, der Terminologie Spencer Browns zufolge, schon von der Seite „Nichtstaat" zur Seite „Staat". Die Regierung der KMT sagte auch deutlich, dass sie lieber von „einer *Republik China*" statt von „einem China" spreche. Das implizierte „zwei Chinas", obwohl eine solche Formulierung vorläufig auf der offiziellen Ebene noch ein Tabu war. Damit kreuzte das KMT-Regime auch von der Vereinigung zur Wiedervereinigung, nämlich vom „unvollständigen Staat" zum „Staat".[787] Der auffallendste Richtungsanzeiger war die „Konferenz für die Entwicklung des Staates" (國家發展會議), die nach der Präsidentenwahl gegen Ende 1996 veranstaltet wurde. Bei dieser Konferenz kamen die DFP und die KMT zu vielen gemeinsamen Schlüssen. Die mit unserem Thema zusammenhängenden wichtigen Schlüsse waren: die Abschaffung oder das Einfrieren des Verwaltungsamtes der *Provinz Taiwan*; Republik China ein *Staat mit unabhängiger Souveränität*, Taiwan *kein Teil der Volksrepublik China*; Taiwan und China zwei die gleiche Stellung besitzende „political entities". Dabei wurde der Streit um Vereinigung/Unabhängigkeit beiseite gelassen. Gegenüber der Drohung Chinas wurde auch die *de jure*-Unabhängigkeit neben der *de facto*-Unabhängigkeit gefordert. Das war ein Anlass, von der Seite „Nichtstaat" zur Seite „Staat" zu kreuzen. Indem die regierende Autorität der VR China nicht nur der Auffassung entgegentrat, dass Taiwan ein Staat sei, und den internationalen diplomatischen Raum Taiwans unterdrückte, sondern auch Ausdrücke wie „KPCh" (中共, Zhonggong) und „Festland" (大陸, Dalu), die eher neutralere Bezeichnungen für VR China in Taiwan waren, nicht akzeptierte und die Bezeichnung „China" unbedingt monopolisieren wollte, wurden die Stimmen, dass Taiwan resp. die Republik China ein unabhängiger Staat sei, in Taiwan zweifellos nur lauter und nicht leiser. Ob und wie eine *de jure*-Unabhängigkeit verwirklicht werden kann, ist aber eher mehr eine Frage der *internationalen Politik*, auf die wir nicht eingehen können.[788]

Es ist noch zu erwähnen, dass man das Problem von Vereinigung/Unabhängigkeit gerne hinsichtlich der *zeitlichen* Dimension zu lösen versuchte, obwohl es eigentlich viel stärker mit der sozialen Dimension (*Konsens*) und der sachlichen Dimension (*Grenze des Staates*) zusammenhing. In allen Umfragen dominierte die Meinung, dass der Status quo erhalten bleiben sollte (ungefähr 30 - 40 %). Wegen der Ungewissheit der Zukunft mochten viele Menschen jetzt „keine" Entscheidung treffen. Sie wollten sich die Zukunft nicht vorstellen und orientieren sich nur an der Gegenwart oder der Vergangenheit. Aber in Wirklichkeit wurde natürlich eine Entscheidung schon getroffen: *Nichtentscheiden*. Es schien so, als ob solche Menschen

[787] Zur Tendenz der Konvergenz zwischen den Diskursen der Vereinigung und der Unabhängigkeit vgl. auch Chia-Lung Lin, 2001, S. 249ff..

[788] Angesichts der Reaktion auf die Formulierung „zwei Staaten", die Lee Teng-Hui im Interview mit der „Deutschen Welle" am 9. Juli 1999 gebraucht hatte, schien es vermutlich noch ein langer Weg zu sein, bis diese wirklich zu realisieren war.

dieses Problem eher als eine *Gefahr* und nicht als ein *Risiko* betrachteten, also als ob es nicht mit ihrer eigenen Entscheidung zu tun hätte.[789] Ob das Problem durch eine solche Zurechnung zu einer fremden Ursache (VR China) gelöst werden konnte, war natürlich eine andere Frage. Andererseits legte das KMT-Regime das „Programm für die Vereinigung des Staates" (國家統一綱領) vor, um die Entwicklungsstufen des Vereinigungsprozesses zu modellieren. Es wollte die gegenwärtigen Handlungen durch eine vorgestellte „gegenwärtige Zukunft" bestimmen, als ob dadurch die gegenwärtige Zukunft zur zukünftigen Gegenwart werden würde. Wenn ein Konsens in der Sozialdimension noch nicht gefunden wurde, so konnte dieses Problem vielleicht immer nur durch die zeitliche Dimension gelöst werden. Aber es war zu erwarten, dass die Formel der Selbstbeschreibung des politischen Systems „Staat" immer öfter angewandt werden würde.

Zuletzt gehörten, wie der Vorgang der Substitution der Semantik der „Shengji" durch diejenige der Ethnie auch implizit zeigte, die ethnische Herkunft und die nationale Identität jedenfalls nicht völlig zu ein und derselben Kontextur, und zwischen ihnen gab es deshalb unbedingt eine „*Rejektions*"-Beziehung im Sinne von Günther,[790] obwohl die ursprüngliche Unterscheidung der „Shengji" sehr leicht durch diejenige der Ethnie „akzeptiert" wurde und auch eine statistisch signifikante Korrelation zwischen der ethnischen Herkunft der Personen und ihrer nationalen Identität existierte. Dies deutete zugleich an, dass man möglicherweise während der Umschaltung der Kontextur die Tendenz der nationalen Identität, die aufgrund der ethnischen Herkunft ursprünglich als natürlich erschien, „rejektiert" hätte, wenn ein passender „*dritter Wert*" eingeführt worden wäre. Tatsächlich kam es auch dazu, dass nicht wenige Festländer, vor allem unter der so genannten zweiten Generation, sich dank des Standpunktes der *Demokratie* langsam von der Last des chinesischen Nationalgefühls befreiten, um die Unabhängigkeit Taiwans zu vertreten.[791] Obwohl die meisten Festländer „subjektiv" noch an der chinesischen Identität festhielten, hatten sie daneben zugleich mehr oder weniger eine einheimische Identität als Bewohner Taiwans.

Dabei erschien oft ein interessanter, aber nicht zufälliger Kontrast zwischen der ersten und der zweiten Generation der Festländer. Für die auf dem Festland aufgewachsene erste Generation beruhte die chinesische Identität auf *konkreten Lebenserfahrungen*. Der Umstand der langfristigen wechselseitigen Isolierung zwischen beiden Seiten der Taiwan-Straße führte zwar oft dazu, dass sie mit der Erinnerung ihren Eindruck von der Heimat verklärten. Aber eine solche Identität hatte jedenfalls eine Grundlage in der „Realität". Dies war unter Anderem gerade auch ein Grund dafür, dass es später für sie zu einer *Umkehrung* zwischen Festlandchina und Taiwan in Bezug auf die Unterscheidung vertraute Heimat/unvertraute Fremde kam, indem sie ihre ehemalige Heimat wieder besuchten und das ehedem bekannte Festland

[789] Zur Unterscheidung von Risiko und Gefahr vgl. Luhmann, 1990a, Kap. 6; ders., 1991b, Kap. 1.

[790] Zum spezifischen Gebrauch der Begriffe „Akzeptanz" und „Rejektion" hier und zu dem im Folgenden erwähnten Problem des „dritten Wertes" vgl. 5.2.

[791] Zu solchen Beispielen siehe Rong-Xing He, 2001, S. 89ff.; Xiao-Feng Li, 1994, S. 349ff..

weitgehend anders und unvertraut fanden, so dass sie ihren Traum der Rückkehr in die Heimat gescheitert sahen und dann in der Tat Taiwan zur Heimat wählten. Ihre Identität mit Taiwan als Heimat, die sie eventuell schon vor einem solchen Besuch entwickelt hatten, spiegelte sich nicht nur in der Wahl wider, dass die meisten von ihnen Taiwan als *Ort ihrer Begräbnisstätte* bevorzugten, obwohl eine Umbettung aus einer Begräbnisstätte auf das Festland nun nicht mehr ein unüberwindliches Problem war, sondern auch darin, dass viele von ihnen unter dem Vorbehalt, ihre chinesische Identität *nicht zu negieren*, auch erkannten oder akzeptietren, dass sie zudem Taiwaner waren.[792] Dagegen erkannte die in Taiwan aufgewachsene zweite Generation der Festländer meist über eine durch Texte, durch die *Schrift* und Erzählungen der Generation ihrer Eltern konstruierte Realität China und identifizierte sich damit auf diese Weise. Dies schließt gerade an die in 2.6.3. erwähnte chinesische Tradition an, eine enge Verbindung mit der Vergangenheit durch die Sprache und die Schrift statt durch konkrete Objekte aufrechtzuerhalten. Gerade weil ihre chinesische Identität im Grunde eher auf einer Grundlage der „*Imagination*" gebildet worden war, hatte sie zwar aufgrund ihrer taiwanischen Sozialisation eine stärkere lokale Identität im Vergleich mit der Generation ihrer Eltern, konnte es aber *vermeiden*, dass ihre chinesische Identität durch die Veränderung des realen „Chinas" in Zweifel gezogen und erschüttert wurde. Wenn ihr Status als kulturelle „Orthodoxie" herausgefordert wurde, führte dies sogar leicht dazu, dass sie subjektiv noch fester an der Orientierung am „großen" China festhielt.

[792] Vgl. Tai-li Hu, 1990, S. 126ff.. Selbst Chiang Ching-kuo äußerte nach der Aufhebung des Kriegsrechts im Jahre 1987 offenbar, dass auch er ein Taiwaner sei, um die Herrschaft der KMT auf der Ebene der symbolischen Politik zu konsolidieren.

## 4. Die Humanisierung, die Segmentierung, die Säkularisierung und die religiöse Unordnung

In diesem Kapitel wird erörtert, wie das Religionssystem in den gesellschaftlichen Entwicklungen Chinas und Taiwans ausdifferenziert und allmählich funktional autonom wurde. Im Vergleich mit dem Westen ist die Religion der Bereich, der sowohl den markantesten Unterschied zwischen China und Taiwan einerseits und dem Westen andererseits darstellt als auch am leichtesten missverstanden wird. Einerseits ergibt sich das Missverständnis daraus, dass das frühe Bild des Westens von der chinesischen Religion sehr von den Beschreibungen der christlichen Missionare abhing. Als sie über die chinesische Religion schrieben oder die chinesischen Texte übersetzten, drängten sie der chinesischen Religion oft ihr eigenes theologisches System oder ihre eigenen Beobachtungsschemata auf, was zu Verzerrungen führte.[1] Das noch fundamentalere Problem lag darin, dass die westlichen Beobachter oft daran gewöhnt waren, von den westlichen Erfahrungen mit der *institutionellen Religion* auszugehen und den „Konfuzianismus" als ein demjenigen des Christentums gleichzusetzendes Normensystem zu verstehen, ihm religiöse Bedeutungen zuzuschreiben und ihm ferner die in ihrer Sicht sich wie im Zustand der Anonymität befindenden chinesischen *volkstümlichen religiösen Praxen* zuzuordnen. Sie vernachlässigten, dass in China nur „Professionelle" wie Mönche und Taoisten eine klare Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe hatten. Von einer „Religion" im westlichen Sinne kann beim Konfuzianismus selbst keine Rede sein.[2] Andererseits taucht u. U. auch das von Said kritisierte Phänomen des Orientalismus auf, wenn die Chinesen die Beobachtungsschemata aus dem als fortgeschritten angesehenen Westen lernten. Viele chinesische Forscher kannten die eigene Geschichte aus der Perspektive der westlichen Vorstellungen und der westlichen Kriterien von Religion oder sogar gemäß der durch westliche Autoren versuchten Konstruktion der historischen Wirklichkeit Chinas. Andere wieder strebten aus nationalem Selbstvertrauen danach, sich vom Westen zu unterscheiden. Schließlich konnten die beiden Auffassungen nur dazu führen, einfach zwischen der *Ja/Nein-Option* in Bezug auf die Frage, ob der Konfuzianismus eine Religion sei, zu wählen.[3] Nach dieser doppelseitigen Verzerrung sind nicht nur die ursprünglichen chinesischen Unterscheidungsweisen, an denen sich die gesellschaftliche Kommunikation orientierte, undeutlich geworden.

---

[1] Siehe z. B. Creel, 1975, S. 14.

[2] Jüngere Reflexionen dazu finden sich bei Thoraval, 1995; Chung-Hwa Ku, 1998. Vgl. auch C. K. Yangs, 1991, Diskussion unter dem Blickwinkel der Unterscheidung zwischen *institutional* und *diffused* Religion. Für die Erforscher der chinesischen Religion ist das oben Genannte eigentlich eine Grunderkenntnis. In der Debatte über den Zusammenhang zwischen der konfuzianischen Ethik und der wirtschaftlichen Entwicklung Ostasiens wird sie aber fast völlig vernachlässigt. Siehe dazu Jochim, 1992, S. 135. Ein solches Missverständnis hat in der Tat mit dem schon fast seit der Begründung der Soziologie existierenden Vorurteil, dass die Gesellschaft aus den Menschen bestehe, zu tun. Wenn wir davon ausgehen, dass das basale Element des sozialen Systems die Kommunikation ist, sehen solche, auf den ersten Blick ambivalente und unverständliche religiösen Phänomene Chinas dann nicht mehr so ungewöhnlich aus. Siehe die Diskussion im diesen Kapitel.

[3] Vgl. Tse-tsung Chow, 1960, S. 296ff.; C. K. Yang, 1991, S. 4ff., 26f.; Ying-Shih Yü, 1992, S. 15f..

Es ist auch schwer, definitiv die Frage zu beantworten, ob es überhaupt Religion in China gab und was für eine Rolle sie in der vergangenen gesellschaftlichen Entwicklung gespielt hat.

Ein angemessener Weg, aus diesem Dilemma herauszukommen, liegt m. E. darin, dem von der Unterscheidung Problem/Problemlösung ausgehenden funktionalistischen Ansatz zu folgen und das Bezugsproblem der Religion abstrakt zu definieren, und nicht darin, die Religion mit den vielfältigen substanziellen Inhalten zu definieren.[4] Das Phänomen, dass es um die *Transformation der unbestimmbaren Komplexität zur bestimmten oder doch bestimmbaren Komplexität* geht, ist unser Kriterium, nach dem sich die Religion von etwas anderem unterscheiden lässt. Die Religion reformulierte die Bedingung der Unbestimmtheit. Sie kann *die Unterscheidung vertraut/unvertraut (oder: beobachtbar/unbeobachtbar) wieder in das Vertraute (oder: das Beobachtbare) hineinführen* und bewirkt deshalb das Phänomen der *Realitätsverdoppelung*.[5] Es gibt zwei Vorteile für das Verständnis der chinesischen Religion, wenn wir einen solchem Ansatz folgen. Einesteils können die anonymen und oft der Kategorie der Magie oder des Aberglaubens als Gegenteil der Religion zugeordneten volkstümlichen religiösen Praxen und Glaubensvorstellungen auch in Betracht kommen.[6] Ein wichtiger Leitfaden, der die Entwicklung der religiösen Aktivitäten in China begreifen hilft, liegtunserer Meinung nach darin, zu erklären, welche Beziehungen zwischen der Ausdifferenzierung des Religionssystems und diesen religiösen Praxen unter unterschiedlichen historischen Bedingungen existiert haben. Anderenteils wird die Religion diesem Ansatz nach nicht gemäß einem bestimmten substanziellen Kriterium als ein nicht zu dekomponierender Block behandelt. Ob das Ereignis zur Kategorie des Religiösen gehört, wird dagegen in Bezug auf den Zusammenhang zwischen dem jeweiligen Problem und der Problemlösung festgestellt. Damit gibt es auch einen Raum, in dem wir die ursprünglichen chinesischen Unterscheidungsweisen beobachten können. Neben einer Betrachtung über die Unterscheidung zwischen Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus aus religiösem Blickwinkel können wir noch untersuchen, wie jene Unterscheidungen Anschlüsse im politischen, philosophischen oder dem so genannten „wissenschaftlichen" Bereich gewonnen haben,[7] und ermitteln dadurch die ureigenen chinesischen Weisen der Unterscheidung über die Welt.

In der Diskussion der Themen Humanisierung und Segmentierung erklären wir zuerst

---

[4] In Bezug auf den Fall Chinas vgl. auch Yih-yuan Li, 1998, S. 168ff., mit dem Ansatz bei der Frage, woran die Chinesen glauben.

[5] Hier folgen wir dem Ansatz Luhmanns. Siehe z. B. ders., 1990d, Kap. 1; ders., 1993b, S. 271ff.; ders., 1996a, S. 16ff.; ders., 2000, S. 58ff., 83, 88.

[6] Mit anderen Worten sind der magische Glaube oder die Magie doch religiös, obwohl sie nicht unbedingt eine Religion konstituieren.

[7] Unter Wissenschaft verstehen wir hier die Gesamtheit des Wissens. Vgl. dazu auch die Diskussion des Unterschieds zwischen der chinesischen und der westlichen, vor allem der christlichen Religion bei An-Wu Lin, 1990; ders., 1996. Danach ist die chinesische Religion der Typ, eine Lehre (Religion) wegen des Taos zu bilden. Dagegen ist die christliche Religion der Typ, eine Religion zu bilden, um das Tao zu propagieren. Angesichts unseres Ansatzes sind die Religion und die Wissenschaft nicht notwendig als ein ihrer Natur nach inkompatibles Gegensatzpaar oder als zwei unterschiedliche Entwicklungsphasen anzusehen. Der radikale Gegensatz zwischen der Religion und der Wissenschaft in der europäischen Neuzeit stammt eher aus der Konkurrenz, d. h. daraus, dass die beiden in einiger Hinsicht funktionale Äquivalente sein können.

die Merkmale des chinesischen religiösen Glaubens und seine Grundstruktur. Unter den Titeln der Inklusion und der Säkularisierung werden Vorgänge der Ausdifferenzierung des Religionssystems und sein Zusammenhang mit dem gesamtgesellschaftlichen Strukturwandel untersucht. Dann richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zwischen der Politik und der Religion und zeigen, wie die verschiedenen Funktionssysteme im Übergang zur funktionalen Differenzierung einander beeinflusst haben. Von der jüngeren Diskussion der religiösen Unordnung ausgehend, versuchen wir letztlich zu erklären, welche fundamentalen, aber nicht thematisierten Eigenwerte in der gesamtgesellschaftlichen Transformation fungieren.

### 4.1. Humanisierung

Jeder Formgebrauch erzeugt unbedingt einen unmarked state. Alle Sinnbereiche können deswegen mit der Religion zu tun haben, müssen es aber nicht. Denn die Religion kümmert sich gerade *nur* um die Unterscheidung von marked/unmarked (beobachtbar/unbeobachtbar).[8] Die Art und Weise, wie die Beziehung zwischen der beobachtbaren und der unbeobachtbaren Seite, in welche die so genannte Beziehung zwischen Gott und dem Menschen natürlich eingeschlossen ist, vorgestellt und behandelt wird, hat deshalb eine folgenreiche – und folgenschwere – Einwirkung auf die Entwicklung der Religion gehabt. Diesbezüglich sind die chinesische und die westliche Religion von Anfang an unterschiedlich gewesen. Sie sind verschiedenen Auffassungen der Frage gefolgt, wie die Realität zu konstruieren sei, und haben deshalb auch unterschiedliche Realitätsverdoppelungen erzeugt. Einer der wesentlichen Unterschiede liegt darin, dass man in China nicht wie im Westen den von Thomas Luckmann als „*de-socialization*" bezeichneten Weg, also die Tendenz, alles Nichtmenschliche völlig aus der sozialen Welt auszuschließen,[9] genommen hat. Im traditionellen China und im heutigen Taiwan sind die Totengeister, die Tiere und die Pflanzen und sogar Nichtlebewesen, wie z. B. der Stein, immer im Bereich der Kommunikationspartnerschaft geblieben.[10] Das bedeutet aber natürlich nicht, dass die Grenze der Unterscheidung zwischen dem Beobachtbaren und dem Unbeobachtbaren ausgestrichen würde. Nur gibt es hier keinen absoluten Bruch zwischen der beobachtbaren und der unbeobachtbaren Seite, so wie die traditionelle chinesische Unterscheidung sehr selten der erschöpfenden und exklusiven Dichotomie des Westens entspricht.[11] Und nicht nur ist diese Grenze eine fließende. Sondern es kommt auch die Wiedereinführung der Unterscheidung in das Unterschiedene vor. Folglich stellen die traditionellen religiösen Vorstellungen Chinas die Merkmale der *Humanisierung* und der Glaubensstruktur *Shen/Ren/Gui* (神/人/鬼, Gott/Mensch/Totengeist) dar.[12]

---

[8] Vgl. Luhmann, 2000, S. 53.
[9] Siehe ders., 1970. Vgl. ferner auch Luhmann, 1990d, S. 94ff..
[10] Vgl. z. B. de Groot, 1989, Bd. 4, Kap. 10-13, Bd. 5, Kap. 1-7.
[11] Vgl. 2.5.
[12] Ob die Bedeutung des Gottes in der westlichen Kultur derjenigen von Shen (神) und Xian** (仙) und die der Totengeister derjenigen von Gui* (鬼), Yao*** (妖) und Jing** (精) in der chinesischen Kultur gleich ist,

*4.1.1. „Abbruch des Kommunikationskanals zwischen Himmel und Erde" versus „Turmbau zu Babel"*

Der Kontrast zwischen der chinesischen Legende des „Abbruchs des Kommunikationskanals zwischen Himmel und Erde" und der alttestamentarischen Geschichte des „Turmbaus zu Babel" kann deutlich zeigen, worin der Unterschied zwischen der chinesischen und der westlichen Religion von Anfang an liegt.[13] Im Kapitel „Chuyu" (楚語) des Buchs „Guoyu" (國語) gibt es die folgende Erzählung: „King Chao** of Ch'u, puzzled by the *Shu ching's* statement about the separating of Heaven from Earth, asks his minister: "If it had not been thus, would the people have been able to ascend to Heaven?" To which the minister, after making denial, supplies his own metaphorical explanation: "Anciently, men and spirits (shen, 神) did not intermingle. At that time there were certain persons who were so perspicacious, single-minded, and reverential that their understanding enabled them to make meaningful collation of what lies above and below, and their insight to illumine what is distant and profound. Therefore the spirits would descend into them. The possessors of such powers were, if men, called hsi (shamans, 覡), and, if women, wu (shamannesses, 巫). It is they who supervised the positions of the spirits at the ceremonies, sacrificed to them, and otherwise handled religious matters. As a consequence, the spheres of the divine and the profane were kept distinct. The spirits sent down blessings on the people, and accepted from them their offerings. There were no natural calamities. In the degenerate time of Shao-hao, however, the Nine Li**** (a troublesome tribe) threw virtue into disorder. Men and spirits became intermingled, with each household indiscriminately performing for itself the religious observances which had hitherto been conducted by the shamans. As a consequence, men lost their reverence for the spirits, the spirits violated the rules of men, and natural calamities arose. Hence the successor of Shao-hao, Chuan-hsü (顓頊, Zhuanxu - Ch.-Ch. T.), charged Ch'ung, Governor of the South, to handle the affairs of Heaven in order to determine the proper place of the spirits, and Li****, Governor of the Fire, to handle the affairs of Earth in order to determine the proper places of men. And such is what is meant by 'cutting the communication between Heaven and Earth.' "[14]

Die Geschichte des Turmbaus zu Babel in der Bibel ist demgegenüber die folgende: „Es hatte aber alle Welt einerlei Zunge und Sprache. (...) Und sie sprachen untereinander: „(...) Wohlauf, lasst uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, damit wir uns einen Namen machen; denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder." Da fuhr

ist eine große und schwierige Frage. Darauf können wir uns hier nicht einlassen. Hilfreich mag es sein, die relevanten Themen bei de Groots, 1989, nachzuschlagen. Beachtenswert ist auch Seiwert, 1983, S. 317ff.. Im Folgenden wird entweder der chinesische Ausdruck oder der Begriff Gott/Totengeist (und manchmal: Dämon), der vermutlich dem chinesischen Ausdruck am nächsten kommt, verwendet.

[13] Vgl. dazu auch Bodde, 1961, S. 389ff.; Sze-Kwang Lao, 1986, S. 36ff.; An-Wu Lin, 1990; Chuan-Xiong Zhou, 1995, S. 47ff..

[14] Zitiert nach Bodde, 1961, S. 390f. (Ergänzung der Zeichen von mir). Vgl. dazu auch Kwang-Chih Chang, 1978, S. 162.

der HERR hernieder, dass er sähe die Stadt und den Turm, die die Menschenkinder bauten. Und der HERR sprach: „Siehe, es ist einerlei Volk und einerlei Sprache unter ihnen allen, und dies ist der Anfang ihres Tuns; nun wird ihnen nichts mehr verwehrt werden können von allem, was sie sich vorgenommen haben zu tun. Wohlauf, lasst uns herniederfahren und dort ihre Sprache verwirren, dass keiner des andern Sprache verstehe!“ So zerstreute sie der HERR von dort in alle Länder, dass sie aufhören mussten, die Stadt zu bauen. Daher heißt ihr Name Babel, weil der HERR daselbst verwirrt hat aller Länder Sprache und sie von dort zerstreut hat in alle Länder.“[15]

Offensichtlich sind die Geisterwelt[16] und die menschliche Welt in China zwar getrennt. Das Hin- und Herfahren zwischen den beiden Welten ist aber noch möglich. Man widmet die Aufmerksamkeit der Aufgabe, die beiden Welten in eine angemessene und vernünftige Beziehung zueinander zu bringen und nicht in die Lage der absoluten Trennung zu versetzen, damit beide *zufrieden in ihrer eigenen Position bleiben.* Dagegen zeigt die jüdisch-christliche Tradition eine *Spannung* und eine *Opposition* zwischen Gott und Menschen. Der Gott des Alten Testamentens (jedenfalls derjenige von Genesis 11) hat Angst vor der durch die Vereinheitlichung entstehenden Kompetenz der Menschen und betrachtet den Versuch, die Differenz zwischen den beiden Seiten der Unterscheidung zu nivellieren oder die Grenze der Unterscheidung zu „kreuzen“, als Überschreitung. In der Geschichte des „Abbruchs des Kommunikationskanals zwischen Himmel und Erde“ ist die Position des Beobachters einleuchtend in der *menschlichen Welt.* Dagegen sieht der Erzähler der Geschichte des „Turmbaus zu Babel“ diese Geschichte aus dem Blickwinkel des *„Gottes“*,[17] obwohl er auch in der menschlichen Welt steht. Eine Implikation der ersten Geschichte ist, dass der Mensch *aus eigener Kraft* Gott werden könne. Die Letztere vermittelt dagegen die Botschaft, dass die Autorität des Gottes nicht zum Kampf herausgefordert werden dürfe und der Mensch sich nur auf *das Heil des Gottes* freuen solle. Entsprechend ist die Wieder-Bindung die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Religion“. Die ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens „Jiao*“ (教) ist dagegen ein anweisender Logos. Hier wird als Belehrung hervorgehoben, wie die Erklärung dieses Zeichens im ersten chinesischen Wörterbuch, „Shuowen“ (說文), lautet: „Was die Überlegenen tun, ahmen die Unterlegenen nach.“[18]

*4.1.2. Die Trennung zwischen der menschlichen Welt und der Geisterwelt*

Von dem Menschen auszugehen und die Realität in der Analogie zur menschlichen Welt zu

[15] Zitiert nach Die Bibel, 1971, S. 19 (Genesis, 11).

[16] Der chinesischen Vorstellung nach konnten die Götter und die Geister zu einer gemeinsamen Welt gehören, obwohl diese beiden Gruppen auch noch weiter voneinander unterschieden werden konnten. Mit dem Ausdruck „Geisterwelt“ ist deshalb in diesem Text meist auch die Welt der Götter gemeint.

[17] Luhmann, 2000, S. 89f., erwähnt auch, dass eine Rückkehr des Jenseits ins Diesseits in der Religion der Hebräer resolut verweigert und der transzendente Gott als Beobachter der Welt geführt worden sei.

[18] Vgl. auch An-Wu Lin, 1990, S. 13, Anm. 1; Luhmann, 2000, S. 80; C. K. Yang, 1991, S. 2.

verdoppeln, ist gerade ein wichtiges Merkmal des traditionellen religiösen Glaubens in China. Die Tendenz zur Humanisierung hat aber nicht von Anfang an existiert, sondern ist erst mit dem *Wandel der gesamtgesellschaftlichen Situationen* aufgekommen. Weil der *Wu-Glaube* (巫, der schamanistische Glaube) und der *Ahnenkult*, hinter welchen oft eine bestimmte Vorstellung von Geistern oder von der Seele als Stütze fungierte, die primären Inhalte der religiösen Tätigkeiten im antiken China waren, ergibt sich daraus, dass die Situation in der Urzeit wahrscheinlich eine „Vermischung zwischen Gott und Menschen" war. Damals war die Welt eine animistische Welt, in der jeder Einzelne (oder zumindest: jede Familie) religiöse Kulte selbst veranstalten konnte. Mit der Differenzierung innerhalb der Siedlung und zwischen den Siedlungen entstand erst im Späten Neolithikum die Zentralisierung. „Gott und die Menschen wurden dann nicht vermischt."[19] Das bezog sich aber nur auf das Monopol der schamanistischen Tätigkeiten und schloss den Ahnenkult nicht ein. Von einer Trennung zwischen der menschlichen Welt und der Geisterwelt konnte auch noch keine Rede sein.

Angesichts der Untersuchungen von Kwang-Chih Chang über die sich in den Mythen und den künstlichen Objekten widerspiegelnden Beziehungen zwischen der menschlichen Welt und der Geisterwelt gab es in der Shang-Zeit noch keine offenbare Differenzierung zwischen dem Gott Ti (帝) und den Ahnengeistern. Seit der Westlichen Zhou-Zeit wurden die Ahnengeister nicht mehr als Götter betrachtet und vom Himmel und der göttlichen Welt getrennt, obwohl sie noch enge Beziehungen zu ihnen hatten. Seit der Mitte der Chunqiu-Periode tauchten kosmogonische Mythen, Mythen über den Abbruch des Kommunikationskanals zwischen Himmel und Erde, Mythen über die Rettung der Welt durch Helden und sogar die Autorität des Himmels attackierende Mythen erst auf.[20] Der historische Hintergrund für solche Veränderungen war die Bildung eines Feudalreichs aus zahlreichen Stadtstaaten, also eine Systembildung höherer Ebene, und seine Auflösung.[21] Seit der Mitte der Chunqiu-Periode fing eine Zeit der Differenzierung und der Konkurrenz an. Es war eine Zeit, in der das Monopol des Wissens der Regierenden nicht mehr existierte und die Autorität der Regierung des Zhou-Königs als des Sohnes des Himmels herausgefordert wurde. In dieser sowohl differenzierenden als auch vereinigenden Zeit, in welcher Erfolg mehr vom eigenen Tun des Menschen und weniger von der Gnade eines Gottes abhing und schnell vergehen konnte, entstand ein Selbstbewusstsein des Menschen. Das *Menschliche* wurde vom *Göttlichen* unterschieden. Die Praxis der Magie und der Kulte in der realen Welt stieß auf Zweifel und wurde beschränkt.[22] Aber diese Trennung bedeutete nur, dass die Welt der Götter und Geister

[19] Vgl. oben, Anm. 14. Es ist zu beachten: Hier behandeln wir das obige Zitat als ein historisches Material, um die frühe Zeit zu untersuchen. In der obigen Diskussion wird es dagegen als Beobachtung der Zeitgenossen angesehen.

[20] Vgl. Kwang-Chih Chang, 1978, Kap. 8 & 9.

[21] Vgl. 2.2. und 2.3.

[22] Hier nennen wir nur eine Äußerung von einem für das Opfer zuständigen Beamten in dieser Zeit als ein Beispiel: „I have heard that, when a State is about to flourish, *its ruler* receives his lessons from the people; and when it is about to perish, he receives his lessons from Spirits. The Spirits are intelligent, correct, and impartial. Their course is regulated by the feelings of men." Zitiert nach Legge, 1970b, S. 120. Vgl. dazu

*eine andere Realität* war, die eine *unterschiedliche Operationslogik* im Vergleich mit derjenigen der menschlichen Welt hatte[23] und *nicht eine unkommunikative, unerreichbare Welt* war. Mit Hilfe des Schamanen, der Divination, des Opferkultes und sogar des Traums konnte man immer noch mit den Göttern oder den Ahnengeistern kommunizieren. Und wenn man aufgrund eigener Selbstvervollkommnung zu einem Unsterblichen (仙, Xian**) wurde, konnte man freiwillig zwischen diesen unterschiedlichen Realitäten hin- und herfliegen. Zu beachten ist noch, dass die sozialen Beziehungen, vor allem die auf der Familie beruhenden, eine Kontinuität zwischen den zwei verschiedenen Realitäten aufrechterhielten.[24]

*4.1.3. Die Vorstellungen über die Seele und der Glaube an Götter und Totengeister*

Was die menschliche Welt von der Geisterwelt unterschied und trotzdem nicht zu einem absoluten Abbruch zwischen ihnen führte, war die Vorstellung von der *„Seele*".[25] Schon in den Siedlungen der Frühen Yangshao-Periode gibt es einige auf Vorstellungen über die Seele oder ein Leben nach dem Tode hinweisende Spuren. Z. B. ist der Boden der keramischen Urne mit Löchern versehen worden; es sind Gefäße mit Getreide mitbegraben worden; die Köpfe aller Toten sind in die gleiche Richtung ausgerichtet worden.[26] In den Orakelinschriften wird erwähnt, dass der Shang-König nach dem Tode in den Himmel auffahre und als Gast von Gott Ti bedient werde. Das weist deutlich darauf hin, dass man glaubte, eine andere Form der Existenz nach dem Tode haben zu können. In der Literatur der Westlichen Zhou-Zeit finden sich schon Beispiele dafür, dass die Totengeister der Ahnen als Shen bezeichnet wurden. Seit der Chunqiu-Periode wurden sie dann populär als Gui bezeichnet. Zudem fing man an, das Leben und den Tod des Menschen als die Konzentration und die Zerstreuung von „Qi" (氣) zu verstehen, als nämlich die Konzeption von „Qi" in der Östlichen Zhou-Zeit allmählich reif wurde.[27] In diesem Kontext war *Shen*, also die Seele, die reinste und feinste Qi.[28] Darauf

---

auch Fu-kuan Hsü, 1994, Kap. 2 & 3, Diskussion der humanistischen Tendenz in der Zhou-Zeit.

[23] Ein Zeitgenosse sagte z. B.: „The way of Heaven is distant, while the way of man is near. We cannot reach to the former; what means have we of knowing it?" Zitiert nach Legge, 1970b, S. 671.

[24] Z. B. lautet es im Kapitel „Xiaoqu" (小取) des Buchs „Mozixiangu" (墨子閒詁): „The ghost of a man is not a man; the ghost of your elder brother is your elder brother. Sacrificing to a man's ghost is not sacrificing to a man; sacrificing to your elder brother's ghost is sacrificing to your elder brother." Zitiert nach Graham, 1978, S. 492. Vgl. dazu auch Schwartz, 1985, S. 21f..

[25] Hier wird dieser moderne Ausdruck einfach übernommen. Das bedeutet nicht, dass seine moderne Bedeutung dem völlig gleich wäre, was die alten Chinesen unter anderen relevanten Ausdrücken verstanden, oder worauf sie mit diesen Ausdrücken referierten.

[26] Vgl. Allan, 1991, S. 19; Mu-Zhou Pu, 1995, S. 33f.; Dematte, 1996, S. 166. Es ist aber zu beachten, dass solch eine Einschätzung den Fehler einer späteren Projektion riskiert, wie Pu behauptet.

[27] Es ist sehr schwer, „Qi" ins Deutsche zu übersetzen. „Qi" kann Gas, Dampf, Luft, Geist und Vitalität etc. bedeuten. Es gibt vielleicht gar keinen entsprechenden deutschen Begriff. Aber hier können wir nicht auf entsprechende Einzelheiten eingehen. Vgl. hierzulande Engelhardt, 1987; Kubny, 1995.

[28] Man dachte deshalb, dass diese feinste „Qi" eines Menschen nach dem Tode von den Verwandten, die eine intime Beziehung mit ihm während seiner Lebenszeit hatten, gefühlt und gerufen wird, damit sie an einem bestimmten Ding kleben und sich nicht auflösen konnte. Auf diesem Konzept beruhten die Ahnentafel und der Ritus „Zhaohun" (招魂, die Seele des Verstorbenen zurückrufen). Und der Unterschied des Gottes vom

entwickelte sich ferner seit dem Ende der Chunqiu-Periode eine dualistische Vorstellung über die Seele, nämlich die über *Hun* und *Po* (魂/魄). In der Zhanguo-Periode entsprach dieser allmählich die Unterscheidung zwischen Shen (神, Geist) und Xing** (形, Körper). Dann kam die Erzählung auf, dass nach dem Tode Hun in den Himmel und Po in die Erde gefahren sei. Umgekehrt konnte man z. B. mit Hilfe der kontinuierlichen und konzentrierten *Qi-Übung* zu einem *Unsterblichen* werden.[29]

Eben diese Vorstellung von der Seele war die Grundlage dafür, dass die Chinesen im Umgang mit dem Problem der Unbestimmtheit des Jenseits eine humanistische Auffassung beibehielten. Im Falle des Ahnenkultes erwartete man zwar mit Sehnsucht ein Leben nach dem Tode und hoffte, dass eine *Weiterexistenz im Jenseits* durch die von den Nachkommen vollzogenen Opfer gewährleistet werden würde. Das zeigt aber gleichzeitig, dass die Unsterblichkeit des eigenen Lebens in der Tat durch die *fortgesetzte Vermehrung der Nachkommen im Diesseits* zustande kommen sollte. Die Unbestimmtheit des Lebens nach dem Tode wurde durch die *Reziprozität* zwischen den Ahnengeistern und den Nachkommen determiniert. Dabei wurde das Leben im Jenseits wieder ins Diesseits übergeleitet und konnte auch nur im Diesseits zum Ausdruck gebracht werden. Ein Unsterblicher zu werden, bekräftigte noch stärker den Wert des Diesseits. Erstrebt wurde die Unsterblichkeit des Körpers als Einheit von Xing** und Shen. Dabei wurde die Grenze zwischen Jenseits und Diesseits beliebig übersteigbar.[30] Und in der Westlichen Zhou-Zeit gab es schon die Vorstellung, dass die Ahnengeister

---

Totengeist ergab sich daraus, dass der Gott in seiner Lebenszeit unsterbliche Tugenden und dadurch besondere geistige Fähigkeiten hatte. Folglich konnte seine feinste Qi nach seinem Tode noch von allen Menschen, unabhängig von der Vertrautheit mit ihm, gefühlt werden. Das ist eine Auffassung von Mu Qian (錢穆). Hier wird nach Song-Shan Wang, 1983, S. 73f., zitiert. Zum Ritus „Zhaohun" vgl. Zheng-Sheng Du, 1991, S. 39f.; Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 61; Ying-shih Yü, 1989.

[29] Weil die Bedeutungen der Ausdrücke Gui, Shen, Hun und Po sich einerseits in den wirklichen Verwendungen oft überschnitten und es andererseits nach wie vor keine Zentralinstanz für ihre Interpretation gab, waren die tradierten Vorstellungen über Hun und Po nicht völlig konsistent. Es wurde sogar behauptet, dass der Mensch drei Hun und sieben Po habe. Auf jeden Fall war die der Unterscheidung „Yin/Yang" (陰/陽) entsprechende Unterscheidung Hun/Po im Grunde ein von den meisten Menschen akzeptiertes, gemeinsames Konzept. Vgl. dazu Hsun Chang, 1998; Cohen, 1991; Fang-Yuan Dong, 1997, S. 254ff., 268ff.; Zheng-Sheng Du, 1991; de Groot, 1918, S. 9ff.; ders., 1989, Bd. 4; Jordan, 1972, S. 31ff.; Jian-Min Li, 1993; Needham, 1974, S. 85ff.; Mu-Zhou Pu, 1995, S. 90ff., 205f.; Wolf, 1978a, S. 172f.; Ying-Shih Yü, 1965; ders., 1989; ders., 1992, Kap. 4. Außerdem gab es seit der Han-Zeit den Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele. Während der Sechs Dynastien kam es sogar zu einem heftigen Streit darüber infolge der Einführung des Buddhismus. Aber im Prinzip ist die Vorstellung von der Seele immer erhalten geblieben. Der Buddhismus gab ihr auch eine neue Energie. Vgl. Kenneth Ch'en, 1964, 111f.; Nakamura, 1993, S. 109ff..

[30] Über die Langlebigkeit und den Unsterblichen vgl. Maspero, 1981, S. 265ff., 413ff., 443ff.; Needham, 1974, S. 93ff.; Mu-Zhou Pu, 1995, S. 196ff.; Xi-Tai Qing, 1992, S. 42ff., 305ff.; Robinet, 1986; 1995, S. 77ff.; Ying-shih Yü, 1965. Yü deutet an, dass der Unsterbliche nach der Vorstellung der Zeitgenossen vor der Qin-Zeit der Welt entsagt und sich an einer transzendenten Welt orientiert habe. Seit der Qin-Zeit bemühte der Unsterbliche sich erst um einen ewigen Genuss im Diesseits. Obwohl es zwar einen solchen Wandel gegeben hat, wäre m. E. besser zu formulieren, dass man den Unsterblichen vor der Qin-Zeit nicht durch die diesseitige Welt beschränkt gesehen hat, statt zu meinen, dass er sich an einer transzendenten Welt orientiert habe. Angesichts des späteren taoistischen Konzeptes der Unsterblichen mit verschiedenen Rängen wie z. B. des himmlischen bzw. des irdischen Unsterblichen wurde das Diesseits nicht abgewertet, wenn man die Wunder des Jenseits lobte. Hervorgehoben wurde eher die Fähigkeit des Unsterblichen, freiwillig zwischen den verschiedenen Welten hin- und herzugehen. Es ist auch zu beachten, dass die

nur das Opfer ihrer Nachkommen genießen konnten. Demgemäß konnte man durch das Opfer keinen Einfluss auf das Tun der Ahnengeister anderer Menschen ausüben. Die *Ahnengeister* schienen die *Vertreter* der Nachkommen *in der Geisterwelt* zu sein. Während des Genusses des Opfers, das ihnen die Nachkommen darbrachten, mussten sie für das Glück ihrer Nachkommen (d. h.: für ihr eigenes Glück) und nur für diesen privaten Zweck kämpfen. Damit trat die Unterscheidung menschlich/göttlich nicht nur auf der Seite des Menschlichen, sondern auch auf der Seite des Göttlichen (der Geisterwelt) auf. Das führte endlich zur Auskristallisierung der Glaubensstruktur *Gott/Mensch (Ahnengeist)/Totengeist.*[31]

In Bezug auf den frühen Glauben, dass man nach dem Tode zu einem Totengeist werde, hielt man das Glück im Jenseits anscheinend allein schon durch das Opfer der Nachkommen für garantiert, so dass es *mit dem eigenen Tun im Diesseits nichts zu tun hatte*. Nur der Tote, der keine Nachkommen hatte, wurde *Ligui* (厲鬼, Dämon) und geriet in Not. Das löste zwar das Problem der Unbestimmtheit im Jenseits, erzeugte aber das andere Problem der Unbestimmtheit im Diesseits, nämlich das so genannte Problem der Theodizee.[32] Dafür entwickelte sich die folgende Vorstellung in der Östlichen Zhou-Zeit, dass das Leben im Jenseits mit der *Art des Zustandekommens des Todes* zusammenhing und das Tun der Ahnen während ihrer Lebenszeit eine *Vergeltung* für ihre Nachkommen auslöste, um das Tun der Menschen im Diesseits zu leiten und eine Erklärung für schwer zu akzeptierendes Missgeschick im Diesseits anzubieten. Danach wurde ein Mensch dann nach dem Tode zum Dämon, wenn er aus *unnatürlichen Gründen* (z. B. im Kriege oder durch einen Unfall) gestorben war oder *keine vollkommene Leiche* hinterließ und nicht durch *richtige Kulte* erlöst wurde — unabhängig davon, ob er einmal etwas Böses getan hatte oder ob er Nachkommen hatte oder nicht.[33] Dadurch wurde das Problem der Unbestimmtheit des Lebens im Jenseits in das

---

Vorstellung von der Langlebigkeit auch den eigentlich nach der Überwindung der Seelenwanderung suchenden Buddhismus beeinflusst hat. Vgl. dazu Birnbaum, 1986.

[31] Vgl. auch Jordan, 1972, insb. Kap. 2, 7 & 8; Wolf, 1978a. Aber wir teilen Wolfs Auffassung, dass diese Glaubensstruktur der Unterscheidung Beamte/Verwandte/Fremde entsprochen habe, nicht ganz. Wichtiger waren eher ihre Entsprechung zur kosmologischen Unterscheidung *Himmel/Mensch/Erde* und die Rolle des Menschen als Vermittler. Danach kamen erst die drei Kategorien von Göttern – himmlischen Göttern, menschlichen Totengeistern und irdischen Göttern (天神/人鬼/地祇), das Phänomen des Anthropomorphismus und die Vorstellung vor, dass der Mensch zum Gott bzw. zum Totengeist werden könne. Vgl. dazu de Groot, 1918, Einführung, Kap. 1 & 2; Fang-Yuan Dong, 1997, S. 168ff., 190ff.; Elvin, 1985; Granet, 1997, S. 257ff.; Henderson, 1984; Yih-yuan Li, 1998, S. 183ff.; Li-cheng Lu, 1990; Overmyer, 1976, S. 162ff.; Taylor, 1989, S. 493ff..

Luhmann, 2000, S. 84, führt aus: „Eine ausgearbeitete Religionscodierung setzt ein » re-entry « der Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene voraus. Nur so kann vermieden werden, die Unterscheidung des Codes als Zwang zur Option für die eine oder die andere Seite aufzufassen. Man findet auf beiden Seiten immer beide Seiten." Obwohl der traditionelle chinesische religiöse Glaube vielleicht nicht in die Phase der binären Codierung gelangt ist, soll die Entstehung des re-entry in beide Seiten der Unterscheidung ein wichtiger Grund für seine langfristige Stabilität sein.

[32] Vgl. Ning Chen, 1994.

[33] Vgl. Fu-Shih Lin, 1995, S. 14ff.; Fong-mao Lee, 1994, S. 35ff. Siehe ferner die Diskussion über die Vorstellung von „Bao*" (報, Vergeltung) bei Lien-Sheng Yang, 1957, und die Diskussion über die das Verhalten des Menschen überwachenden und registrierenden Götter „Siming" (司命, für das Schicksal des Menschen zuständiges Gott) und „Zaoshen" (灶神, Gott des Herds) bei z. B. Chard, 1994; Goodrich, 1991,

Problem des diesseitigen bestimmten Zustandekommens des Todes transformiert. Obwohl die Unbestimmtheit dadurch gewissermaßen reduziert wurde, sollte man offensichtlich noch etwas tun, um durch Dämonen gestiftetes Unheil abzuwenden. Denn Dämonen, aus welchen Gründen auch immer sie zu solchen geworden waren, brachten unweigerlich Unglück und erzeugten Unruhe. Für den Umgang mit ihnen wurden zwei Arten von Riten entwickelt. Man konnte entweder die sanfte Maßnahme des *Opfers* oder die rohe Maßnahme des *Exorzismus* ergreifen.[34] Im Allgemeinen wurde aufgrund der nach *Harmonie* strebenden chinesischen Kosmologie die beruhigende, sanfte Maßnahme vorgezogen.[35] Das Begraben von unbekannten Skeletten und die Veranstaltung von Opfern für unbekannte Totengeister wurden sogar als Pflicht der Regierung angesehen.[36] Im eigenen Interesse veranstaltete das einfache Volk natürlich auch diese Riten, was ihm zu tun offiziell gestattet war. Manchmal errichtete es zu diesem Zweck auch Tempel in eigener Regie. Diese Haltung entspricht dem Prototyp des volkstümlichen Glaubens an Dämonen. Hierin liegt eine Quelle des noch heute in Taiwan sehr populären Glauben an „Wangye" (王爺). Zudem werden die vielerorts errichteten Tempel „Dazhongye" (大眾爺) und „Youyinggong" (有應公) dieser Kategorie des Volksglaubens zugeordnet.[37]

#### *4.1.4. Positive und hemmende Auswirkungen des Konfuzianismus auf die Ausdifferenzierung der Religion*

Wie von Creel angedeutet, wurde eine von ihm als Sinismus bezeichnete Tradition in China schon vor der Entstehung des Konfuzianismus geprägt.[38] In Bezug auf die oben erwähnten

S. 31ff., 247; Mu-Zhou Pu, 1995, S. 94; Robinet, 1995, S. 138; Xi-Tai Qing 1992, S. 19f., 323ff. In der späteren Zeit konnten die toten Vorfahren ohne Hilfe bestimmter Kulte nicht zu Ahnengeistern werden und nur Gui sein. Und das noch unverheiratet verstorbene Mädchen, der ohne Sohn verstorbene Erwachsene und der Selbstmörder durften nicht einmal mit Hilfe der erlösenden Kulte zu Ahnengeistern werden. Vgl. dazu Fu-Shih Lin, 1995, S. 20; Li-cheng Lu, 1990, S. 214ff..

[34] Siehe Li-cheng Lu, 1990, S. 217; Harper, 1985; ders., 1995, S. 154, Seiwert, 1983.

[35] Zur Eigenschaft der chinesischen Kosmologie, nach Harmonie zu streben, vgl. Yih-yuan Li, 1998, S. 200ff..

[36] Vgl. Fu-shih Lin, 1995, S. 16f.; Jian-Min Li, 1993, S. 51ff. Bis heute gehen die Staatsvertreter nach altem Brauch immer noch regelmäßig zum „Tempel der hervorragenden Märtyrer", um den im Kriege gestorbenen Soldaten und den im Dienst der Öffentlichkeit gestorbenen Zivilisten zu opfern. Außerdem scheint es hier eine Paradoxie zu geben: Wie erwähnt, konnten die Ahnengeister nur das Opfer ihrer Nachkommen genießen. Danach konnten diejenigen Ahnengeister, die keine Nachkommen hatten, entweder gar keine Opfer genießen, oder paradoxerweise konnten sie Opfer von allen Menschen genießen. Wie diese Wende zustande gekommen sein mag, ist angesichts der verfügbaren Literatur nicht deutlich. Spätestens am Ende der Chunqiu-Periode dachte man schon, dass die Ahnengeister Opfer von Nachkommen anderer Menschen genießen könnten. Z. B. hat Konfuzius einmal gesagt, dass es eine Schmeichelei sei, wenn eine Person dem Ahnengeist eines anderen Menschen opferte. Siehe Wilhelm, 1974, S. 48.

[37] Vgl. z. B. Fu-Shih Lin, 1995, Kap. 3, 4 & 7; Zhi-Wan Liu, 1990, Kap. 7 & 8; Katz, 1991; ders., 1992.

[38] Vgl. Creel, 1975. Aber unleugbar ist es, dass die Konfuzianer den größten Beitrag zur Sammlung und Einordnung der traditionellen Dokumente und zur Tradierung des Wissens geleistet haben. Deshalb war in der Han-Zeit „Ru" (儒, Konfuzianer) zum Synonym für den Angehörigen der Oberschicht, „Shi" (士), geworden. Über die Vorgänge, durch die Ru zum stellvertretenden Ausdruck für Shi und der Konfuzianismus zur Orthodoxie wurde, vgl. Eichhorn, 1976, 74ff.; Franke, 1965, S. 295ff.; Kramers, 1987.

religiösen Vorstellungen war es nicht anders. Als der Konfuzianismus die gegebene Tradition übernahm, leitete er sie aber auch in die Richtung einer vertieften *Humanisierung*. Er wertete die Bedeutung von Göttern, Geistern und Magie für das reale tägliche Leben ab und verlagerte die Bedeutung der Riten und des Ahnenkultes auf die Kultivierung der Tugenden und die Erhaltung der Ordnung. Dadurch wandelte sich die Aufmerksamkeit der Menschen und deren Sicht auf die Werte geradezu ins Gegenteil: Nun sollte man sich am Diesseits orientieren. Die Haltung des Konfuzianismus war im Grunde aber der so genannte *Agnostizismus*.[39] Dazu gehörte, dass die Konfuzianer die Existenz des Jenseits nie ausdrücklich leugneten oder die Vertreter der Vorstellungen über Götter, Totengeister und die Seele direkt zum Kampf herausfordertern. Damit wurde der unbeobachtbaren anderen Seite ein Spielraum zugestanden. Insofern stellte der Konfuzianismus mit seiner agnostischen Einstellung und seiner moralischen Transformation der Bedeutung der Riten auch eine Problemlösung für den Umgang mit der Unterscheidung beobachtbar/unbeobachtbar (oder wenn man will: immanent/transzendent) dar. Die gelegentliche Auffassung des Konfuzianismus als *ethische Religion* ist deshalb nicht völlig unhaltbar. Das Problem ist aber, dass der Konfuzianismus selbst auf keinen Fall *eine Religion*, ein System, war, „das *alle* religiösen Kommunikationen und *nur sie* einschließt",[40] obwohl er unvermeidlich mit der Religion *verflochten* war. Angesichts dessen, dass der Konfuzianismus früher nur eine Schule unter „Hunderten von Schulen" war, war er eher eine *Lehre*, deren Inhalte die Ethik, die Religion, die Politik usw. einschlossen. Mit anderen Worten war der Kontext der Unterscheidung, in dem die Ausdrücke Jia (家) oder Jiao* (教) als Bezeichnungen verwendet wurden, primär in das „Wissenssystem" eingebettet.[41]

Der Konfuzianismus beinhaltete dennoch religiöse Komponenten und bot auch viel den religiösen Tätigkeiten Föderliches an, bezog sich doch der Kern seiner Lehre weiterhin auf die Ahnenkulte und die Riten (Li, 禮).[42] In dieser Hinsicht hat er die weitere Ausdifferenzierung der Religion sowohl *ermöglicht*, als auch *beschränkt*. Wenn er einerseits eine humanistische und vernünftige Transformation für die stark durch Animismus und magischen Glauben geprägte Tradition geleistet hat, hat er doch umgekehrt zugleich die *Wiedererlangung von Stabilität* dieser Tradition im Diesseits begünstigt. Er unterstützte sie mit einer moralischen

---

[39] Konfuzius sagte z. B.: „Seiner Pflicht gegen die Menschen sich weihen, Dämonen und Götter ehren und ihnen fern bleiben, das mag man Weisheit nennen." Und: „Wenn man noch nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen?" Zitiert nach Wilhelm, 1974, S. 78, 115.

[40] Vgl. Luhmann, 2000, S. 199. Aufgrund der Stimulation durch soziale Probleme, die Volksreligion und das Christentum gab es aber seit dem Ende der Ming-Zeit viele Vorschläge und sogar praktische Versuche, eine Religion auf der Grundlage der konfuzianischen Dogmen zu bilden. Das bekannteste Beispiel war die von Kang Yu-Wei (康有為) und anderen Menschen ausgehende Bemühung, den Konfuzianismus als Staatsreligion einzurichten, am Ende der Qing-Zeit. Vgl. dazu Shyh-wei Lee, 1999; Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998, Kap. 22; Fen-sen Wang, 1994.

[41] Aber die Nebeneinanderstellung des Konfuzianismus, des Buddhismus und des Taoismus in der späteren Zeit betraf dann nicht nur den Kontext des Wissens. Sie implizierte auch eine religiöse Unterscheidung. Vgl. dazu Chin-shing Huang, 1997.

[42] Vgl. z. B. Franke, 1920; Küng/Ching, 1999; Schwartz, 1985, Kap. 3. Zum Zeugnis der Literatur für die religiösen Dimensionen des Konfuzianismus siehe Taylor, 1990; Taylor/Arbuckle, 1995.

Interpretation, so dass sie trotz des Misserfolgs der Magie im realen Leben ihre Plausibilität nicht verlor.[43] Die von der Vater/Sohn-Beziehung ausgehende konfuzianische Ethik ermöglichte es gleichzeitig, dass die Familie in China immer als ein wichtiges gesellschaftliches Organisationsprinzip fungierte. Das verstärkte natürlich wiederum die Stabilität des Ahnenkultes. Aber andererseits beschränkte eine solche reformierende, nicht aber revolutionäre Auswirkung des Konfuzianismus die Ausdifferenzierung eines funktional selbständigen Religionssystems. Angesichts dessen, dass der Ahnenkult immer zu stark an das Leben im Familienhaushalt gebunden blieb und unbedingt die Form der *segmentären Differenzierung* annahm, konnten diese in seinem Rahmen sporadisch vorkommenden religiösen Kommunikationen strukturell nicht aneinander anknüpfen und dadurch ein autopoietisches Netzwerk bilden. Für die Beteiligten war es aber auch nicht nötig, dass das geschah.[44] Zugleich konnten der Ahnenkult und die damit zusammenhängenden Vorstellungen über Götter und Totengeister Anlässe sein, die unbeobachtbare Seite weiter in die vertraute Seite überzuführen. Sie waren in den Kontext eines *multifunktionalen* Systems eingebettet worden, oder bildeten, mit den Worten von C. K. Yang, eine „*diffused*" Religion. Sie konnten deshalb die nicht durch sie zu überwindende Unzufriedenheit auf die Familien oder die anderen Opfergemeinschaften, in deren Leben sie eingebettet waren, abwälzen und mit Hilfe der Redundanz solcher multifunktionalen Systeme behandeln.

Nach dieser Wende zur Humanisierung wurde die Eigenschaft der traditionellen religiösen Kommunikationen, sich in den verschiedenen Kontexten des diesseitigen Lebens zu *verbreiten*, nicht nur nicht gehemmt, sondern sie entwickelte sich weiter. Das führte dazu, dass die durch diese religiösen Kommunikationen konstruierte Realität sehr eng mit der Realität zusammenhing. Auch deswegen kommt es bei einer gewissen Achtlosigkeit heute leicht dazu, dass man die Vergangenheit missversteht. Z. B. bezeichnen viele Forscher die traditionelle chinesische Herrschaft gerne als eine auf der Grundlage der konfuzianischen Ideologie gebildete *politische Theokratie* oder als *Cäsaropapismus* angesichts dessen, dass der Kaiser zugleich die Rolle des „Sohnes" des Himmels und des „Vaters" des Volkes spielte, der vielerlei Riten in Vertretung des gesamten Volkes veranstaltete, und dass die Institution der Familie ein wichtiges gesellschaftliches Organisationsprinzip war.[45] Diese Forscher haben aber nur

[43] Luhmann, 2000, S. 86, deutet an, dass die Glaubwürdigkeit der Magie gerade auf dem Unbekanntbleiben ihres Wirkungszusammenhanges beruht. Das weist weiter darauf hin, dass die Plausibilität der Magie unbedingt von ihrem Erfolg abhängt. Gerade deswegen kümmert man sich hauptsächlich darum, ob der Gott „ling" oder „lingyan" (靈, 靈驗, hinsichtlich seiner Wunderkraft zu bestätigen) ist, im Hinblick auf die Kategorie des Volksglaubens. Denn das ist die einzige Weise, auf die man die Bestimmtheit begreifen kann. Es ist deshalb auch unmöglich, diesen Glauben mit einer Kritik oder einer Abwertung als Utilitarismus einfach aufzuheben.

[44] Vgl. Luhmann, 2000. S. 198f., 218.

[45] Z. B. behauptet Franke, 1965, S. 317ff., dass der chinesische Universalstaat zugleich Staat und Kirche gewesen sei. Während er den Konfuzianismus für eine Religion hält, deutet er auch an, dass das einfache Volk dabei ausgeschlossen worden sei, seine metaphysische Bedürfnisse dadurch nicht habe befriedigen können und die Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse anderswo habe suchen müssen. Vgl. ferner ders., 1920, S. 212f., Anm. 1. Neben den westlichen Forscher, z. B. Weber, 1988, S. 400f., teilen viele

die oberflächlichen Phänomene und die Kontinuität, nicht die wirkliche Operationslogik und die historische Wende, gesehen. Im Falle der Stratifikation als primärer Form der Systemdifferenzierung in der Feudalzeit der Drei Dynastien vor 221. v. Chr. penetrierte die selbe Oben/ Unten-Unterscheidung alle Bereiche, so dass die rituelle, die militärische und die politische Hegemonie konvergierten. Die Bezeichnung politische Theokratie passt daher für diese Zeit. Nach der Entstehung des *bürokratischen Reiches* in der Früheren Han-Zeit und der Ersetzung der Adelsgesellschaft durch die offene ständische Hierarchie „Gelehrter/Bauer/Handwerker/ Händler" konvergierten die politische und die religiöse Hegemonie zwar noch bis zu einem gewissen Grade in der Person des Kaisers, was Merkmale des Cäsaropapismus aufwies.[46] Aber der politische Bereich differenzierte sich bereits von dem religiösen. Der Kaiser war kein *pontifex maximus*, geschweige denn, dass die meisten Beamten gar nicht als Priester angesehen werden durften.[47] Der Status des Kaisers als Sohn des Himmels ermöglichte ihm zwar, über den normalen Göttern zu stehen. Aber es wurde dabei weder impliziert, dass er ein Gott sei, noch dass er ein religiöses Charisma habe.[48] Die konfuzianischen Lehren von der Loyalität gegenüber dem Kaiser und von der Pietät gegenüber den Eltern bildeten zwar eine ideologische Grundlage für die Herrschaft über das Reich.[49] Aus der Perspektive des Ahnen-

---

chinesische Wissenschaftler, z. B. Le Kang, 1996, und Kwang-Ching Liu, 1994a, S. 2, diese Auffassung. Außerdem hat Taylor, 1994, richtig begriffen, dass die chinesische Hierarchie und das Grundprinzip der Ordnungsbildung in China gewissermaßen auf der kosmogonischen Vorstellung beruhten, dass der ganze Kosmos sich aus den ständigen Differenzierungen des „Einen" (一) oder „Dao" (道) ergebe. Er hat das aber m. E. falsch interpretiert, als er Folgendes schrieb: „[T]he social whole itself was encompassed by the pantheon of the official religion, and this in turn was encompassed by the cosmos. It was the task of the official religion to integrate these three domains." (S. 493) Unserer Meinung nach gab es keine solchen Beziehungen der Umfassung aufgrund der von uns als „Denken des Einen" bezeichneten Kosmologie. Vgl. dazu 2.2. & 2.5. Wir müssen auch vorsichtig die Semantik von der gesellschaftlichen Struktur unterscheiden. Falls Taylors Beschreibung richtig wäre, es also auf konsequent sich ergebenden Umfassungen beruhende, streng hierarchische Beziehungen gegeben hätte, sollten die für den Handelnden und den Beobachter zugleich gegebenen Phänomene nicht entstanden sein, dass der Himmel sehr hoch und der Kaiser sehr weit entfernt war (天高皇帝遠). Vgl. dazu Hamilton, 1989; Ben-Ray Jai, 1999a, Kap. 1, und 3.2.

[46] Wenn man im Falle Chinas deswegen von Cäsaropapismus spricht, verliert dieser Begriff seine Diskriminationsfähigkeit und ist kein nützlicher Begriff mehr, wie schon Webers Darlegung , 1980, S. 691, implizieren dürfte: „Irgendwelches Minimum von theokratischen oder cäsaropapistischen Elementen pflegt also mit jeder legitimen politischen Gewalt, welcher Struktur immer, sich zu verschmelzen, weil schließlich jedes Charisma doch irgendeinen Rest von magischer Herkunft beansprucht, also religiösen Gewalten verwandt ist, und also das „Gottesgnadentum" in irgendeinem Sinne immer in ihr liegt."

[47] Auch Weber, 1980, S. 260, gibt zu, dass es kein gesondertes Priestertum in China gab, obwohl er den chinesischen Kaiser gleichzeitig als *pontifex maximus* ansieht.

[48] Einige Autoren, z. B. Overmyer, 1976, S. 21, überbetonen oft die religiöse Hegemonie des Kaisers und vernachlässigen, dass der Kaiser nicht die höchste Hegemonie in allen religiösen Dimensionen genoss. Sie betrachten die Tatsache, dass nur der Kaiser dem Himmel opfern durfte, üblicherweise als Beweis für die höchste religiöse Hegemonie des Kaisers, aber vergessen, dass diese Situation eng im Zusammenhang mit der politischen Legitimität stand. Außer dem Gebiet dieser Überschneidung hatte der Kaiser nicht unbedingt die höchste religiöse Hegemonie. Obwohl das einfache Volk dem Himmel nicht opferte, opferte es doch dem „Tiangong" (天公, dem Herrn des Himmels) oder dem „Yuhuang-Dadi" (玉皇大帝, dem Jadekaiser), nämlich einer Personifizierung des Himmels bzw. dem höchsten Gott im Himmel. Eine solche Verehrung wurde auch nicht durch die Regierung verboten. Das zeigt deutlich, dass der Staat sich mehr um die politische Autorität als um die religiöse Autorität kümmerte. Vgl. dazu z. B. Goodrich, 1991, S. 16ff., 50ff., 298ff..

[49] Es ist noch zu beachten, dass die „Sangang" (三綱, drei Normen in Bezug auf die asymmetrische Bezie-

kultes genoss der Kaiser aber keine höchste Hegemonie. Es gab auch keine organisierte religiöse Hierarchie. Aufgrund des konfuzianischen Konzeptes galt der Kaiser eher als ein moralisches *Vorbild* und nicht als ein religiöser Führer.[50]

### *4.1.5. Das Himmelsmandat und die staatlichen Kulte – die strukturelle und operative Koppelung zwischen dem politischen und dem religiösen System*

In China gab es aber in der Zeit sowohl des Feudalreichs als auch des bürokratischen Reichs doch staatliche Kulte. Außer dem den Himmel verehrenden Kult (Jiaoli, 郊禮), der mit der Aufrechterhaltung des Regimes eng zusammenhing, brachten diese staatlichen Kulte hauptsächlich den für die Agrargesellschaft sehr wichtigen natürlichen Göttern (den als Göttern betrachteten Naturkräften) Opfer dar. Und ihre Inhalte haben sich bis zum Ende der Kaiserzeit fast nicht geändert.[51] Zugleich konnten bestimmte Glaubensvorstellungen oder Religionen unter der tatkräftigen Unterstützung des Kaisers zwar zu bestimmten Zeiten besonders florieren. Sie wurden aber sehr selten in die staatlichen Kulte einbezogen.[52] Von einer *„staatlichen Religion"* konnte offensichtlich gar *keine Rede* sein.[53] Nach der konfuzianischen humanis-

---

hung zwischen Monarch/Beamtem, Vater/Sohn und Ehemann/Ehefrau) und die „Wuchang" (五常, fünf konstante Tugenden, nämlich Humanität, Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Vertrauen), die oft als repräsentative Vorstellungen des chinesischen Patriarchats betrachtet wurden, erst in der Song-Zeit kodifiziert worden sind. Je später, desto stabiler war das Patriarchat in Bezug auf ihre Anerkennung im Gesetz. Das bedeutete aber nicht gleichzeitig eine Schwächung der staatlichen Macht. Vgl. dazu Dau-lin Hsü, 1970; Hamilton, 1984, S. 414ff., und 3.2.1.

[50] Siehe Küng/Ching, 1999, S. 50f.; Thompson, 1969, S. 67ff. Im Vergleich mit dem vergöttlichten japanischen Kaiser war das dann sehr eindeutig.

[51] Vgl. de Groot, 1918, Kap. 6-10; Eichhorn, 1976; Wechsler, 1985, insb. Kap. 5 & 9. Taylor, 1994, S. 134, erwähnt, dass die lokalen Kulte des Volksglaubens möglichst gut in die „amtliche Religion" inkludiert wurden. Trotzdem gibt er auch zu, dass die durch den Volksglauben verehrten Götter eigentlich nicht in dem Buch „Sidian" (祀典, Opferstatuten) zu finden waren (ebd. Anm. 16). Unserer Ansicht nach verwechselt er die mit dem Konzept des „Himmelsmandats" eng zusammenhängenden staatlichen Kulte mit den anderen, von der Regierung anerkannten oder sogar befürworteten Glaubensvorstellungen. Obwohl jene Kulte und diese Glaubensvorstellungen in einem Zusammenhang miteinander standen, betrafen sie aber eigentlich unterschiedliche Ebenen und Aspekte. Taylor selbst bemerkt auch, dass die Beamten sich gerade darum bemühten, die sehr unterschiedlichen Glaubensvorstellungen des Volkes mit den aufgrund der Ideen der Klassiker begründeten orthodoxen Kulten in eine Harmonie zu bringen.

[52] Z. B. hat der Kaiser Wu der Han-Zeit einen Kult für die Verehrung des Taiyi (太一, des großen Einen) begründet. Er konnte ihn aber nicht in die staatlichen Kulte einschließen. Die Vorstellung vom Taiyi stammte aus der chinesischen Kosmologie des „Denkens des Einen". Siehe dazu Chi-te Hu, 1993, und 2.2. Dass das Taiyi als Gott betrachtet wurde, hatte dann mit der südchinesischen und der taoistischen Tradition zu tun. Danach stand das Taiyi über den Fünf Kaisern und wurde als die Quelle des Kosmos angesehen. Früher wusste man nur, dass der Kaiser Wu der Han-Zeit den Vorschlag einiger „Fangshi" (方士, religiöse Praktiker) übernommen hatte, dem Taiyi zu opfern. Das heutige archäologische Wissen zeigt aber, dass eine Verehrung des Taiyi schon davor im Volk sehr populär gewesen ist. Zum traditionellen Protokoll siehe Eichhorn, 1976, S. 93f.. Über das neue archäologische Wissen siehe Harper, 1995, S. 156. Vgl. ferner die Diskussion über die unterschiedlichen semantischen Bedeutungen von Taiyi und ihre Evolution bei Chi-te Hu, a. a. O.

[53] Erst dann, wenn alle Angehörigen der Bevölkerung formell Mitglieder der durch den Staat befürworteten Religion sein mussten, sprechen wir von einer staatlichen Religion. In der chinesischen Geschichte ist niemals eine solche Situation eingetreten. Bei den offiziellen staatlichen Kulten, vor allem den mit dem Himmelsmandat zusammenhängenden und die Grundlage der Legitimität des Regimes betreffenden Kulten,

tischen Transformation lag der Zweck der Kulte in der *Wirkung der moralischen Belehrung*.[54] Sie bildeten also den so genannten Fall des „Shendao-Shejiao" (神道設教, das Volk im Namen eines Gottes belehren). Das deutet an, dass es unmöglich war, eine einseitige Wirkungsrichtung zwischen der amtlichen Ideologie und dem Volksglauben zu bewahren. Das Beispiel des Mazu(媽祖)-Glaubens, der zuerst durch die Regierung unterdrückt, dann anerkannt und schließlich befürwortet wurde,[55] zeigt schon deutlich, dass der Kaiser (oder genauer mit einem heutigen soziologischen Begriff: der Staatsapparat) einen Volksglauben im notwendigen Falle auch anerkennen und respektieren musste, um seine Herrschaft reibungslos ausüben zu können. Deswegen sehen wir sowohl einen *Unterschied* zwischen den staatlichen Kulten einerseits und den komplizierten und sonst nicht miteinander identischen Volksglaubensvorstellungen und Ahnenkulten andererseits als auch eine *Verschmelzung* und *Wechselwirkung* zwischen den großen und den kleinen Traditionen.[56]

Dieses Phänomen ergab sich daraus, dass die humanistische Wende zwar die Politik von der Religion unterschieden, aber nicht zur Ausdifferenzierung eines funktional selbständigen Religionssystems geführt und deshalb das politische System auch nicht dazu angeregt hatte, die Grundlage seiner Begründung *in sich selbst* zu finden. Unter dem Umstand, dass die Legitimität der Herrschaft noch auf der Grundlage des Konzeptes des „*Himmelsmandats*" begründet wurde, waren ungewöhnliche astronomische Phänomene und Naturkatastrophen nicht nur religiöse Interpretationen auslösende Ereignisse, sondern auch solche, die auf die Notwendigkeit der politischen Handlungen hinwiesen. Aber diese Phänomene deuteten nur an, dass der regierende Kaiser seine Tugend verloren hatte. Sie erteilten keine konkrete Anweisung für die Verwaltung. In den täglichen Angelegenheiten der Verwaltung musste man immer noch nach der eigenen Logik der Politik operieren. Das Himmelsmandat fungierte hier als Mechanismus der *strukturellen Koppelung* zwischen dem politischen System und dem Religionssystem unter dem Umstand der unvollkommenen Entwicklung der funktionalen Differenzierung. Die staatlichen Kulte bildeten dann einen Bereich der *operativen Koppelung* zwischen den beiden

---

durfte das einfache Volk sogar nicht einmal als Zuschauer anwesend sein. Siehe dazu Franke, 1965, S. 318. Wir betrachten die staatlichen Kulte auch nicht als eine unabhängige Religion und bezeichnen sie wie einige andere Wissenschaftler als „staatliche Religion" oder „amtliche Religion". Als ähnliche Meinung vgl. Schwartz, 1987, S. 4f.. Es gab aber doch den Unterschied bezüglich der Anerkennung durch die Regierung. Deshalb ist es sinnvoll, die „amtliche Religion", nämlich den Buddhismus und den Taoismus, von der „Volksreligion" zu unterscheiden.

[54] Vgl. Eichhorn, 1976, S. 126, 157f.; C. K. Yang, 1991, Kap. 7. Dafür ist die folgende Tatsache das anschaulichste Beispiel: In diesem Lande, in dem der Mensch oft zum Gott werden konnte, ist Konfuzius immer eine menschliche Figur geblieben und nicht vergöttlicht worden. Vgl. Thompson, 1969, S. 72. Zur Entstehung der Institution des Konfuzius-Tempels vgl. Chin-shing Huang, 1994, Kap. 8-10; Wilson, 1996.

[55] Vgl. Xiang-Hui Cai, 1994, S. 130ff.; Wädow, 1992; Watson, 1987, S. 297.

[56] Hinter diesen verschiedenen Glaubensvorstellungen und Kulten gab es noch eine vereinheitlichte Kosmologie als ihre gemeinsame Grundlage. Vgl. dazu Yih-yuan Li, 1998, Kap. 8; und die Diskussion über das „Denken des Einen" in 2.2. Es ist zu unterstreichen, dass wir nicht denken, die Unterscheidung „große/kleine Traditionen" entspräche denjenige „Elite/einfachem Volk" oder „schriftlich/oral", obwohl es oft eine Wahlverwandtschaft zwischen diesen Größen gab. Wir legen den Nachdruck eher auf die Aspekte der Unterscheidungen „geschlossen/offen" und „vorherrschend/nicht vorherrschend" (zentral/peripher). Vgl. auch Jochim, 1987.

Systemen unter der Leitung dieses Mechanismus. Sie interpenetrierten eigentlich nicht in das tägliche Leben des einfachen Volkes, geschweige denn, dass sie die unter dem Volk verbreiteten, sehr variablen religiösen Kommunikationen zu einer Religion hätten zusammenführen können. Sie waren *symbolische politische Handlungen*, die außerhalb der Routine der Verwaltung standen. Sie zielten auf die Darstellung der Legitimität und der Hegemonie des Regimes und dienten im Falle, dass eine Abnormität geschah, als Mittel, den Dissens zu überwinden und die Legitimität bzw. die Stabilität des Regimes aufrechtzuerhalten.

Außer den offiziellen staatlichen Kulten gab es dann einen großen und flexiblen *Spielraum*, in dem jede Seite die Interpretationen zu manipulieren versuchen konnte und *um die Hegemonie über diese Interpretationen konkurrierte*. Deshalb kann man sehen, dass jede Tempelgemeinschaft des Volksglaubens versucht, die Anerkennung und Unterstützung durch die Regierung zu gewinnen. Der übliche Fall war eine Forderung nach der Erteilung eines Titels samt einer mit diesem Titel versehenen Tafel. Damit wurde versucht, den Status des eigenen Tempels mit Hilfe der Autorität der Regierung zu erhöhen und zugleich die Plausibilität der Wunderkraft des in ihm verehrten Gottes zu garantieren. Umgekehrt verfügte die Regierung über die verschiedenen Optionen von der Unterdrückung, über die Anerkennung bis zur Befürwortung. Zwecks der Aufrechterhaltung der Stabilität des Regimes förderte sie mit der Verwendung dieser unterschiedlichen Optionen entweder die ihre Herrschaft begünstigende Ideologie der Loyalität gegenüber dem Kaiser und der Pietät gegenüber dem Vater[57] oder lancierte während eines Eroberungskrieges eine Propagandakampagne,[58] umwarb die vorhandenen religiösen Kräfte, trieb einen Keil zwischen diese, oder denunzierte eine bestimmte Sekte.[59] Kurz gesagt, versuchte sie das Erstarken von Kräften zu verhindern, die sich mit ihr hätten messen können. Weil die religiösen Kommunikationen so intensiv mit den Kontexten des realen Lebens verbunden waren, waren die Interpretationen der *verdoppelten Realität* sehr divergent und variabel. Diesbezüglich schreiben Shahar und Weller: „Chinese heavens were neither a passive metaphor for China's political order nor a simple reification of its social hierarchy. Rather, the heavens expressed and negotiated the tensions within society. Chinese gods did mirror the existing order in some ways, but they also shaped it, compensated for it, and changed it."[60] „Yet not all religions appear to have as clear a dialogue with social variation as the Chinese popular religion. The key to its great flexibility has been the lack of central institutions capable of controlling religious interpretation." Trotzdem blieb das politische System in der Position des gesellschaftlichen Zentrums. Wenn es notwendig war, konnte die Regierung eine unmittelbare *operative Kontrolle* über die Religion ausüben. Das ist anders als im Fall der funktionalen Differenzierung, in dem das politische System nur

---

[57] Zum Beispiel „Guangong" (關公) siehe Diesinger, 1984.

[58] Z. B. hat die Qing-Dynastie den Glauben an Mazu dazu benutzt, Taiwan zu erobern. Vgl. dazu Xiang-Hui Cai, 1984, S. 141ff..

[59] Die Weißlotos-Sekte war ein berühmtes Beispiel. Vgl. dazu z. B. Overmyer, 1976, Kap. 5.

[60] Dieses und das nächste Zitat: Shahar/Weller, 1996a, S. 3, 30.

*indirekt* durch eigene Operationen des Religionssystems eine *strukturelle Auswirkung* auf das Letztere erreichen kann.[61]

*4.1.6. Der Volksglaube – der Sensor des Religionssystems für seine äußere Umwelt*

Obwohl der Volksglaube von den meisten Forschern durchaus als eine *eigenständige* religiöse Tradition neben derjenigen der staatlichen Kulte, des Buddhismus und des Taoismus anerkannt wird,[62] wird er noch oft, je nach dem Mischungsverhältnis seiner heterogenen Komponenten, als populärer Buddhismus oder populärer Taoismus bezeichnet.[63] Oder man korrigiert den früheren Fehler zu weitgehend und betrachtet ihn allzu schnell als ein System.[64] Wie einige Forscher erwähnen, war der Volksglaube so heterogen, dass es scheint, als könne man ihn nur als eine Restkategorie behandeln.[65] Deshalb dürfen wir ihn nicht als eine Einheit, als ein *System* begreifen. Fast ohne Ausnahme handelte es sich bei den einzelnen Ausprägungen des Volksglaubens um Fälle von *Multifunktionalität*. Immer war der *Tempel* das Zentrum.[66] Im Volksglauben gab es immer eine deutliche Abgrenzung der Opfer- oder Kultgemeinschaft nach außen.[67] Niemals wurde versucht, eine alle Menschen inkludierende Religion zu bilden. Auf der lokalen Ebene war der Tempel meist zugleich das Zentrum der einzelnen *Gemeinschaft*. Deren gemeinsamen Veranstaltungen wurden auf dem Platz vor dem Tempel abgehalten. Bei Konflikten unter den Angehörigen der Gemeinschaft wurde auch im Tempel zwischen den Parteien vermittelt. Die Organisation des Verwaltungsvereins des Tem-

---

[61] Über die Unterscheidung zwischen der operativen Kontrolle und der strukturellen Auswirkung siehe Luhmann, 1997, S. 42.

[62] Vgl. z. B. Feuchtwang, 1992; Shahar/Weller, 1996a. Obwohl der Volksglaube keine eigene Tradition einer systematischen Dogmatik hatte und seine Übertragung meist durch orale Überlieferung geschehen ist, weist das gerade darauf hin, dass er beliebig Materialien aus der großen und der kleinen, aus der mündlichen und der schriftlichen Tradition als eigene benutzen konnte. Oft hatte er auch eigene Professionelle, nämlich Schamanen (Wu, 巫 oder Tongji, 童乩). Vgl. dazu Davis, 1992, Fu-Shih Lin, 1994; ders., 1995, S. 159ff..

[63] Siehe z. B. Mei-Rong Lin, 1995; Mei-Rong Lin/Yun-Hui Zu, 1994; Overmyer, 1976.

[64] Siehe z. B. Taylor, 1994; Zhi-Ming Zheng, 1996. Vgl. auch Seiwerts, 1985, S. 120ff., Kritik daran.

[65] Vgl. z. B. Stein, 1979, S. 54. In der Tat ist der so genannte Volksglaube ein wissenschaftlich konstruierter Terminus. Es gab für ihn keinen entsprechenden Ausdruck im alltäglichen Leben. Das führte dazu, dass es oft zu einer großen Diskrepanz zwischen der Selbstbehauptung des religiösen Glaubens des einfachen Volkes und der diesbezüglichen wissenschaftlichen Klassifikation kam. Vgl. dazu Mau-Kuei Chang/Pen-Hsuan Lin, 1993.
Einige Autoren, z. B. Kwang-Yu Sung, 1985, S.203ff., glauben, dass der Volksglaube ein Henotheismus sei. Zhi-Ming Zheng, 1996, S. 12ff., versucht sogar, eine Metaphysik des Volksglaubens zu begründen. Solche Bemühungen können uns leider nicht überzeugen, den Volksglauben als ein System zu behandeln.

[66] Vgl. Yan-Hui Dai, 1992, S. 178ff., 193ff.; Fang-Yuan Dong, 1997, S. 200ff.; Jordan, 1972; Pennarz, 1992; Schipper, 1983; Seaman, 1974; Seiwert, 1985, S. 48ff.; Kwang-Yu Sung, 1990, insb. S. 97ff.; Thompson, 1969, S. 54ff.; C. K. Yang, 1991, S. 81ff.; Ke-Hua Zhuo, 1993, S. 59ff., 144ff..

[67] Diese Grenze wurde nicht auf eine territoriale oder eine administrative Weise beschränkt. Sie konnte auch nach der Ethnie, dem Beruf oder dem jeweils verehrten Gott definiert werden. Wegen des Hintergrundes der Emigration hingen die von den Menschen verehrten Götter in Taiwan eng mit der jeweiligen Landsmannschaft oder der Ethnizität der Verehrer zusammen. Und diese Landsleute wohnten oft zusammen. Deswegen stimmte die territoriale Grenze des Opferkreises oft mit der ethnischen überein. Vgl. dazu z. B. Mei-Rong Lin, 1987; Seiwert, 1985, S. 21, 30ff.; Shih-Ch'ing Wang, 1974, S. 86ff.; Hsinchih Chen, 1995, S. 158.

pels bildete eine Art Miniatur der Machtkonfiguration der Gemeinschaft. Gilden und Zünfte wählten fast ausnahmslos einen Tempel zu ihrer „Dienststelle". Und oft diente ein Teil der Steuern auf Waren den Tempeln als Einnahmequelle, vor allem um die für die regelmäßigen Kulte erforderlichen Aufwendungen erbringen zu können. Diesbezüglich war es sehr schwer für den Volksglauben, die *„doppelte Schließung"* auf der Ebene der Operation zu erreichen, also die eigene Kontrolle zu kontrollieren.[68] Gleichzeitig hatte der Volksglaube auch keine eigene dogmatische Tradition. Er übernahm beliebig Materialien aus der großen und der kleinen Tradition als eigene. Seine Tradierung geschah meist durch die mündliche Überlieferung und war sehr variabel. Von einer „doppelten Schließung" auf der Ebene der Semantik konnte deshalb auch keine Rede sein. Insofern konnte der Volksglaube sich nicht als ein System ausdifferenzieren.

Mit der durch die Entstehung des religiösen Taoismus und der Übernahme des Buddhismus in China allmählich realisierten Ausdifferenzierung des Religionssystems wurde der Volksglaube, der die Eigenschaft der Diffusität hatte, jedoch auch in das Religionssystem eingeschlossen. Er war dabei aber nicht einmal ein Subsystem des Religionssystems. Er konnte nur eine komplexe und unordentliche Umwelt, also die *innere Umwelt* des Religionssystems sein. Dabei blieb auch der Tempel eine multifunktionale Organisation. Trotzdem geschah doch etwas Neues. Je mehr ein System ausdifferenziert ist, desto enger und spezifischer ist seine Frequenz für die Akzeptierung von äußerer Stimulation geworden. Die Information kann dann nur systemintern erzeugt werden. Die Umwelt kann nur durch den Mechanismus der strukturellen Koppelung das System irritieren, seine eigene Information zu erzeugen. Danach wird eine innere Umwelt innerhalb des Systems hergestellt, um die Interdependenz mit seiner Außenumwelt zu ersetzen. Für die Subsysteme fungiert die innere Umwelt so wie ein *künstlicher Sensor für ihre Außenumwelt.* Die Subsysteme brauchen folglich nur die innere Umwelt zu beobachten.[69] Trotz der unvollkommenen Ausdifferenzierung des Religionssystems konnte der Volksglaube als innere Umwelt die Interdependenz mit der Außenumwelt nicht ganz ersetzen. Er hatte aber in gewissem Maße doch eine solche Wirkung. Seine Eigenschaft der Multifunktionalität begünstigte ihn auch, eine solche Rolle zu spielen. Deshalb hatte er nicht nur vielfache intensive Interaktionen mit der Realität, sondern stand auch in komplizierten Wechselwirkungen mit den anderen religiösen Traditionen, so dass man zeitweilig den falschen Eindruck gewinnen konnte, es habe einen „populären Buddhismus" gegeben.[70]

---

[68] Über den Begriff der doppelten Schließung siehe von Foerster, 1984, S. 304ff.; Luhmann, 2000, S. 195.

[69] Vgl. Luhmann, 1988a, S. 258f.; ders., 1990a, S. 180ff.; ders., 1994a, S. 28, 31, 93, 106. Im Falle von Organisationen spricht Weick sogar von „enacted environment": „(...) environments are created by organizations out of puzzling surroundings and that these meaningful environments emerge quite late in organizing processes. Before the environments have been made sensible and before they emerge from the selection process, organizing processes are directed at externalities that may or may not become environments." Und er schreibt auch: „(...) enacted environment is acting as a surrogate for the natural environment." (Zitate aus ders., 1979, S. 132, 177.)

[70] Daran können wir die Schwäche der Unterscheidung „institutionelle/verbreitete Religion" erkennen. Auf

Aus dieser Perspektive schien die bekannte *Parallele* zwischen der weltlichen bürokratischen Hierarchie und dem Pantheon des Volksglaubens[71] – die Stadtgötter (Chenghuang, 城隍) waren das beste Beispiel[72] – eine genaue Kopie der Umwelt innerhalb des Religionssystems zu sein. Wieder gab es hier eine operative Koppelung zwischen dem politischen System und dem Religionssystem. Vielen verstorbenen Beamten, Generälen oder als orthodoxe konfuzianische Vorbilder dienenden einfachen verstorbenen Menschen wurden Titel vom Kaiser verliehen, und sie wurden als Götter geehrt.[73] Der gute Mensch war nach dem Tode nicht nur ein guter Totengeist, sondern er konnte darüber hinaus zum Gott werden. Die Grenze zwischen Göttern/Menschen/Totengeistern galt also als *fließend* und *überschreitbar*.[74] Obwohl die als Orthodoxie respektierte konfuzianische Ideologie und die amtlichen symbolischen politischen Handlungen also einen großen Einfluss auf die Diskrimination der Götter und der Totengeister hatten, war der Volksglaube sogar auch dazu in der Lage, mit den vorherrschenden Normen nicht kompatible Götter zu etablieren. Solche „exzentrischen" Götter hatten aber nur eine Funktion von „*safety valve*", nämlich um Dissens und Unzufriedenheit abzuführen,[75] war doch die *fundamentale Glaubensstruktur* Götter/Menschen/Totengeister *stabil*, obwohl die Grenze zwischen Göttern/Menschen/Totengeistern fließend war und auch keine zentral zuständige Instanz für die damit zusammenhängenden religiösen Interpretationen bestand. Die neu entwickelten Interpretationen mussten mit der vorherigen Semantik, wie z. B. den basalen

---

die Spitze getrieben, ergibt sie sich aus der tief verwurzelten traditionellen soziologischen Vorstellung, dass die Gesellschaft aus den Menschen bestehe. Erst dann, wenn wir die Kommunikation als das fundamentale Element des sozialen Systems ansehen, können wir zutreffend begreifen, dass auch die religiösen Kommunikationen der so genannten institutionellen Religion in die täglichen Kontexte eingebettet werden konnten. Das hinderte sie nicht, eine ausdifferenzierte Religion zu sein, vor allem nach dem Zustandekommen des Wende zur Säkularisierung. Umgekehrt bedeutet es, wenn der Volksglaube die Denkressourcen und die Kulte des Buddhismus und des Taoismus übernahm, nicht unbedingt, dass er als eine neue Religion, also als der so genannte populäre Buddhismus oder Taoismus, ausdifferenziert war, obwohl es eine solche Möglichkeit doch gab. Der Fall, den die meisten Autoren mit dem oben genannten Ausdruck bezeichnen, war üblicherweise nur eine unter mehreren Formen des Volksglaubens oder der Fall, dass der Buddhismus sich mit der Übernahme des Volksglaubens seiner Umwelt anpasste. Von einer eigenständigen Religion konnte noch keine Rede sein.

[71] Vgl. z. B. Wolf, 1978a; Shahar/Weller, 1996a, S. 5. Durch diese Parallele konnte das einfache Volk das politische Wissen, die Umgangsweise mit der Regierung lernen. Vgl. dazu Ahern, 1981.

[72] Man glaubte, dass sich in den Gestalten der Stadtgötter im Laufe der Zeit die jeweils zuletzt verstorbenen guten Beamten nacheinander zeigten. Solche Götter halfen den lebenden Beamten, eine stabile und sichere Ordnung aufrechtzuerhalten. Vgl. Wolf, 1978a, S. 140; C. K. Yang, 1991, S. 156ff.. Die Verehrung von Chenghuang gab es schon in der Zeit der Sechs Dynastien. Erst ab der Tang-Zeit war sie populär. Außer dem ökonomischen Faktor spielte die Haltung der Regierung eine wichtige Rolle. Vgl. dazu Zuo-Zhe Feng/ Fu-Hua Li, 1994, S. 142; Johnson, 1985.

[73] Eine allgemeine Diskussion bei C. K. Yang, 1991, Kap. 7. Vgl. ferner die Studie zum Fall eines bestimmten Gottes bei Diesinger, 1984.

[74] Das Phänomen der Transformation vom Totengeist zum Gott ist leicht zu sehen. Dafür ist der in Taiwan sehr verbreitete Glaube an „Wangye" (王爺) ein anschauliches Beispiel. Siehe dazu Harrell, 1974; Katz; 1991; ders., 1992; Fu-Shih Lin, 1995, S. 140ff.. Eine gegenteilige, aber vergleichbare Entwicklung war das falsch als „euhemerization" bezeichnete Phänomen, also die Tendenz, die Götter in den Mythen als bestimmte historische Figuren zu interpretieren. Vgl. dazu Bodde, 1961, S. 372ff.; Schwartz, 1985, S. 25f.. Außerdem gab es seit der Zhanguo-Periode schon die Schriften mit der Legenden über „Wiederleben nach dem Tode". Siehe dazu Campany, 1990; Harper, 1995, S. 158; Teiser, 1988.

[75] Ein Ausdruck in Anlehnung an Shahar, 1996, S. 204f..

Vorstellungen Hun/Po, Dämon (Böse, Yin)/Gott (Güte, Yang), kompatibel sein. Hinter den mosaikartigen Vorstellungen des Volksglaubens gab es immer noch die *kosmologische* Annahme, dass die Beziehungen zwischen *Himmel/Mensch/Erde* im Prinzip *harmonisch* seien. Dieser als Heterodoxie betrachtete Glaube hatte keine andersartige Vorstellung von der Ordnung entwickelt und entwickelte sich auch niemals zu einer selbständigen religiösen Bewegung, die die vorhandene Ordnung herausgefordert hätte. Die Tatsache, dass solche exzentrischen Götter erst seit der Song-Zeit populär geworden waren,[76] legt es nahe, dass sie eher als eine Reaktion des Religionssystems auf die offener und pluralistischer gewordene Gesellschaft zu sehen sind.

## 4.2. Segmentäre Differenzierung

Die segmentäre Differenzierung war eines unter vielen anderen sehr auffälligen Merkmalen des chinesischen Religionssystems. Nicht nur übernahmen der Ahnenkult und der Volksglaube, dessen Inhalte nur lose miteinander gekoppelt wurden, diese Form der Systemdifferenzierung. Auch der Buddhismus und der Taoismus, der später als eine Religion ausdifferenziert worden ist, differenzierten sich intern nach dieser Form. In Bezug auf das Problem „beobachtbar/unbeobachtbar" stellte jede Religion eine eigene funktional äquivalente Lösung dar. Die Form der Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Religionen war dann primär auch eine Form der Segmentation. Von einer funktionalen Differenzierung konnte schwerlich die Rede sein.[77] Deshalb war die segmentäre Differenzierung unvermeidlich die *primäre Form der Innendifferenzierung* des Religionssystems.

### *4.2.1. Segmentation: Eine voraussetzungslosere Form der Differenzierung*

Im Hinblick auf die Form der Systemdifferenzierung ist die Segmentation eine *voraussetzungslosere* Form. Es handelt sich dabei nur um eine einfache Spaltung oder eine Kopie des vorhandenen Systems. In der frühen Evolutionsphase der Gesellschaft, in der die segmentäre Differenzierung die primäre Form der Systemdifferenzierung war, war jedes Segment ein autarkes System und erfüllte gleichzeitig verschiedene Funktionen. In dieser Situation differenzierte sich die Religion selbstverständlich auch nach dem Prinzip der Segmentation. In dieser Zeit wurden die Götter meist nur *innerhalb der Grenzen einer bestimmten Gemeinschaft* wie z. B. eines Clans oder einer Ethnie verehrt. In den meisten Fällen schien ein solcher Gott mehr *Schutzgott* jener Gemeinschaft als der alle Menschen gleich behandelnde

[76] Die dieser Kategorie zugeordneten Götter sind z. B. Lü Dong-Bin (呂洞賓), Jigong (濟公). Vgl. dazu Katz, 1995a; ders., 1996; Nakamura, 1993a, S. 761ff.; Sharhar, 1994; Kwang-Yu Sung, 1983, S. 28, 46. Über die Einwirkung des gesellschaftlichen Strukturwandels auf den Volksglauben, wie z. B. die Entwicklung der lokalen Götter zu nationalen Göttern und die Verleihung von Titeln an früher nicht anerkannte Götter in großer Menge durch die Regierung, vgl. Hansen, 1990; Johnson, 1985.

[77] Vgl. auch Luhmann, 2000, S. 120.

und deshalb auch in den verschiedenen Gemeinschaften verehrte, unpersönliche, universale Gott zu sein. Dies galt im antiken China meist für den bekannten Totemismus und den Geisterglauben. Vor allem für den Ahnenkult gab es eine deutliche Grenze der Inklusion.[78]

Wie in 2.2. erwähnt, kam der Glaube an einen über die Grenzen der Gemeinschaften hinaus anerkannten universalen und unpersönlichen Gott, wie z. B. den „Himmel", zwar mit der Veränderung der gesellschaftlichen Situationen auf. Unter dem Einfluss der Kosmologie des „Denkens des Einen" wurden die Opfer an diesen über die Grenzen bestimmter Gemeinschaften hinaus verehrten Gott aber nach dem Prinzip der damaligen *Stratifikation* von bestimmten Menschen monopolisiert. Nur der „Sohn des Himmels" durfte dem Himmel in der Vertretung aller Menschen opfern. Die Lehnsfürsten unterschiedlichen Ranges brachten dann den berühmten Bergen und den großen Flüssen innerhalb ihrer Lehen Opfer dar. Das führte zu einer Hierarchie der Opfergemeinschaften unterschiedlichen Ranges, die primär nach dem *politischen Prinzip*, neben den weiter existierenden, älteren Einteilungsprinzipien nach dem Clan bzw. der Ethnie, eingeteilt wurden. In dieser Feudalzeit, in der die Institution „Zongfa" das hauptsächliche gesellschaftliche Organisationsprinzip war, entsprach die Hierarchie der Ahnenkulte derjenigen der oben genannten politischen Gemeinschaften und derjenigen der Stratifikation. Nur die Aristokraten besaßen je nach eigenem Rang verschiedene Ahnentempel für ihre Ahnen. Das einfache Volk durfte keinen Ahnentempel haben, und diese Menschen konnten ihren Ahnen nur im eigenen Schlafzimmer opfern. Die Angehörigen des einfachen Volkes konnten deshalb durch den Ahnenkult auch keine Verbindung miteinander bilden und die Form der Segmentation abschütteln.

Diese durch die Institution „Zongfa" unterstützte *Hierarchie* entstand aber auf eine Weise, wie Dumont sie beschrieben hat, nämlich so, dass das Ganze den immer noch im Ganzen enthaltenen Teil ausdifferenzierte. Aus der Perspektive der ausdifferenzierten Opfereinheiten waren diese deshalb eigentlich *gegeneinander selbständige Einheiten*, obwohl sie nach außen den Eindruck einer strengen Hierarchie machten. Mit anderen Worten lag die substanzielle Form der Differenzierung immer noch in der Segmentation. Dabei ergab sich die Unterordnung von oben/unten aus der *hierarchischen Umschließung* von Ben/Mo (本／末, *Stamm/Zweig*). Sie leugnete nicht das untergeordnete Umschlossene als eine komplette und autarke Einheit. Die Relativität zwischen dem großen und dem kleinen Zong (宗) brachte das deutlich zum Ausdruck.

Nachdem das Feudalreich durch das bürokratische Reich ersetzt worden war, ging die Entsprechung zwischen den Hierarchien der politischen Opfergemeinschaften, der Ahnenkulte und der Stratifikation verloren. Die spätere Hierarchie der amtlichen Opfer war aber der früheren sehr ähnlich. Nur wurden bei den Opfern die Lehnsfürsten unterschiedlichen Ranges

[78] Vgl. Maspero, 1981, S. 20f.. Obwohl wir nicht seine Auffassung teilen, dass der antike chinesische Glaube eine Widerspiegelung der damaligen wirtschaftlichen und politischen Institutionen gewesen sei und deshalb in den Glauben des Lehnsfürsten und den Bauernglauben differenziert werden könne, hat er die Bedeutung der Gemeinschaft für den antiken chinesischen Glauben richtig begriffen.

von den Beamten der bürokratischen Hierarchie ersetzt. Aber der Wandel *vom Feudalismus zum zentralisierten Verwaltungssystem* „Junxian" (Präfekturen und Kreise) bedeutete nicht nur eine Veränderung der Institution der Verwaltung. Es handelte sich dabei auch um die Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen und der Form der Systemdifferenzierung. Die um die staatlichen Kulte organisierte Hierarchie war nun *eine vereinheitlichte* und nicht mehr eine segmentäre. Der Volksglaube mit seinen nur lose miteinander gekoppelten Inhalten und die nach dem Prinzip der Segmentation organisierten Ahnenkulte konnten nicht die Ausdifferenzierung der Religion ermöglichen und waren dadurch für den Staat keine Herausforderung. Folglich brauchte der Staat dafür keine Sorge zu tragen und hatte eigentlich auch nicht die Kraft, mit seiner Herrschaft alle Lebenssphären des Volkes zu durchdringen. Dieser Wandel hat deshalb die gegebene Form der Differenzierung im religiösen Bereich nicht betroffen. In den langen historischen Prozessen, vor allem seit der Ausdifferenzierung des Taoismus und des chinesischen Buddhismus, kamen manchmal natürlich auch Veränderungen vor. Im Folgenden werden diese im Einzelnen diskutiert.

### *4.2.2. Der Fall des Ahnenkultes: Eine aus „Fang" bestehende segmentäre Hierarchie*

In der Zeit des „Feudalismus" hatte das einfache Volk weder „Xing" noch „Shi*" (姓, 氏, Familiennamen).[79] Ein Mann aus dem einfachen Volk konnte nur seinem eigenen verstorbenen Vater opfern und hatte normalerweise auch keine Schriftkenntnis. Deswegen war die Tiefe der durch die Ahnenkulte vereinigten Generationen sehr beschränkt.[80] Ab der Zhunqui- und der Zhanguo-Periode sollte die Situation mit der Verbreitung des Familiennamens und des Wissens unter dem einfachen Volk verbessert werden. Vom neuzeitlichen Typ der Lineage, die den Ahnentempel, die gemeinsame Grabstätte, den gemeinsamen Reichtum und die Genealogie besitzt, konnte aber noch gar keine Rede sein. Erstens war die Familie mit dem gemeinsamen Großvater aufgrund der in den Klassikern vorgeschriebenen Norm schon die größte Einheit des gemeinsamen Reichtums und die Trennungslinie zwischen „qin" (親, intim) und „shu" (疏, entfremdet). Also hieß es, wie Legge übersetzt: *„After the sixth generation the bond of kinship was held to be at an end.*"[81] Zweitens war die Kernfamilie nach der Vereinigung durch den Staat Qin der primäre Familienmodus. Seit der Östlichen Han-Zeit war es sehr viel seltener, dass der Sohn sich aus dem Familienverband des Vaters loslöste und zu dessen Lebzeiten eine eigene Familie gründete. Vielmehr war es jetzt häufiger der Fall, dass die Brüder nach der Heirat zwar zusammenwohnten, aber doch nicht den Reichtum teilten.[82]

---

[79] Vgl. Fu-kuan Hsü, 1985, S. 317ff..

[80] Beim einfachen Volk konnte von Jia (家, Familie/Regime/Clan) im folgenden Sinne, dass „the Son of Heaven establishes States; princes of States establish clans (jia)" (zitiert nach Legge, 1970b, S. 41), gar keine Rede sein.

[81] Aus dem Kapitel „Dazhuan" des „Liji" und zitiert nach Legge, 1885, S. 63. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 780ff.; ders., 1997, S. 7ff..

[82] Vgl. Zheng-Sheng Du, 1992, S. 780ff.; ders., 1997, S. 9f.. Im Hinblick auf das Gesetz wurde das seit der

Schließlich hatte das einfache Volk keinen Ahnentempel. Obwohl es auch schon dem eigenen Ururgroßvater opferte, gab es vermutlich noch keinen Kult für das gemeinsame Opfer der Nachkommen an die Ahnen, bevor sich das Fest „Hangshi" (寒食, Kaltessen) in der Mitte der Tang-Zeit zum Fest „Qingming" (清明) entwickelte, bei dem man zusammen die Gräber der Ahnen reinigte und ihnen zugleich Opfer darbrachte.[83] Deshalb konnte der damalige Zeitgenosse zwar erstens sich selbst in gewissem Maße als Zentrum verstehen sowie zweitens eine Grenze zwischen dem intimen und dem entfremdeten Verwandtenkreise und drittens eine solche zwischen der Verwandtschaft und den übrigen Menschen ziehen. Aber durch die Ahnenkulte streng organisierte Verwandtengruppen, geschweige denn eine Hierarchie unter ihnen, bestanden noch nicht. Jede *Kernfamilie* war als ein *unabhängiges Segment* anzusehen.

In der Zeit der Sechs Dynastien wurden die Beamten nach dem Maßstab der Herkunft ausgewählt. Dadurch kam die so genannte „*Shijia*" (世家, über viele Generationen existierende, bedeutende Familie) zustande. Die Zusammenstellung der Genealogie war deshalb hoch geschätzt. Sie wurde jedoch auf die Oberschicht beschränkt. Aber selbst die von gemeinsamen Ahnen abstammenden Familien der Oberschicht bildeten keine Verwandtengruppen, wenn die Zahl der Generationen zwischen ihnen schon groß war. Das wurde in ihrer Gewohnheit, sich selbst als „X-Familie am X-Ort" und sehr selten als „X-Lineage" zu bezeichnen, reflektiert.[84] Allerdings wurde in der unruhigen Zeit der Sechs Dynastien nicht nur der Umfang der „*Zongzu*" (宗族, Lineage) erweitert. Vielmehr spielte die Zongzu auch eine wichtige politische Rolle. Z. B. bezeichneten die bedeutenden chinesischen Familien im von Fremdvölkern regierten Norden die zwanzig bzw. dreißig Generationen entfernten Verwandten immer noch als „Congbo" (從伯, Bezeichnung für die älteren Brüder des Vaters), weil sie sich oftmals auf die Menschen gleichen Familiennamens als politische Ressourcen stützen mussten. Noch populärer war es, dass das einfache Volk in riesiger Zahl zusammen eine Festung bzw. eine Burg zum Zwecke der Selbstverteidigung errichtete. Dabei war die Zongzu meist das grundlegende Element.[85] Ein solcher Fall ergab sich normalerweise aus der Notwendigkeit der Selbstverteidigung in Zeiten der Kriegswirren. Dabei bestand nicht unbedingt eine Blutsverwandtschaft zwischen den Menschen mit gleichem Familiennamen. Es ist auch nicht zu sehen, dass gemeinsame Opfer an die Ahnen eine wichtige Rolle dabei gespielt hätten. Von durch die Ahnenkulte organisierten Gemeinschaften konnte folglich kaum die Rede sein. Das Phänomen der Erweiterung des Inklusions-umfangs von Zongzu macht vielmehr deutlich, dass die Grenze der chinesischen Verwandtengruppe üblicherweise je nach Bedarf gemäß den bezüglich der Intimität und der Behandlung als differential gesetzten Verwandtenkreisen

---

Reform von Shang Yang (商鞅) erlassene Gebot, dass der Sohn sich von dem Familienverband des Vaters nach der Heirat loslösen müsse, erst in der Zeit der Wei-Dynastie der Drei Reiche-Zeit offiziell außer Kraft gesetzt.

[83] Vgl. Ebrey, 1987, S. 18ff..

[84] Vgl. Ebrey, 1978, S. 55ff., 126, Anm. 25 & 26, 146, Anm. 20.

[85] Vgl. Kang Chao/Zhong-Yi Chen, 1992, S. 100ff.; Zheng-Sheng Du, 1992, S. 832ff.; Tanigawa, 1985, S. 104ff..

*flexibel ausgedehnt* bzw. *verengt* werden konnte. Nur musste die Ausdehnung durch das *patrilineare* Prinzip beschränkt werden.[86]

Seit der Sui- und der Tang-Zeit ist die *Stammfamilie* allmählich zum vorherrschenden Modus geworden. Manchmal erhielten, soweit die Familienangehörigen aus der älteren Generation noch lebten, die Nachkommen dann einen gemeinsamen Haushalt aufrecht, wohnten zusammen und teilten den Reichtum nicht auf. Das wurde auch durch das Gesetz unterstützt.[87] Aber im Allgemeinen gab es den Fall, dass der Patriarch mit allen Söhnen zusammenwohnte, vermutlich nur in der Minderzahl. Er sollte meist nur mit einem verheirateten Sohn zusammenwohnen. Seitdem sind eine solche Stammfamilie aus drei Generationen und die Kernfamilie die primären Familienmodi in China geblieben. Die frühere, populäre Annahme, dass die Großfamilie der traditionelle primäre Familienmodus gewesen sei, ist ein mit der modernen Sicht aufgekommenes Missverständnis.[88] Daneben gab es gemeinsame Opfer an den Urahn unter den lokalen Agnaten, wobei die Konvention entstand, die Grabstätte der Ahnen am Tage des *Festes „Qingming"* zu reinigen und ihnen danach Opfer darzubringen. Dies schuf eine rituelle Grundlage für die über die Verwandten der fünf Generationen hinaus aufrechterhaltene Identität. Die spätere Unordnung von der Mitte der Tang-Zeit bis zum Ende der Fünf Dynastien führte erneut zu dem Phänomen, sich selbst auf der Grundlage der Solidarität mit den Verwandten zu verteidigen. Mit dem Wechsel der gesellschaftlichen Situation tauchte es diesmal in der Form der *großen kommunen Familie* (Leishi-Tongju, 累世同居, wörtlich: Generation für Generation zusammenwohnen) und hauptsächlich unter dem einfachen Volk in abgelegenen Gegenden auf. Um die Stabilität aufrechtzuerhalten, mussten die internen Unterscheidungen in diesem Organisationsmuster wieder aufgrund des Alters, des Geschlechtes und der Generation getroffen werden. Jedes Segment (jede Kernfamilie) als eine unabhängige Einheit musste eine gewisse Unterdrückung erleiden. Diese große Familie war deshalb vor allem unter dem einfachen Volk zu finden, das sich mit dem Ackerbau beschäftigte und sich nicht um eine Beamtenstellung bemühte, weil mit dieser einerseits ein politisches Risiko und andererseits die interne Differenzierung verbunden gewesen wären.[89]

---

[86] Vgl. Xiaotong Fei, 1992, S. 82ff..

[87] Im Kodex der Tang-Dynastie wurde Folgendes vorgeschrieben: „Sons and grandsons in the male line who divided the family property or set up separate households while their parents or paternal grandparents were still alive were punished by three years of penal servitude." (Zitiert nach Johnson, 1979, S. 33) Der Fall, dass drei oder vier Generationen zusammen wohnten und den Reichtum teilten, war dann sehr verbreitet. Deswegen wurde die in der Han-Zeit als edelmütige Tat gelobte gegenseitige Aushilfe bzw. Übergabe des Reichtums zwischen Brüdern nun zur Pflicht. Entsprechend konnte der Ausdruck „Zu" (族), der in der Han-Zeit die Verwandten bezeichnet hatte, die durch eine fünffach differenzierte Trauerkleidung („Wufu", 五服), als zusammengehörig gekennzeichnet waren, also als fünffache Generationenfolge, semantisch nicht mehr von dem Ausdruck „Jia" (家, Familie) unterschieden werden. Man verwendete nun den Ausdruck Xing (姓) oder Zong (宗), um die über fünf Generationen hinaus größere Verwandtengruppe zu bezeichnen. Zur historischen Semantik vgl. Shu-Min Huang, 1981 (Hier zitiert nach D. Y. H. Wu, S. 133). Siehe auch Zheng-Sheng Du, 1992, S. 800ff., 826ff.; ders., 1997, S. 7ff..

[88] Vgl. Zheng-Sheng Du, 1992, S. 800ff..

[89] Diese große kommune Familie wurde in der Friedenszeit auch oft durch die Regierung gelobt und konnte sogar von der Steuer und der Fronarbeit befreit werden. Die Regierung schenkte die Aufmerksamkeit

Unter dem Einfluss der Wiederbelebung des Konfuzianismus und der Mode, dem „ersten Ahnherrn“ (dem Begründer der lokalen Lineage) zu opfern, entstand erst in der Song-Zeit allmählich die *organisierte Lineage* (Zongzu), deren Angehörigen nicht auf die Verwandten innerhalb fünf Generationen beschränkt waren und einander gegenseitig halfen. Erstens bemühten sich die Konfuzianer, angeregt durch die verbreitete Einflussnahme des Chan-Buddhismus auf das einfache Volk, neben der fleißigen Untersuchung der Probleme des menschlichen Herzens und der menschlichen Natur auch darum,[90] sich dem täglichen Leben der Massen anzunähern. Infolgedessen kam es zu der Förderung einer Wiederholung der Institution „Zongfa“, dem Schreiben der Genealogie, der Ausarbeitung und der Verbreitung der Familienriten und der Vereinbarungen der Gemeinde oder sogar der Bereitstellung von Ackerland zum wohltätigen Zwecke der verwandtschaftlichen Aushilfe.[91] Zweitens fühlte man angesichts der Unruhe seit der Mitte der Tang-Zeit die Notwendigkeit, eine stabile lokale Kraft zu entwickeln, welche die früher über viele Generationen existierende, bedeutende Familie als Strategie für die Aufrechterhaltung des sozialen Status substituierte. Die von einem Angehörigen der Landgentry geleitete Lineage konnte gerade dieses Bedürfnis befriedigen. Drittens war die große kommune Familie nicht leicht durchzusetzen. Sie betonte die „öffentliche Gerechtigkeit“, die Gleichberechtigung der Mitglieder, zu sehr und stand mit dem „Muster der differentialen Ordnung“ der konfuzianischen Tradition, die zugleich das „private Gefühl“ mitberücksichtigte, nicht im Einklang. Deshalb ist die organisierte Lineage, die sowohl *den eigenständigen Status jedes Segmentes erhalten*, als auch *als eine Einheit handeln* konnte, zur bevorzugten Problemlösung geworden. Schließlich war es auf der vorhandenen Grundlage der regelmäßigen gemeinschaftlichen Opfer an den Urahn nicht schwer, eine *Versammlung*, für deren Veranstaltung man die Kosten mit aufbringen musste und bezüglich derer man jedesmal freiwillig über die eigene Teilnahme entscheiden konnte, in eine *Organisation* mit eigenem festen Vermögen zu transformieren, in der jedes Mitglied ein festes Beteiligungsrecht besaß. In Bezug auf die reif entwickelte organisierte Lineage gab es neben dem Lineagepatriarchen als Leiter noch den gemeinsamen Besitz wie z. B. den Ahnentempel und die gemeinsame Grabstätte. Diese organisierte Lineage stellte auch die Genealogie zusammen und richtete sogar die „wohltätige Schule“ bzw. „wohltätige Güter“ ein, damit ihre Angehörigen gebührenfrei Bildung sowie Nothilfe bekommen konnten.[92] Mit

---

jedoch mehr der Auszeichnung der Werte der traditionellen Moral und hatte keine Absicht, diesen Familienmodus zu befürworten, weil er in der Tat die Grundlage des Regimes leicht erodieren und sogar eine potenzielle Drohung für die Regierung konstituieren konnte. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 836ff.; Ebrey, 1987, S. 29ff..

[90] Hier wurden die chinesische Wörter „Xin“ (心) und „Xing***“ (性) jeweils als das „Herz“ und die „Natur“ übersetzt. Es gab sicherlich eine große Unterschiede der Bedeutungen dazwischen. Zu betonen ist es, dass das Wort „Herz“ zugleich eine materielle und eine geistige Dimension gemeint wurde. Hier können wir aber nicht auf die komplizierten philosophischen Bedeutungen dieser Wörter eingehen. Sehenswert ist eine kurze, aber allgemeine Diskussion der Terminologien des Neokonfuzianismus bei Wing-tsit Chan, 1967.

[91] Siehe Allen Chun, 1996a, S. 435f.; Ebrey, 1987, S. 35ff., 44ff.; dies, 1991. Ein solches Ackerland wurde normalerweise als „Yitian“ (義田, wohltätige Güter) bezeichnet.

[92] In der Song-Zeit begann das einfache Volk, seinen Urahnen Opfer darzubringen. Es gab aber in dieser Zeit

anderen Worten: Man bewahrte die Identität der Lineage nicht nur mit der Verwandtschaft und dem Ahnenkult, sondern man bildete die Lineage als eine *multifunktionale Einheit* wie die Familie und ließ sie als ein Schutznetz für die Mitglieder der Lineage fungieren.

Die genannten Maßnahmen tauchten zwar als „*Kulturgüter*" schon in der Song- und der Yüan-Zeit auf. Sie wurden aber nur sehr selten gleichzeitig durch eine Lineage ergriffen. Demnach war die von dem Begründer der Untersuchung der chinesischen Lineage, M. Freedman, untersuchte reife organisierte Lineage, deren auffälligstes Beispiel das Dorf mit einem einzigen Familiennamen resp. das so genannte „Clansdorf" war, ein Produkt der Ming- und der Qing-Zeit.[93] Noch wichtiger ist es, dass diese organisierte Lineage nicht nur eine langfristige, evolutionäre Errungenschaft, sondern auch nur ein um die Ahnenkulte herum entwickelter Typ der Verwandtengruppen unter anderen war.[94] Die originäre Bedeutung der Wörter „Zong" und „Jia" war die des Ahnentempels. Das lässt deutlich werden, dass die *reine genealogische Vorstellung*, die Vererbung des Ahnenkultes (宗祧, Zongtiao), erst die grundlegende Unterscheidung der chinesischen Verwandtschaft war. Deshalb ist der Trauerritus der pompöseste, der am höchsten geachtete Ritus geblieben und die Norm der Trauerkleidungen (jenes so genannte System Wufu) fungierte nach wie vor als der Standard der Definition der Verwandtschaft.[95] Was für eine *Opfergemeinschaft* bzw. *multifunktionale Verwandtengruppe*, also die Familie und die Lineage usw., und mit welchem Umfang sie unter der *unveränderten* Vorstellung „Chuanzong-Jiedai" (傳宗接代, die Weitergabe der Ahnentafel und die Fortsetzung der Generation)[96] in der Realität entstand, hing von der gesellschaftlichen Situation ab und war *variabel*. Sie hatte gleichzeitig eine Dimension der *Inklusion* und eine der *Exklusion*, wie wir es schon oben gesehen haben.[97]

Neben der genealogischen Bedeutung war die Familie, „Jia", zugleich eine Lebensgemeinschaft, nämlich der so genannte *Haushalt* (家戶, Jiahu). Deswegen konnten die Kognaten, die nach dem patrilinearen Prinzip der Genealogie die Angehörigen einer anderen Familie

---

noch keinen unabhängigen Ahnentempel. Normalerweise wurde nur eine Halle neben dem Wohnzimmer gebaut. Erst seit der Mitte der Ming-Zeit war der Ahnentempel als ein eigenständiges Gebäude verbreitet. Vgl. Zheng-Sheng Du, 1992, S. 851. Die Praxis, in der Genealogie der Lineage das Gesetz der Lineage zu registrieren, erreichte ihre Blüte in der Ming-Zeit. Das hing mit der Tendenz der chinesischen gesamtgesellschaftlichen Entwicklung nach innen zusammen. Vgl. Hui-Chen Wang Liu, 1975, S. 18. Außerdem ist der Einfluss des Buddhismus auf die Entwicklung der Lineage, wie z. B. die Einstellung zur Grabstätte und die Einrichtung von wohltätigen Gütern, auch zu beachten. Siehe Ebrey, 1987, S. 29; Twitchett, 1959, S. 102ff..

[93] Vgl. Allen Chun, 1996a, S. 432ff.; Ebrey, 1987; Freedman, 1970.

[94] Es gab schon manche Kritik an Freedmans Annahme, dass der gemeinsame Reichtum an Ackerland die Bedingung der Existenz eines Ahnentempels und der Lineage einerseits und die organisierte Lineage die fundamentale Struktur der chinesischen Gesellschaft andererseits gewesen seien. Siehe dazu Allen Chun, 1990; ders., 1996a; Ebrey, 1987, S. 29; Sangren, 1984; Watson, 1982, S. 606f..

[95] Siehe Allen Chun, 1990, S. 38ff.. Vgl. auch die aus dieser Perspektive angesetzte Feldforschung bei Wolf, 1970.

[96] In Verbindung mit dem Konzept von „Qi" (氣) verstand man die Fortsetzung der Generation ferner als Übertragung von „Qi". Deswegen konnten die Menschen mit den gleichen Familiennamen (Tongzong, 同宗) als Gleichartige angesehen werden. Vgl. dazu Allen Chun, 1990, S. 19ff.; ders., 1996, S. 8.

[97] Vgl. auch Allen Chun, 1996, Xiaotong Fei, 1992, Kap. 6; D. Y. H. Wu, 1986.

(外家人, Waijiaren) waren, als Angehörige der eigenen Familie akzeptiert werden und zusammenwohnen.[98] Außer der genealogischen Ahnentafel des Familienoberhauptes wurde die „Tafel der Ahnen mit einem anderen Familiennamen" (異姓公媽, Yixing-Gongma) sogar oft auch in einer gleichen Familie (bzw. einer gleichen Lineage, 家族; Jiazu) in den Fällen des Fehlens von männlichen Nachkommen, der Adoption, der Einheirat in die Familie der Ehefrau und der Geisterehe verehrt.[99] Umgekehrt blieb der Sohn immer noch ein Angehöriger der Familie, wenn er Heim und Herd verlassen hatte und anderswo arbeitete oder sogar schon verheiratet war und seine eigene Familie (und natürlich: seinen eigenen Haushalt) gegründet hatte (成家, Chengjia).[100] Solange das Familienoberhaupt noch lebte, existierte die von ihm gegründete Familie in einem Sinne weiter, unabhängig davon, ob seine Kindern schon ihre eigenständigen Familien gegründet hatten. Die so genannte *„Aufteilung der Familie"* (分家, Fenjia) fing nicht unbedingt nach dem Tode des Familienoberhauptes an und konnte unterschiedliche Bedeutungen und Muster, von dem getrennten Kochen über den eigenständigen Familienunterhalt und die Aufteilung des Vermögens bis zur Aufteilung der Ahnentafel, bezeichnen. Im Falle des Opfers im Tempel der Gemeinschaft durfte der Sohn, der schon eine eigene Familie gegründet hatte, z. B. zur Familie seines Vaters gezählt werden und brauchte nicht extra einen Anteil an den Ausgaben aufzubringen, wenn er nicht dazu aufgefordert wurde. Aber manchmal wurde es von ihm verlangt, sich als unabhängiger Haushalt zu verhalten und nicht als Familienangehöriger seines Vaters.[101] Obwohl man in unserer Zeit durch die Beobachtung des Wissenschaftssystems die Unterscheidung zwischen der (genealogischen) Familie und dem Haushalt (als Lebensgemeinschaft) rekonstruieren kann und es im realen Leben sofort zu verstehen war, um welche Dimension es ging, wurden die beiden nach der Konvention nicht voneinander unterschieden. Diese *Ambivalenz* war vielleicht eine Eigenschaft der chinesischen Kultur und die Grundlage des konfuzianischen Konzeptes, dass nämlich die gleiche Logik auf die Kultivierung der Person, das Inordnungbringen der Familie, die Regierung des Staates und die Schaffung der friedlichen Welt angewendet werden konnte. Nur so konnte die Verwandtschaft eine *unendlich zu erweiternde Metapher* geworden sein: Die Welt war eine Familie. Der Himmel und die Erde waren meine Eltern. Alle Dinge in der Welt waren meine Brüder.[102]

---

[98] Siehe auch Allen Chun, 1996, S. 9f.. Nachdem das bilineare Prinzip „Qinqin" (親親, die Verwandten lieben) der Shang-Dynastie durch das patrilineare Prinzip „Zunzun" (尊尊, die Älteren respektieren) der Zhou-Dynastie ersetzt worden war, wurde das patrilineare Prinzip niemals erschüttert. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1997, S. 5ff..

[99] Vgl. Hsiang-shui Chen, 1973; Chang-Rui Ruan, 1972. Aber im Prinzip darf die Tafel der Ahnen mit einem anderen Familiennamen der Tafel der patrilinearen Ahnen dieser Familie nicht übergeordnet werden. Und der Ausdruck „Ahnen mit dem anderen Familiennamen" ist nur eine volkstümliche Bezeichnung. Sie sind nicht unbedingt Menschen mit einem anderen Familiennamen wie z. B. in den Fällen der Adoption innerhalb der gleichen Lineage oder des gleichzeitigen Antrittes der Nachfolge von Vater und Onkel.

[100] Vgl. Pasternak, 1981, S. 154f..

[101] Siehe Song-Xing Wang, 1986.

[102] Vgl. auch Allen Chun, 1996. S. 9. Dagegen hatte der Begriff „Zong", der die Genealogie betonte, zwar auch einen Aspekt der Inklusion. Sie konnte aber nur die Menschen mit dem gleichen Familiennamen

Während die Vorstellung „*Zong*“ den Nachdruck auf die *Oben/Unten-Kontinuität* zwischen Vater und Sohn legte und alle vergangenen bzw. alle zukünftigen Generationen in sie einbeziehen konnte, gab es den Ausdruck „*Fang*“ (房, Raum), mit dem die entlang dieser diachronischen Achse fortgesetzt begegnenden, synchronischen *Differenzierungen*, nämlich die Unterschiede zwischen den Brüdern der gleichen Generation, bezeichnet wurden.[103] Die Fang gehörten nicht nur zur Familie (bzw. Jiazu). Sondern die Fang konnten sich erst dann voneinander unterscheiden, wenn die ganze Familie (bzw. Jiazu) als Bezugspunkt ausgewählt wurde. Das bedeutete, dass „Fang“ ein relativistischer Begriff war. Je nach der ausgewählten Familie (bzw. Jiazu) konnten die Fang so klein sein, dass sie nur eine Kernfamilie bedeuteten, die aus einem Sohn, seiner Ehefrau und seinen Kindern bestand, oder auch so groß sein, dass sie alle von diesem Sohn abstammenden Nachkommen bedeuteten.[104] Das war der Grund dafür, warum der Sohn, der schon eine eigene Familie gegründet hatte, manchmal zur Familie seines Vaters gezählt werden konnte.

Infolgedessen waren alle durch die Ahnenkulte entfalteten Formen der Differenzierung dem Muster der *aus Fang bestehenden segmentären Hierarchie* zuzuordnen.[105] Das bedeutet aber nicht, dass es keine Variationen gegeben hätte. So wie der Begriff „Fang“ nur ein relativistischer Begriff war, variierten *die Tiefe der Generationen* und *das Niveau der Organisiertheit* der segmentären Hierarchie je nach der Zeit, dem Ort und den Menschen. Man kann nicht behaupten, dass es keine Lineage im chinesischen Sinne gegeben habe, wenn es keinen konkreten und sichtbaren Ahnentempel gab – obwohl die Lineage in diesem Falle doch selten eine streng organisierte Korporation war. Die Solidarität zwischen den Verwandten, die keinen Ahnentempel hatten und den Ahnen nur im eigenen Hause opferten, war zwar oft schwächer als bei der gemeinsamen Reichtum besitzenden Lineage, aber nicht immer war es so.[106] Und die Existenz der Ahnentafel hing damit, ob man das Erbe angetreten hatte oder nicht, außer im Falle des nicht-orthodoxen patrilinearen Antritts eines Erbes wie z. B. bei der Einheirat in die Familie der Ehefrau oder der Adoption, nicht zusammen.[107]

---

betreffen. Seit der Zhou-Zeit gab es schon die Vorstellung, man solle den Ahnen der anderen Menschen nicht opfern.

[103] Vgl. Chi-nan Chen, 1990, Kap. 4. Siehe ferner auch Allen Chun, 1996, S. 10f..

[104] Es ist festzuhalten, dass es durch das patrilineare Prinzip beschränkt wurde. Mit anderen Worten wurde die Ehefrau des Sohnes inkludiert und die verheiratete Tochter exkludiert.

[105] Nicht nur die heutige anthropologische Feldforschung bestätigt, dass die Fang die fundamentale Einheit der segmentären Hierarchie der Verwandten sind. Sondern es gibt auch konkrete historische Nachweise, z. B. die Vorschrift über die wohltätigen Güter beim Clan Fan in der Song-Zeit. Siehe dazu Twitchett, 1959, S. 105ff..

[106] Z. B. gab es den so genannten Fall „Zugonglu“ (祖公爐, Weihrauchurne der Ahnen). Unter dem Umstand, dass die Menschen kein wirtschaftliches Vermögen hatten, um den Ahnentempel und die gemeinsame Grabstätte zu unterstützen, konnten sie das Geld nach den Anteilen der „Fang“ sammeln und waren der Reihe nach zuständig für die Veranstaltung der gemeinsamen Opfer für die Ahnen. Vgl. dazu Zhong-Min Chen, 1967.

[107] Unter dem Einfluss des Freedman'schen Ansatzes folgten einige Wissenschaftler, z. B. Ahern, 1973, S. 141ff., und Potter, 1970, aus der problematischen These, dass der gemeinsame Reichtum an Ackerland die Bedingung der Existenz des Ahnentempels und der Lineage gewesen sei, eine Beziehung zwischen dem Erbe und dem Ahnenkult. Es ist noch zu beachten, das übliche Opfer für den Gestorbenen dem Ahnenkult

Nicht nur war die Kraft der Lineage insofern nicht so stark wie in Festlandchina, sondern auch die auf der Blutsverwandtschaft beruhende, organisierte Lineage entstand normalerweise *später* als die aufgrund der Landsmannschaft gebildete ethnische Gruppe, sofern Taiwan lange hauptsächlich eine *Emigrantengesellschaft* war. Der Tempel, vor allem der „öffentliche" Tempel der Gemeinschaft, konnte mit seiner Offenheit und Gemeinschaftlichkeit die Integrationsfunktion auch besser als die Verwandtengruppe erfüllen.[108] Unter den in der frühen Phase nach Taiwan gekommenen alleinstehenden Männern organisierten zwar diejenigen mit den gleichen Familiennamen jeweils eigene Opfergemeinschaften, die den gemeinsamen Ahn auf dem Festland verehrten und seit der japanischen Kolonialzeit meist mit anderen ähnlichen Typen von Vereinen zusammen als Jisi-Gongye (祭祀公業, Korporation für Opfer) bezeichnet wurden. Unter ihnen gab es aber keinen sicheren genealogischen Anhaltspunkt. Eine solche Opfergemeinschaft war eher ein auf der Grundlage der Ahnenkulte eingerichteter *freiwilliger Verein* wie die anderen Korporationen, z. B. die „Gesellschaft der Eltern" oder der „Verein des gleichen Familiennamens".[109] Nach der Vermehrung der Nachkommen und der Transformation vom Grenzgebiet zur *„einheimischen Gesellschaft"*[110] entstand erst ungefähr seit 1850 die auf der echten genealogischen Beziehung beruhende organisierte Lineage, die dem ersten nach Taiwan gekommenen Ahn opferte. Zum Aufbau des Ahnentempels kam es mit der Entwicklung der Kultur, der Ausbildung und der Wirtschaft auf Taiwan noch später, von der späten Qing-Zeit bis zur Mitte der japanischen Kolonialzeit.[111] Daneben schlug es sich in der Popularität der „Tafel der Ahnen mit einem anderen Familiennamen" wider,[112] dass die Menschen sich nach den örtlichen Gegebenheiten richteten. Vor allem gab es einen konstanten Kern unter vielen Variationen, wie wir das oben schon angedeutet haben. Obwohl die Bedeutung der Lineage bzw. die Gruppe der Quasi-Lineage mit der Vermehrung der gesellschaftlichen Differenzierungen und dem Aufkommen der Modernisierung im Allgemeinen allmählich schwächer geworden ist,[113] kann der Untergang einer bestimmten Lineage erst durch interne Faktoren angemessen erklärt werden.[114]

---

nicht gleichzusetzen. Der Fall, dass jemand den Reichtum einer Person, die keine Nachkommen hat, als Geschenk bekommt und die Aufgabe des Opfers für diese Person übernimmt, ist nicht als Ahnenkult zu betrachten. Siehe Chi-nan Chens, 1990, S. 180f., Kritik daran.

[108] Vgl. Shao-hsing Chen, 1992, Kap. 8, 9 & 11; Ying-Chang Chuang, 1975; ders., 1997, S. 202ff.; Chia-ming Hsu, 1973; Mei-Rong Lin, 1987, S. 101; Seiwert, 1985, S. 53.

[109] Vgl. Aneha, 1983; Archivausschuss der Provinz Taiwan, 1990, S. 579ff.; Shao-hsing Chen, 1992, Kap. 8 & 9; Ying-Chang Chuang, 1997, Kap. 7; Seiwert, 1985, S. 53; Fu-Quan Xu, 1983.

[110] Über den Begriff der „einheimischen Gesellschaft" und diese Transformation vgl. Chi-nan Chen, 1990; ders., 1990, Kap. 2; ders., 1998, Kap. 9; Kong-Li Chen, 1988; Ying-Chang Chuang, 1997, S. 193f..

[111] Aufgrund der zeitlichen Unterschiede bei der Kultivierung der verschiedenen Gebiete und der Differenzen in der Umwelt gab es aber noch Variationen. Die Beschreibung hier ist nur eine pauschale Induktion. Dazu vgl. Ying-Chang Chuang, 1997, S. 180f., 192ff., 202ff..

[112] Vgl. Hsiang-shui Chen, 1973; Yih-yuan Li, 1998, S. 177ff..

[113] Vgl. Shao-hsing Chen, 1992, S. 444ff., 462f..

[114] Siehe Ying-Chang Chuang, 1971, S. 232.

*4.2.3. Der Fall des Volksglaubens: Der Opferkreis, der Glaubenskreis und die Hierarchie von Xianghuo*

Das bisherige primäre Muster des Volksglaubens war es, die Menschen in einer Gemeinschaft mit einer bestimmten geographischen Grenze für den Glauben an einen bestimmten Gott zu gewinnen und dann einen Tempel zu errichten, in dem dieser Gott als Hauptgott verehrt wurde. Folglich war es für den Volksglauben typisch, einen *Tempel als Zentrum* zu haben. Jeder Tempel war eine eigenständige Einheit. Der Volksglaube war deshalb das Beispiel der segmentären Differenzierung unter den unterschiedlichen chinesischen religiösen Traditionen. Trotzdem gab es auch den Fall des auf der Grundlage der Segmentation gebildeten hierarchischen Netzwerks, nämlich die durch die Beziehung des *Symbols „Xianghuo"* (香火)[115] entstehende *Ruhmeshierarchie*.

Hier wollen wir von den Begriffen des Opfer- und des Glaubenskreises ausgehen, mit denen moderne Wissenschaftlicher die Organisationsformen des Volksglaubens in Taiwan erklären, um die Form der segmentären Differenzierung des Volksglaubens und die Eigenschaften des darauf entwickelten hierarchischen Netzwerkes darzulegen. Der *Opferkreis* bezeichnet das Wohngebiet der Einwohner, die zusammen einen bestimmten Gott verehren.[116] Seiner basalen Eigenschaft nach ist der Opferkreis dann eine *territoriale Gruppe*. Er schließt zugleich aber noch die zwei Momente der gemeinsamen Organisation und der gemeinsamen Tätigkeiten des Opferns ein. Die Antwort auf die Frage, wer an der Opfertätigkeit teilnehmen darf und in den meisten Fällen *muss*, bildet den primären Anhalt, mit dem der Umfang des Opferkreises identifiziert werden kann. Diesbezüglich ist die Pflicht zur Beteiligung an den Kosten des jährlichen Geburtstagsfestes des Gottes der wichtigste Indikator. Und dabei ist der Haushalt statt des Individuums die basale partizipative Einheit.[117] Je nach der Position des

---

[115] „Xiang**", (香, Weihrauch bzw. Weihrauchstäbchen) und das mit ihm im engen Zusammenhang stehende Feuer (火, Huo) waren zwei wichtige Symbole des Volksglaubens und wurden zusammen Xianghuo genannt. Der Weihrauch symbolisierte die Präsenz des Gottes, und die Asche war die Verkörperung seiner Wunderkraft. Wenn man einen Tempel und den in ihm verehrten Gott mit dem Ausdruck des schwunghaften „Xianghuo" beschrieb, bedeutete er sowohl dass dieser Tempel eine vielbesuchte Kultstätte war, als auch dass dieser Gott eine ausgezeichnete Wunderkraft besaß. Aus welchem Tempel die Gottesstatue, der Weihrauchkessel oder die Asche stammten, symbolisierte eine Zweigbeziehung des Tempels zu seinem Muttertempel. Diese Stammesbeziehung wurde „Fenxiang" (分香) genannt. Außerdem wurde die Situation, dass ein Mensch einen Sohn bekam, damit die Ahnengeister weiter das Opfer seiner Familie genießen konnten, auch als Erben von „Xianghuo" bezeichnet. Auf die Bedeutsamkeit von Xianghuo beim Kult können wir hier nicht eingehen. Vgl. dazu z. B. Wei-Xin Chen, 1988, S. 76; Mei-Ying Huang, 1983, S. 17; ders., 1994; ders., 1995, S. 531, 536f.; Zhi-Ming Zheng, 1996, S. 82ff.. Hierzulande hat es Seiwert, 1985, S.30, kurz erwähnt.

[116] Dieser Begriff wurde zuerst von Ken Wakata, 1960 (1938) aufgestellt.

[117] Über die Kriterien des Opferkreises gibt es noch keine übereinstimmende Meinung. Vgl. z. B. Hsun Chang, 1996, S. 179f., 186ff.; Mei-Rong Lin, 1987; Chinben See, 1973. Die finanzielle Pflicht ist ein weit akzeptiertes Kriterium. Außerdem wurden nur die männlichen Erwachsenen als Träger solcher Pflicht in der früheren Zeit angesehen. Jetzt gibt es aber meist keinen Geschlechtsunterschied mehr. Aber die basale partizipative Einheit war und bleibt im Prinzip der Haushalt, obwohl das Geld oft im Namen von „Dingqian" (丁錢, Geld des männlichen Erwachsenen) gesammelt wird. Die Gemeinschaftlichkeit des Volksglaubens und die Familie statt des Individuums als basale partizipative Einheit im Volksglauben sind

verehrten Gottes in der Hierarchie des Pantheons und dem Ausmaß der betroffenen Gemeinde variierte die Größe der Opferkreise. Es konnte auch die Fälle der Überschneidung und der Umschließung geben. Ferner konnten die Opferkreise sich mit der Veränderung der sozialen Situation vergrößern bzw. verkleinern und zusammenschließen oder spalten.[118] Das alles hinderte aber nicht daran, eine deutliche territoriale Grenze des Opferkreises auf der Ebene der Organisation im Prinzip identifizieren zu können. Das bedeutete aber natürlich nicht, dass die nicht in dieser Gemeinde wohnenden Menschen nicht in den Tempel dieser Gemeinde gehen und die Götter dieses Tempels auf den Knien anbeten durften. Gerade dank einer solchen Kombination der gleichzeitigen *Offenheit gegenüber den Individuen* und der *Geschlossenheit auf der Ebene der Gemeinde* konnte der Volksglaube nach wie vor mit dem Muster des Tempels als Zentrum gut funktionieren.

Auf dieser Grundlage konnte sich eine Entwicklung vom Muster des Opferkreises zu demjenigen des *Glaubenskreises* ergeben, wenn der verehrte Gott wegen seines „*Lingyan*" (靈驗, die Wunderkraft und die Bestätigung der Wunderkraft) weithin berühmt geworden war.[119] Der Opferkreis konnte sich zwar vergrößern. Aber in Zusammenhang damit, dass die Beteiligung an der Opfertätigkeit nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht war, stieß seine Erweiterung schließlich auf eine Beschränkung. Dagegen hing der Glaube über die Grenze der Gemeinde hinaus völlig von der privaten, internen Entscheidung eines Individuums ab. Von einer territorialen Beschränkung konnte dann keine Rede mehr sein. Das impliziert, dass die Organisationsform des Glaubenskreises ein *freiwilliger Verband* sein musste. Folglich definieren die Untersucher den Glaubenskreis als das Gebiet, in dem sich die aus den Gläubigen bestehenden freiwilligen Verbände zur Verehrung eines bestimmten Gottes mitsamt seinen „Fenshen" (分身, die aufgrund der Beziehung „Fenxiang" geschaffene und im Tochtertempel geehrte Statue des gleichen Gottes) verteilten, und betrachten die von der Verwaltungs- und Opferorganisation des Tempels unabhängige Organisation der Gläubigen (z. B. Verein des Gottes), die Existenz des öffentlichen Tochtertempels und die kollektive Einladung von Menschen außerhalb der eigenen Gemeinde zur Prozession für diesen Gott als Indikatoren.[120] Während des Vorgangs der Erweiterung des für diesen Gott zuständigen Gebietes wurde sein Image auch von demjenigen eines für eine bestimmte Funktion zuständigen Gottes zu demjenigen eines für alle Dinge zuständigen allmächtigen Gottes transformiert. Durch die Beziehung „*Fenxiang*" konnten dann ein *Netzwerk der Beziehungen* und eine *Ruhmeshierarchie* zwischen dem Muttertempel und seinem Tochter- bzw. Enkeltempel entstehen. An der Spitze dieser Ruhmeshierarchie stand meist ein berühmtes Wallfahrtszentrum, wie z. B. der

---

unter den Erforschern der chinesischen Religion schon sehr bekannt. Vgl. z. B. Thompson, 1969, Kap. 4.

[118] Vgl. Mei-Rong Lin, 1987, S. 94ff..

[119] Vgl. dazu Mei-Rong Lin, 1990, dies., 1996; Zhen-Hua Wen, 1980; ders., 1984; Kuang-Hong Yu, 1994.

[120] Vgl. Mei-Rong Lin, 1990, S. 41ff., dies, 1996, S. 296ff.. Lin betont den Unterschied des Glaubenskreises vom Wallfahrtsort. Der Letztere hat keine oder nur eine unklare Grenze. Es gibt bei bei ihm also keine feste Organisation der Gläubigen. Außerdem ist der im Falle des Glaubenskreises organisierte Verein des Gottes unter den Gläubigen nicht mehr eine multifunktionale Einheit wie im früheren Fall, sondern eine spezifisch religiöse freiwillige Vergesellschaftung. Siehe dazu Hsun Chang, 1988; Zhen-Hua Wen, 1980, S. 105.

Tempel „Chaotiangong“ (朝天宮) in Beigang (北港), in dem die Göttin Mazu verehrt wurde, und der Tempel des Stadtgottes in Wanhua (萬華).

Diese durch die Beziehung „Fenxiang“ gebildete segmentäre Hierarchie war sehr ähnlich derjenigen im Falle des Ahnenkultes. „*Xianghuo*“ war gleichzeitig das Kernsymbol in beiden Fällen. Dieses „*Quasi-Objekt*“, in Anlehnung an den Begriff von Serres,[121] symbolisierte im Falle des Ahnenkultes die Fortsetzung der Genealogie. Dadurch wurde das Problem der Unbestimmtheit des Lebens der Ahnen nach dem Tode gelöst. Im Falle des Volksglaubens symbolisierte es die Wunderkraft des Gottes. Zugleich hatte es die Eigenschaft der Übertragbarkeit. Deshalb konnten die kopierten Götterstatuen, die „Fenshen“, die Wunderkraft durch das Räuchern des Weihrauchs im Muttertempel von der originären Götterstatue (本尊, Benzun) bekommen. Und die Götter konnten ihre Wunderkraft durch „Jinxiang“ (進香) oder „Huixiang“ (會香) aufrechterhalten bzw. vermehren. Um das Symbol „Xianghuo“ herum wurden die hierarchischen Beziehungen unter den Tempeln des Volksglaubens organisiert. Sie spiegelten sich in den verschiedenen Arten der Prozession wider: „Chuxun“ (出巡) bzw. „Xunjin“ (巡境) war eine *Inspektionsreise*. Es handelte sich dabei um eine innerhalb des eigenen Einflussbereiches (normalerweise gleich dem Umfang des Opferkreises) abgehaltene Prozession. Das Ziel dieser Prozession war üblicherweise eine Pazifizierung der Gemeinde, vor allem ein Exorzismus der Dämonen und der Epidemien. „Chuyou“ (出遊) bzw. „Youjin“ (遊境) bezeichnete einen *Ausflug*, also einen Besuch bei den Göttern eines anderen Tempels, der außerhalb des eigenen Einflussbereiches lag. Zwischen dem eigenen Tempel und dem besuchten Tempel gab es keine besondere Beziehung. Die beiden Tempel hatten den gleichen Status. „Huixiang“ bzw. „Jiaoxiang“ (交香) bedeutete ein *Zusammentreffen*, den Besuch in einem Tempel mit einem aus dem gemeinsamen Muttertempel stammenden oder zumindest gleichen Hauptgott.[122] Im Falle von „Jinxiang“ gab es eine weitere und eine engere Bedeutung. Mit der Ersteren wurde allgemein der *Besuch* bei anderen Götter gemeint. Die Letztere bezeichnete nur die *Wallfahrt zum Muttertempel*.[123] Die hierarchische Beziehung zwischen dem Mutter- und seinem Tochtertempel spiegelte sich auch darin, dass der Hauptgott des Muttertempels oft „eingeladen“ wurde, an den wichtigen Veranstaltungen seines Tochtertempels teilzunehmen, und dass es nicht umgekehrt war.[124] Aber auf jeden Fall bedeutete diese hierarchische Beziehung *keine organisatorische Unterordnung*. Im Prinzip war jeder Tempel

[121] Siehe ders., 1995, S. 87.

[122] Vgl. Mei-Rong Lin, 1987, S. 107f.; Zhi-Ming Zheng, 1996, S. 84ff..

[123] Der Fall „Jinxiang“ konnte noch weiter in den Fall „Yixiang“ (刈香) des persönlichen Bettelns für „Xianghuo“ und in den Fall „Juhuo“ bzw. „Yihuo“ (掬火, 刈火) der „Xianghuo“-Beziehung zwischen den Göttern klassifiziert werden. Vgl. Wei-Xin Chen, 1988, S. 70ff.; Yan-Zheng Chen, 1988, S. 5; Song-Shan Wang, 1983, S. 68.

[124] Auf der Ebene der Gemeinden gab es auch Einladungen zwischen den Göttern mit verschiedenen Rängen. Dabei spielte der Rang des Gottes im Pantheon eine wichtige Rolle. In diesem Falle konnte man nicht von einer organisatorischen Unterordnung sprechen. Aber dieser Fall war auch kein Prinzip. Solche geistlichen Angelegenheiten hingen eher von der „irdischen“ Situation ab, nämlich von den Beziehungen zwischen den Bewohnern der unterschiedlichen Gemeinden, vor allem zwichen den Verwaltern der Tempelangelegenheiten. Siehe dazu Mei-Rong Lin, 1987, S. 62, 92.

immer eine unabhängige Einheit. Der Muttertempel wurde nur deswegen als „orthodox“ respektiert und konnte deshalb einen höheren Ruhm und mehr Ressourcen genießen, weil dem Hauptgott des Muttertempels aufgrund des Diskurses des Symbols „Xianghuo“ eine größere Wunderkraft zugeschrieben wurde.

Obwohl der religiöse Taoismus früher einmal versucht hatte, die Götter des Volksglaubens zu einem *systematischen Pantheon* zu organisieren, und er gewissermaßen eine Ruhmeshierarchie der Tempel entwickelt hatte, entstand diese *über die Ebene der lokalen Gemeinden hinausführende* Hierarchie von „Xianghuo“ erst in der Song-Zeit mit der wirtschaftlichen Entwicklung und der Verstärkung der regionalen Verbindungen.[125] In einem Sinne war das eine Art Reaktion des Volksglaubens auf die Tendenz der Säkularisierung.[126] Wenn wir den historischen Aspekt und den Wandel der gesellschaftlichen Struktur in Betracht ziehen, kommen die Beschränkung und die Unzulänglichkeit der oben erwähnten Unterscheidung „Opfer-/Glaubenskreis“ zum Vorschein.[127] So wie die Wissenschaftler, die den Begriff des Opferkreises verwenden, schon bemerkt haben, gab es *freiwillige Vereine für Opfer*, die nicht nach dem territorialen Prinzip, sondern nach denjenigen der gleichen Landsmannschaftlichkeit, des gleichen Familiennamens, des gleichen Berufs, des gemeinsamen Nutzens der Wasserwirtschaft usw. organisiert wurden. Sie waren eher unbedingt vorkommende Phänomene, wenn die gesellschaftliche Situation komplexer geworden war, und existierten schon seit langem.[128]

Das Wesentliche liegt deshalb darin, dass die hier behandelte religiöse Einheit – sei es ein Tempel, sei es ein Verein – eine funktional spezifisch religiöse Einheit oder eine multifunktionale Einheit ist. Aus dieser Perspektive weicht sowohl der Opferkreis als auch der freiwillige Verein und der Glaubenskreis nicht vom Muster der *Multifunktionalität* ab. Im Falle des freiwilligen Vereins wird die Grenze der Gemeinschaft nur nach anderen Arten als der territorialen definiert. Der Glaubenskreis bedeutet zwar eine beachtliche Entwicklung der *funktionalen Spezifikation*. Von einer *autonomen Glaubensgemeinschaft*, also einer Religion, kann aber noch keine Rede sein. Im Falle der Multifunktionalität ist es ohnehin nicht nötig,

---

[125] Vgl. dazu Hansen, 1990.

[126] Über das Thema der Säkularisierung siehe 4.4.

[127] Seiwert versucht einmal daneben, die unterschiedlichen Typen des taiwanesischen Volksglaubens mit dem Begriffspaar Ritualvereinigung/Glaubensgemeinschaft zu klassifizieren. Er meint, dass religionsexterne Faktoren, die normalerweise mit bestimmten Aspekten von Primärgruppen zu tun haben, als Basis des Zusammenschlusses der so genannten Ritualvereinigung fungieren. Er konzediert jedoch sofort, dass die beiden Typen keine unvereinbaren Gegensätze, sondern Extrempunkte eines Kontinuums sind. Wir finden einen solchen Ausweg auch nicht angemessen. Zuerst hängt zwar die so genannte Ritualvereinigung oft mit religionsexternen Faktoren zusammen. Aber sie werden nicht auf die Primärgruppen beschränkt. Die von ihm bezeichnete Glaubensgemeinschaft kann auch mit religionsexternen Faktoren zu tun haben. Zweitens spielt der Glaube doch auch eine wichtige Rolle in der so genannten Ritualvereinigung. Zuletzt wäre es meiner Meinung nach eher zutreffend, die Bezeichnung der Glaubensgemeinschaft für die ausdifferenzierte Religion zu reservieren.

[128] Diese Fälle bezeichnet Mei-Rong Lin, 1987, S. 89f., 103, trotzdem noch als Opferkreis. Ein traditionelles Beispiel war es, dass jedes Gewerbe einen bestimmten von ihm verehrten Gott hatte. Siehe dazu Maspero, 1981, S. 129ff..

die Systemgrenze nach dem religiösen Kriterium zu definieren. Die aus der Multifunktionalität stammende *strukturelle Redundanz* bietet eine vielseitige Sicherheit an. Folglich muss die Erhaltung der Systemgrenze nicht von einer bestimmten Art der Tätigkeit abhängen. Wie im Falle des Opferkreises muss das sich an den Kosten für die Opfertätigkeit beteiligende Mitglied nicht auch an den Gott glauben, dem geopfert wird. Es ist möglich, dass es das nur deswegen tut, weil es die Aufrechterhaltung seiner Mitgliedschaft in der Gemeinschaft, also das Management der sozialen Beziehungen berücksichtigt und selbst nicht als fremd angesehen werden oder aktiv einen Streit auslösen will.[129] Deshalb kann man es heute noch in der Zeitung lesen, dass ein lokales administratives Oberhaupt eine dreitägige Fastenzeit vor einem Tempelfest innerhalb des ganzen Gebietes, für das er die Zuständigkeit hat, ankündigt und niemand dem widerspricht.[130] Die Entstehung der Hierarchie von „Xianghuo" beruht zwar auf religiösen Vorstellungen. Ihre realen Operationen werden aber durch viele andere, *nichtreligiöse* Faktoren beeinflusst und variieren häufig – unter der Voraussetzung, dass die Variationen mit religiösen Ausdrücken neu interpretiert werden müssen.[131]

### *4.2.4. Der Fall des Taoismus: Der Wohnort des patrimonialen Himmelsmeisters, der Berg Longhu, als Zentrum?*

Weil der Ahnenkult und der Volksglaube primär gemeinschaftliche religiöse Angelegenheiten waren[132] und sich meist nicht um einzelne Menschen kümmerten, ließen sie Raum für die Entstehung einer Religion. Der religiöse Taoismus entwickelte sich auf der Grundlage der weit zurückzuführenden schamanistischen Tradition und zielte auf die Unsterblichkeit als *Seelenheil des Individuums*. Der historische Hintergrund seiner Entstehung war aber die gesellschaftliche Unruhe am Ende der Späteren Han-Zeit. Und noch wichtiger ist es, dass seine Ausdifferenzierung als eine Religion gerade die Herstellung einer neuen Gruppenzugehörigkeit für Individuen aus der religiösen Perspektive voraussetzte. Der auf dem *Glauben des Individuums* beruhende religiöse Taoismus erschien deshalb am Anfang in der Form der *Massenbewegung*.[133] Ferner legten zwei in dieser Zeit aufsteigende taoistische Schulen, „Himmelsmeister Dao" (天師道) und „Taiping Dao" (太平道), den Nachdruck auf die Wiederholung der politischen Ordnung oder beabsichtigten sogar, ein religiöses Regime zu

[129] Selbst in der ausdifferenzierten Religion gibt es unterschiedliche Typen von Mitgliedern, z. B. die rein rechnerischen bzw. aktiven Mitglieder. Vgl. dazu Luhmann, 1972, S. 258f.; ders., 1990d, S. 300ff..

[130] Siehe z. B. den Bericht über eine solche Veranstaltung des Tempels „Yonglian" (湧蓮) in der Stadt Luzhou (蘆洲) des Landkreises Taipei in der Zeitung „*Liberty Times*" am 4. Dezember 1997.

[131] Dafür war die Debatte zwischen den unterschiedlichen Tempel, in denen Mazu verehrt wurde, ein schlagendes Beispiel. Vgl. dazu z. B. Wei-Xin Chen, 1988; Yan-Zheng Chen, 1988; Kuo-hsing Hsieh, 1996. Im Kampf um die Position in der Ruhmeshierarchie wurde die Geschichte fast ohne Ausnahme als Legitimationsressource zitiert. Vgl. Sangren, 1988.

[132] Vgl. Cohen, 1993; Jordan, 1972, insb. S. 134ff.; Schipper, 1983; Seiwert, 1985, S. 48ff.; Thompson, 1969, S. 54ff.; C. K. Yang, 1991, S. 81ff..

[133] Über den religiösen Taoismus als eine kollektive und eine individuelle Religion siehe auch Maspero, 1981, S. 390ff.; Thompson, 1969, Kap. 6.

begründen.[134] Ihre interne Differenzierung lief dann nach der Art der *administrativen Hierarchie* oder sogar nach derjenigen der militärischen Organisation ab.[135] Der jeweilige Aufstieg von „Himmelsmeister Dao“ und „Taiping Dao“ zeigte aber, dass es für den religiösen Taoismus seit seiner Ausdifferenzierung schon schwer war, die Form der Segmentation zu verlassen.

Danach wurde „Taiping Dao“ unterdrückt. „Himmelsmeister Dao“ begründete dagegen erfolgreich ein cäsaropapistisches Regime. Die unterschiedlichen Schicksale der beiden Schulen lassen gerade zwei typische Einstellungen der religiösen taoistischen Schulen in Bezug auf das Problem der *Beziehung zwischen der Politik und der Religion* erkennen. „Taiping Dao“ behauptete, dass der blaue Himmel schon tot sei und der gelbe Himmel aufsteigen solle (蒼天已死，黃天當立).[136] Angestrebt wurde ein Dynastiewechsel aufgrund der Vorstellung vom Himmelsmandat. Weil „Taiping Dao“ die gegebene Ordnung ändern wollte, wurde sie auch nicht durch das herrschende Regime toleriert.[137] Stattdessen schien „Himmelsmeister Dao“ damit zufrieden zu sein, dem Kaiser (d. h.: dem Himmelssohn!) zur Seite zu stehen. Nur in Abwesenheit eines guten Herrschers waltete der Himmelsmeister über das Volk, bis eine neue, des Himmelsmandats würdige Dynastie erschien und von ihm anerkannt wurde.[138] In den späteren Zeiten verlieh der Kaiser dem Himmelsmeister oft den Titel „*Guoshi*“ (國師, Meister des Staates) als Belohnung dafür, dass er die religiöse Unterstützung des Himmelsmeisters bekommen hatte.[139] Dieser Unterschied in der Einstellung zur Politik war eine unter anderen Ursachen der internen Differenzierung des religiösen Taoismus. In der Zeit der Sechs Dynastien hing sie auch oft mit der Differenzierung zwischen den Ständen zusammen. Indem

---

[134] Der formale Name von „Himmelsmeister Dao“ war „Zhengyi Dao“ (正一道, orthodoxe Einheit), aber die Schule war unter dem Namen „Wudoumi Dao“ (五斗米道) während der Späteren Han-Zeit und als „Himmelsmeister Dao“ in der späteren Zeit bekannter. Der Führer dieses religiösen Taoismus wurde geradezu Himmelsmeister genannt. Der Name „Wudoumi Dao“ kam vor, weil es populär geglaubt wurde, dass ein Adept fünf Scheffel Reis (nämlich: „Wudoumi“) dem Himmelsmeister entweder als Eintrittsbedingung oder als Geschenk für die Heilung seiner Krankheit geben müsse. Über den historischen Hintergrund von „Himmelsmeister Dao“ vgl. hierzulande Robinet 1995, S. 85ff.; Cedzich, 1987. „Taiping Dao“ wurde auch in Verbindung mit dem Aufstand der Gelbturbane bekannt. Über seinen historischen Hintergrund vgl. Eichhorn, 1973, S. 140ff..

[135] Nämlich die so genannten vierundzwanzig „Zhi“ (治) beim „Himmelsmeister Dao“ und die sechsunddreißig Fang* (方) beim Aufstand der Gelbturbane. Siehe dazu Robinet, 1995, S. 89ff.; Maspero, 1981, S. 286ff., 373ff.; Xi-Tai Qing, 1992, S. 174ff., 193, 201, 221.

[136] Vgl. Seidel, 1978a, S. 151f..

[137] Mehrere sich auf eine Veränderung der vorhandenen Ordnung freuenden religiösen taoistischen Schulen beruhten auf dem messianischen Mythos: „Zhenjun“ (真君, echter Kaiser). Danach sollte nämlich Laojun (老君), also der vergöttlichte Laozi, als Li Hong (李弘) inkarniert werden und den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt verwirklichen. Zu solchen Beispielen siehe Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 148f., 165; Xi-Tai Qing, 1992, S. 262ff..

[138] Vgl. Robinet, 1995, S. 87f.; Seidel, 1978a, S. 164. Das ist vielleicht der Grund dafür, dass der Führer von „Himmelsmeister Dao“, Zhang Lu (張魯), immer nur einen niedrigen amtlichen Titel der Han-Dynastie besaß und sich selbst nicht als Kaiser bezeichnete. Siehe Le Kang, 1996, S. 133.

[139] Der erste und berühmteste Fall war die Reform von Kou Qian-Zhi (寇謙之). Seitdem er die politische Unterstützung des Hofes der Nördlichen Wei-Dynastie bekam, betrieb er eine Politik, die cäsaropapistische Organisation von „Himmelsmeister Dao“ abzuschaffen. Vgl. dazu Mather, 1979; Robinet, 1995, S. 113ff.; Xi-Tai Qing, 1992, S. 401ff..

der *an der Massenbewegung orientierte* messianische Glaube weiter in den *Unterschichten* verbreitet wurde,[140] wurden Angehörige der *Oberschichten* bei ihrer Suche nach *individueller Unsterblichkeit* durch die Technik des Nährens der Lebenskraft und die Tätigkeit „Fuluan" (扶鸞, Wahrsagerei durch die gotterfüllte Trance)[141] im religiösen Taoismus angezogen und fingen an, dessen Anhänger zu sein.[142] Nach den Bemühungen solcher gut ausgebildeten Menschen entwickelte sich ein organisiertes Pantheon. Die Schriften und die Kulte wurden systematisiert.[143] Dadurch entstanden nicht nur die Schulen „Shangqing" (上清) und „Lingbao" (靈寶), sondern der religiöse Taoismus reifte insgesamt weiter aus.

Weil das Endziel des religiösen Taoismus die Unsterblichkeit war,[144] wurde seine Entwicklung in die Richtung der *Internalisierung* schließlich doch begrenzt. Anders formuliert: Der Glaube an *Dogmen* war im Verhältnis zur Kultpraxis und der Nährung der Lebenskraft nach wie vor eher nachrangig. Deshalb entwickelten sich zwar unterschiedliche Schulen. Sie ergaben sich aber sehr selten aus Divergenzen in Bezug auf die Interpretation der Dogmen. Die Schulen bildeten sich vor allem wegen der unterschiedlichen Auffassungen über den Weg zur Unsterblichkeit und der unterschiedlichen Gewichtung von Kulten und Dogmen. Einige Schulen kümmerten sich mehr um „*Waidan*" (外丹, Alchimie). Einige andere glaubten, dass „*Neidan*" (內丹, innere Alchimie, nämlich durch die Qi-Übung) der richtige Weg zur Unsterblichkeit sei. Einige bevorzugten den *Talisman* oder die *Beschwörung*. Einige andere liebten dagegen *Kulte*. Entsprechend war die *Meister/Lehrling-Tradierung* die Grundlage, mit der die verschiedenen Schulen ihre Identität bildeten und sich voneinander unterschieden.[145]

Die vom religiösen Taoismus angestrebten Ideale Unsterblichkeit und Freude hatten nicht nur eine große Anziehungskraft für die einfachen Menschen. Auch der Reichtum und Würde der menschlichen Welt genießende *Kaiser* war diesen sehr zugetan. Deswegen wurde der religiöse Taoismus seit der Tang-Zeit oftmals vom Kaiser gefördert.[146] Das führte aber

---

[140] Vgl. Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 144ff., Xi-Tai Qing, 1992, S. 257ff..

[141] Zum Detail der Tätigkeit „Fuluan" vgl. z. B. Jordan/Overmyer, 1986, insb. Kap. 3; Thompson, 1982.

[142] Eigentlich konnten die Anhänger des religiösen Taoismus, die sich auf persönliche Bemühungen stützten, um die Erlösung zu erlangen, fast nur Angehörige der Oberschichten sein. Denn es war unmöglich, ein ideales taoistisches Leben, zu dem z. B. die Herstellung von Unsterblichkeitspillen und das Almosengeben gehörten, zu führen, wenn man keinen hinreichenden Reichtum besaß. Vgl. dazu Maspero, 1981, S. 373.

[143] Die Bemühung um die Systematisierung des Pantheons wurde erst in der Zeit der Südlichen Dynastien populär. Vgl. dazu Zhao-Guang Ge, 1989, S. 55ff.; Fong-mao Lee, 1987; Xi-Tai Qing, 1992, S. 521ff.. Ein Fallstudium zu den Prozessen der Einschließung der Götter des lokalen Volksglaubens in das taoistische Pantheon findet sich z. B. bei Dean/Zheng, 1993. Über die Entstehung der religiösen taoistischen Schriften vgl. Ofuchi, 1979; Xi-Tai Qing, 1992, S. 336ff., 536ff..

[144] Entsprechend geht es in den Vorstellungen des religiösen Taoismus über Vergeltung um die Zunahme bzw. Abnahme der Lebensdauer oder um die Idee, dass die Sanktion durch die Nachkommen ertragen wird. Über die Vorstellung der Vergeltung „Chengfu" (承負) und den Gott „Siming" (司命), der für die Lebensdauer zuständig ist, im Taoismus, siehe z. B. Robinet, 1995, S. 138; Kaltenmark, 1979, S. 24; Xi-Tai Qing, 1992, 118ff., 323.

[145] Vgl. auch Zhi-Wan Liu, 1990, S. 72, 156; Reiter, 1988, S. 1.

[146] Die Kaiser der frühen Phase der Tang-Dynastie verehrten bewusst den religiösen Taoismus, d. h. primär aus der Überlegung, ihre Regierung zu legitimieren, weil der als Gründerpatriarch des Taoismus respektierte Laozi den gleichen Familiennamen wie das Kaiserhaus trug. Erst seit Mitte der Tang-Zeit war die Verehrung des religiösen Taoismus stärker mit der Befriedigung der persönlichen Wünsche der Kaiser bezüglich

nur zum Aufschwung von *bestimmten Schulen bzw. Personen*, niemals zur Integration der unterschiedlichen Schulen in eine Einheit. Obwohl die Förderung durch den Kaiser nicht zur hierarchischen Differenzierung innerhalb des religiösen Taoismus geführt hat, sind die von ihm geförderten und früher nur unter den Oberschichten populären Schulen auch unter dem einfachen Volk verbreitet worden. Während der Tang-Dynastie, die vermutlich die selbstbewussteste Dynastie Chinas gewesen ist, erreichte der religiöse Taoismus seine Blütezeit. *Der Berg „Mao"* (茅山), der Mittelpunkt der Schule „Shangqing", wo seit der Zeit der Südlichen Liang-Dynastie viele berühmte Meister kontinuierlich aufkamen, blieb bis zur Nördlichen Song-Zeit immer in der Position des Zentrums des Taoismus überhaupt.[147] Daneben gab es noch viele berühmte *Wallfahrtsorte* wie z. B. die zehn großen Grotten (洞天, Dongtian).[148] Die Bildung von Faktionen war dann der Normalfall.

Infolge des langfristigen Misserfolgs bei dem Versuch der Herstellung von Unsterblichkeitspillen und des Einflusses synkretistischer Tendenzen ging die Bedeutung der alten Schulen, die den Weg der Alchimie betonten, zurück[149] und tauchte daneben nach der Nördlichen Song-Zeit der so genannte *Neutaoismus* auf. Er betrachtete die innere Alchimie als den einzigen Weg zur Unsterblichkeit, kümmerte sich mehr um Dogmen und bekannte sich zur universalen Möglichkeit des Seelenheils. „Quanzhen Dao" (全真道, auch als „Beizong", 北宗, bezeichnet) war die repräsentativste Schule unter ihm. Daneben gab es in dem von der Jin*-Dynastie (金) regierten Norden noch zwei große Kräfte. Außer den zusammen als „Sanshan-Fulu" (三山符籙, drei berühmte Berge der Talisman-Schule) bezeichneten traditionellen Schulen – einschließlich der „Shangqing"-Schule im „Mao"-Berg, der „Zhengyi"-Schule im „Longhu"-Berg (龍虎) und der „Lingbao"-Schule im „Hezao"-Berg (閤皂) – entstanden im Süden, d. h. im Gebiet der Südlichen Song-Dynastie (12. Jahrhundert), nicht nur neue Schulen, die dem Weg innerer Alchimie folgten, z. B. „Ziyang-Pai" (紫陽派, auch als „Nanzong", 南宗, bezeichnet). Sondern es kamen auch viele neue Talisman-Schulen auf, die den Talisman mit der inneren Alchimie kombinierten.[150]

Das Phänomen der Entstehung neuer Schulen und der Derivation zahlreicher Zweigschulen änderte sich in der Yüan-Zeit. Wegen der *direkten Intervention der politischen Macht* kam es zum Phänomen des *Zusammenflusses*. Bevor die Mongolen die Jin-Dynastie über-

---

ihrer Existenz und ihres Lebensgenusses verbunden. Vgl. Zhao-Guang Ge, 1989, S. 169ff.; Lagerwey, 1987, S. 253ff.. Lagerwey vernachlässigt aber den Hintergrund, dass die Yüan-Dynastie (die Mongolen) den „Himmelsmeister Dao" absichtlich respektierte, um auch Südchina regieren zu können. Vgl. dazu Xi-Tai Qing, 1993, S. 284ff..

[147] Vgl. Zhao-Guang Ge, 1989, S. 281; Xi-Tai Qing, 1993, S. 285.

[148] Vgl. Hahn, 1988, S. 147; Naquin/Yü, 1994a, S. 17. Angesichts der Qi-Konzeption wurde die Grotte wegen ihrer Geschlossenheit als ein geeigneter Ort betrachtet, um die Lebenskraft zu nähren.

[149] Die Notwendigkeit der Distanzierung von Erfolg und Misserfolg ist ein typisches und wichtiges Merkmal für eine Profession, die mit hohen Risiken umgeht. Siehe Luhmann, 1990d, S. 104, Anm. 77. Wenn der Taoismus immer noch die Unsterblichkeit als Hauptziel betonen wollte, musste das mit einem Misserfolg kompatibel sein. Das ist freilich nicht leicht zu verwirklichen.

[150] Vgl. Xi-Tai Qing, 1993, Kap. 8. Aber einige traditionelle Talisman-Schulen, z. B. der Berg „Mao", haben die Lehre der inneren Alchimie auch übernommen.

wanden, hatte es deren Khan schon versucht, die „Quanzhen Dao"-Schule auf seine Seite zu ziehen, um die durch die Jin-Dynastie regierte Han-Bevölkerung auf seine Seite zu bringen. Später erließ er sogar ein Edikt, damit ein Führer der „Quanzhen"-Schule alle Taoisten *verwalten* konnte. Die Kraft der „Quanzhen Dao"-Schule wurde daher größer als die Kräfte aller anderen taoistischen Schulen im Norden. Nach dem gewaltsamen Anschluss des Südens an den mongolisch beherrschten Norden schloss sich zuerst die Schule „Nanzong" mit ihr zusammen. Seit der Mitte der Yüan-Zeit wurden andere ähnliche Schulen in sie einbezogen. Sie ist deshalb im Norden die größte Schule geworden.[151] Im Süden wurde der Führer der Schule „Zhengyi", also der patrimoniale „Himmelsmeister", am Ende der Zeit der Song-Dynastie vom Kaiser zum Oberhaupt der drei berühmten Berge der Talisman-Schule ernannt und mit einem Amtstitel versehen. Dadurch wurde er offiziell zum Leiter aller taoistischer Schule im Süden. Mit der Erweiterung des Territoriums der Yüan-Dynastie wurde das Zentrum der durch sie bewusst entwickelten taoistischen Schule von der „Quanzhen" zur „Zhengyi" verschoben. Nicht nur wurde der Titel des Führers der Schule „Zhengyi", nämlich der des *„Himmelsmeisters"*, erstmals offiziell von der Regierung anerkannt und zum *patrimonialen Amtstitel*. Auch wurde der Himmelsmeister zur Verwaltung aller Taoisten im Süden ermächtigt. Die anderen taoistischen Schulen näherten sich dann allmählich der Schule „Zhengyi" und begründeten schließlich zusammen mit ihr die große Schule „Zhengyi Dao". Es kam dazu, dass nebeneinander zwei große Schulen bestanden.[152]

Unter der Intervention der politischen Macht hatte der Himmelsmeister das Recht und, für die Regierenden noch wichtiger, die *Pflicht* zur Verwaltung aller Taoisten. Infolgedessen schien der Berg „Longhu" fest das Zentrum des Taoismus zu sein.[153] Aber der Zustand der internen Segmentierung des Taoismus änderte sich in der Tat nicht.[154] Seine Entwicklung im Ganzen ging sogar mehr und mehr dem *Untergang* entgegen. Das hatte zwar auch mit der

[151] Vgl. Xi-Tai Qing, 1993, S. 181ff..

[152] Vgl. Xi-Tai Qing, 1993, Kap. 9. Weil der patrimoniale Himmelsmeister meist auf dem Berge „Longhu", statt in der Hauptstadt der Yüan-Dynastie wohnte, entstand dort eine Zweigschule der Schule „Zhengyi". Durch ihre direkte Beziehung zum Kaiserhof konstituierte sie sich nicht nur als eine Macht außer dem „Quanzhen Dao" im Norden, sondern gehorchte auch nicht der Verwaltung des Himmelsmeisters. Außerdem war die Vererbung der Stellung des Himmelsmeisters zwar auf die Tang-Zeit zurückzuführen. Aber der „Himmelsmeister" als ein patrimonialer Amtstitel tauchte erst seit der Yüan-Zeit auf. Vgl. Lagerwey, 1987, S. 253ff.; Robinet, 1995, S. 116f..

[153] Angeblich wohnte der Urenkel des Begründers von „Himmelsmeister Dao" schon in der Westlichen Jin-Zeit auf dem Berge „Longhu". Aber erst seit der Nördlichen Song-Zeit begann der Berg „Longhu" bekannt zu werden. Außerdem hat ein Kaiser der Ming-Dynastie einmal den Amtstitel des Himmelsmeisters aufgehoben. Dieser wurde aber vom nächsten Kaiser wieder eingeführt. In der Qing-Zeit wurde der Umfang der Mission von „Himmelsmeister Dao" sogar auf die den Berg „Longhu" umgebende Provinz beschränkt. Der Rang des Amtstitels „Himmelsmeister" wurde auch ständig heruntergesetzt. Vgl. Zhao-Guang Ge, 1989, S. 281f.; Xi-Tai Qing, 1993, S. 106, 285f.; ders., 1995, S. 59ff..

[154] Z. B. entwickelte sich der Berg „Wudan" (武當) wegen einer Vorzugsbehandlung durch das Kaiserhaus seit dem zweiten Kaiser der Ming-Dynastie auch als ein berühmter Wallfahrtsort. Vgl. dazu Lagerwey, 1994; Xi-Tai Qing, 1993, S. 392ff., 470ff.. Außerdem tauchte das Phänomen der Derivation von vielen Zweigschulen seit der Mitte der Ming-Zeit wieder auf. Es symbolisierte aber nicht eine Entfaltung der Macht, sondern eine gegenseitige Verminderung der Macht. Vgl. Xi-Tai Qing, 1995, Kap. 11.

Tendenz zu tun, dass das politische System mit einer verstärkten Kontrolle auf die Verselbständigung der anderen Funktionsbereiche reagierte.[155] Die ausschlaggebende Ursache lag aber im Taoismus selbst.

In den Prozessen des Aufschwungs bis zur Entstehung des Neutaoismus sind drei einander nicht gänzlich überschneidende Entwicklungsrichtungen zu beobachten. Eine blieb auf dem originären Gleis der Suche nach der *Langlebigkeit*. Sie kam dem menschlichen Wunsch nach Genuss und einer langen Existenz mit dem Gebrauch von Talismanen bzw. dem Kult entgegen und strebte primär danach, Angehörige der Oberschichten als Anhänger zu gewinnen. Eine andere übernahm das Gedankengut des Buddhismus und hob zugleich die eigene taoistische Lehre des Nährens der Lebenskraft von Laozi bzw. Zhuangzi hervor. Sie widmete sich der *Reinigung des eigenen Herzens* und infiltrierte Beamtenschaft und Gentry. Eine dritte kombinierte die buddhistische Lehre vom Karma bzw. vom Samsara, die konfuzianische Ethik und den traditionellen Volksglauben. Ihr Kern war der *Glaube an Götter und Dämonen*. Sie zielte darauf ab, das einfache Volk anzuziehen.[156] Nach der Blütezeit des Neutaoismus gab es keine dogmatische Entwicklung mehr. Seit dem Ende der Yüan-Zeit ging der Taoismus sogar wieder auf den ausgetretenen Pfad des Gebrauchs von Talismanen und der Kulte zurück. Er war nicht nur unfähig, sich selbst in eine *Glaubensreligion* zu transformieren. Wegen dieses Rückgangs verlor er auch seine Anziehungskraft auf die Beamtenschaft und die Gentry, ja stieß sogar auf deren Widerstand.[157] Im Falle des Rückgriffs auf die *geheime Magie* verstärkte die *Hervorhebung der Meister/Lehrling-Beziehung* zwar die Hierarchie und den Grad der Organisiertheit innerhalb der taoistischen Schulen. Betroffen waren davon aber nur die professionellen Taoisten. Noch wichtiger ist, dass das den Taoismus hinderte, den Weg zur Organisation der Gläubigen zu nehmen. Folglich kam seine Wirksamkeit auf die Bereitstellung *bloßer Angebote für religiöse Kulte* herunter. Seine Vertreter wurden zu einer *geschlossenen Berufsgruppe*, und er war keine *offene Glaubensgemeinschaft* mehr, die als solche die Menschen anzog. Entsprechend unterschieden sich die verschiedenen taoistischen Schulen voneinander in Nuancen der Kulte und konkurrierten damit um die Anwerbung der Konsumenten – von Gläubigen konnte keine Rede mehr sein. Es spielte auch keine Rolle mehr, ob man ein Gläubiger war.[158] Infolgedessen kam es zu einer noch größeren Segmen-

---

[155] Vgl. 2.4. Über die verstärkte Kontrolle des Begründers der Ming-Dynastie über die Religion siehe Xi-Tai Qing, 1993, S. 418ff.; Chün-Fang Yü, 1981, S. 147ff..

[156] Vgl. Zhao-Guang Ge, 1989, S. 250ff..

[157] Siehe auch Zhao-Guang Ge, 1989, S. 290, 295.

[158] Wie Saso, 1970, S. 86ff., andeutet, waren die Riten der Feste des Tempels in der lokalen Gemeinde Träger des religiösen Taoismus. Deswegen gab es den Fall, dass der schon mit der Divination durch den Willen des Gottes determinierte und also für die Veranstaltung der Riten zuständige Taoist wegen des Faktors der Landsmannschaft abgelehnt und nochmals ausgewählt wurde. Siehe dazu Zhi-Wan Liu, 1990, S. 105f.. Über den Fall des religiösen Taoismus als Anbieters von Kulten und der Konkurrenz zwischen seinen unterschiedlichen Schulen vgl. Saso, 1970, S. 93ff.; ders., 1972. Dabei spielte die Meister/Lehrling-Beziehung offensichtlich eine wichtige Rolle. Mit der Veränderung der gesellschaftlichen Struktur arbeiteten die Taoisten der unterschiedlichen Schulen manchmal auch zusammen, weil einerseits nur wenige Menschen die taoistischen Techniken lernen wollten und andererseits die Marktverhältnisse dazu führten. Vgl. Zhi-Wan Liu, a. a. O., S. 72, 156f.; Yong-Meng Wu, 1998.

tierung. Jeder taoistische Tempel bildete dann ein unabhängiges Segment.

### *4.2.5. Der Fall des Buddhismus: Die Differenzierung der verschiedenen Schulen unter dem einheimischen Rahmen von Panjiao*

Bevor der Buddhismus in China eingeführt wurde, war er schon als eine Religion ausdifferenziert worden und hatte sich intern in viele verschiedene Schulen weiter differenziert. Während der Frühzeit des Aufnahmeprozesses des Buddhismus in China (in der Späteren Han-Zeit) war dies aber dort gar nicht bekannt. Alle Sutras wurden als persönliche Äußerungen des Buddha angesehen.[159] Daraus resultierte der besondere Charakter des chinesischen Buddhismus im Vergleich zum originären, indischen Buddhismus. Es führte nicht nur dazu, dass der chinesische Buddhismus andere Merkmale als der indische entwickelte, sondern auch zur Entstehung *einheimischer* buddhistischer Schulen.

Am Anfang wurde der Buddhismus vor allem wegen seiner *praktischen* Dimension von den Chinesen akzeptiert.Das heißt, man opferte dem Buddha wie den herkömmlichen Göttern des Volksglaubens und betrachtete den Buddhismus als einen anderen Weg zur Unsterblichkeit.[160] Während dieser Zeit gab es noch nicht viele Übersetzungen von Sutras. Wir können auch vermuten, dass es damals nur *sporadische Opfer* für Buddha gab. Von daher spielte der Buddhismus in der gesellschaftlichen Unruhe der späten Östlichen Han-Zeit (im 2. Jahrhundert) keine Rolle. Trotzdem gab es schon Bemühungen, den Buddhismus zu verteidigen, um seine *Inkompatibilität* mit der traditionellen chinesischen Ethik und Weltanschauung auszugleichen.[161] Darin kam zum Ausdruck, dass man durchaus ein Bewusstsein der Differenzen zwischen dem Buddhismus und den traditionellen chinesischen Vorstellungen hatte. Die Unterscheidung Selbst-/Fremdreferenz war aber noch nicht deutlich und wurde auch nicht für die Bildung eines Systems sui generis benutzt. In diesem Sinne konnte der Buddhismus in China während dieser Zeit noch nicht als ein ausdifferenziertes Subsystem innerhalb des Religionssystems behandelt werden.

In der Drei Reiche-Zeit und der Westlichen Jin-Zeit existierten in den Großstädten schon

[159] Der Buddha selbst hat keine Sutras verfasst. Nach seinem Tode wurde eine Versammlung veranstaltet, um zu registrieren und identifizieren, was der Buddha tatsächlich gesagt hatte. Daraus ergaben sich erst die Sutras. Vgl. Nakamura, 1993, S. 13ff.; Yin-Shun Shi, 1993, S. 33ff..

[160] Bisher gibt es noch keine feste Ansicht darüber, wann der Buddhismus erstmals in China eingeführt wurde. Es gibt eine plausible Aufzeichnung darüber, dass ein Bruder eines Kaisers der Östlichen Han-Dynastie dem Huangti, dem Laozi und dem Buddha zugleich geopfert habe. Nach hunderten von Jahren gab es wieder eine ähnliche Aufzeichnung. Das zeigt, dass man den Buddha als einen üblichen Gott des Volksglaubens ansah. Mit Hilfe seiner so genannten ausgezeichneten Wunderkraft bekam erst der zur Entwicklung des Buddhismus in den Nördlichen Dynastien intensiv beitragende Mönch Fotucheng (佛圖澄) die Unterstützung der Regierenden. Vgl. Kenneth Ch'en, 1964, S. 47ff.; Nakamura, 1993, S. 6ff., 24ff.; Yong-Tong Tang, 1997, S. 3ff., 33ff.; Wright, 1990, Kap. 2.

[161] Das berühmte Beispiel war das Buch „Mouzi Lihuo Lun" (牟子理惑論). Dabei waren zwei Themen besonders bemerkenswert. Es handelte sich zum einen um die Frage der Kompatibilität des Mönchtums mit der traditionellen Ethik der Pietät. Zum anderen ging es um den Streit, ob die Seele nach dem Tode weiterleben könne. Siehe dazu Kenneth Ch'en, 1964, S. 36ff.; Yong-Tong Tang, 1997, S. 51ff..

etliche buddhistische Tempel und einige buddhistische Zentren entstanden. Auch mit der Verschiebung des Zeitgeistes vom Konfuzianismus zum Taoismus wurde die Aufnahme des Buddhismus beschleunigt.[162] Der Buddhismus entwickelte sich allmählich zu einem *eigenen System*. Nachdem Nordchina im Jahre 317 nach Chr. von so genannten „Barbaren" erobert worden war, begann eine *Blütezeit* des Buddhismus. Vor dem Hintergrund der ethnischen Differenzen wurde der importierte Buddhismus im Norden durch die Machthaber gefördert. Zudem schuf die Stimmung der Depression und der Unsicherheit in den von Han selbst gebildeten Südlichen Dynastien ebenfalls gute Bedingungen für die Stärkung des Buddhismus. Insgesamt war der buddhistische Glaube im *Norden* Chinas in *unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten* recht populär. Im *Süden* war er vor allem auf die *Oberschichten* beschränkt. Entsprechend lag die Eigentümlichkeit des südlichen Buddhismus in der Erklärung und Debatte von *Dogmen*. Dagegen bildeten die *Praktiken* offensichtlich den Kern des buddhistischen Lebens in Nordchina.[163]

In Bezug auf die *Form der internen Differenzierung* unterschied sich der Buddhismus in dieser Zeit nicht vom Muster der Segmentation des Volksglaubens, wonach der Tempel als Zentrum fungierte. Ein Unterschied lag jedoch darin, dass der Buddhismus als ein *System* ausdifferenziert war. Das hing nicht nur damit zusammen, dass der Buddhismus importiert worden war und von den Menschen daher leicht als eine Einheit angesehen wurde. Noch entscheidender war, dass der Buddhismus eine relativ deutliche Tradition bzw. eigene Sutras sowie ein *professionelles Mönchtum* in der Form des „Chujia" (出家, wörtlich: Austritt aus der Familie) ausgeprägt hatte. Deshalb konnte er durch *selbstreferentielle Operationen* ein operativ geschlossenes System bilden. Obwohl der Buddhismus dem äußeren Anschein nach gleich die Form der Segmentation, nach der jeder Tempel ein eigenständiges Segment ist, angenommen hatte, existierte in jedem Segment aber eine *Referenz auf das Ganze*. Denn zwischen den Tempeln wurden Beziehungen und zwischen den Mönchen ein persönlicher Umgang miteinander gepflegt. [164] Die Übersetzung der Sutras wurde sogar häufig durch die Zusammenarbeit von Mönchen unterschiedlicher Herkunft geleistet.[165]

Zu Beginn der Einführung des Buddhismus in China hatte man einmal versucht, die

---

[162] Seit der Zeit der Wei-Dynastie gab es schon das so genannte „reine Gespräch" (清談, Qingtan). Es zielte auf die Emanzipation des Einzelnen ab. Der orthodoxe Konfuzianismus verlor wegen der aus häufigen Kriegen und Unruhen resultierenden Unsicherheit hingegen an Überzeugungskraft. Deshalb war die taoistische Lehre während dieser Zeit ziemlich beliebt. Gleichwohl blieb die herrschende Meinung noch dem Konfuzianismus, oder genauer, einem Eklektizismus aus Konfuzianismus und Taoismus verpflichtet. Erst in der Zeit der Südlichen Dynastien, nämlich nach der Niederlage im Norden gegen Fremdvölker, wurden der Taoismus und der Buddhismus nicht zuletzt aufgrund einer allgemein verbreiteten Stimmung von Depression zur vorherrschenden Strömung. Vgl. dazu Zhao-Guang Ge, 1989, S. 149ff.; Yiming Tang, 1991; Ying-shih Yü, 1997, S. 275ff.; Zürcher, 1959, S. 85ff..

[163] Zur Entwicklung des Buddhismus in der Zeit der Sechs Dynastien siehe z. B. Kenneth Ch'en, 1964, Kap. 3-6; Nakamura, 1993, Kap 4 & 5; Yong-Tong Tang, 1997; Wright, 1990a, Kap. 3; Zürcher, 1959.

[164] Als Beispiele des Umgangs zwischen einigen bekannten Mönchen siehe Nakamura, 1993, S. 63, 67, 69, 75, 85f., 91f..

[165] Siehe z. B. Nakamura, 1993, S. 71ff..

buddhistischen Lehren mit Hilfe von Begriffen des traditionellen chinesischen Denkens, vor allem solchen des Taoismus, zu verstehen und zu erklären. Diese Methode wurde als „*Geyi*" (格義, mit der Bedeutung übereinstimmen) bezeichnet. Nach einiger Zeit fand man jedoch allmählich heraus, dass dies die buddhistischen Lehren verzerrte. Zunehmend wurden auch die Unterschiede und Widersprüche zwischen den verschiedenen Sutras bemerkt, was man zunächst mit Hilfe der Annahme zu lösen versuchte, dass der Buddha in den verschiedenen Stadien seiner Predigten etwa unterschiedlich gesprochen habe, auch einige seiner Aussprüche tiefgründiger als andere gewesen seien. Die Lehren für die Lösung solcher Probleme, also die Unterscheidung der Merkmale der verschiedenen Sutras und der unterschiedlichen Weisen und Phasen, zu einem Buddha zu werden, wurden als „*Panjiao*" (判教) bezeichnet. Damit kam es zur *Programmierung des Glaubens*: Man stritt darüber, welches Glaubensverständnis als richtig angesehen werden könne. Der Schwerpunkt der Religiosität verschob sich dann auf die Glaubensfragen, die zur ständigen Entfaltung der religiösen Kommunikationen beitragen konnten. Diese eigentümliche Klassifikation und Systematisierung der buddhistischen Lehren in China trieb nicht nur die Entwicklung von *Dogmen* voran, sondern führte auch zur Entstehung der *einheimischen chinesischen Schulen*, wie z. B. „Tiantai" (天臺), „Chan" (禪) und „Faxiang" (法相). Dieser Vorgang begann seit der Zeit der Südlichen und der Nördlichen Dynastien und erreichte seine hohe Blüte in der Tang-Zeit.[166] Das Aufkommen der einheimischen Schulen signalisierte nicht nur das Faktum der *Sinisierung* des Buddhismus,[167] sondern illustrierte auch die Vollendung der *Ausdifferenzierung* des Buddhismus in China: die Entstehung einer buddistischen *Glaubensgemeinschaft*.[168]

Dadurch zeigte die Differenzierung der buddhistischen Schulen eine andere Eigenschaft als diejenige der taoistischen. Weil die Unterschiede zwischen den Interpretationen der Dogmen der Anhaltspunkt der Unterscheidung der verschiedenen buddhistischen Schulen waren, gab es eigentlich starke *kommunikative Verbindungen* zwischen ihnen. Sie setzten einander als Partner der Auseinandersetzung voraus. Dagegen gab es zwar auch einige gemeinsame

[166] Zu diesem Vorgang vgl. Kenneth Ch'en, 1964, S. 181ff., 297ff.; Ikeda, 1987, 89ff.; Nakamura, 1993, S. 160ff., 242ff., 265ff., 307ff..

[167] In den Südlichen und Nördlichen Dynastien wurde der erste Übersetzer einer Sutra, der meist aus Indien oder den zentralasiatischen Ländern stammte, üblicherweise noch als Autoritäthinsichtlich dieser Sutra respektiert. In der Sui- und der Tang-Zeit begann man, einen chinesischen Mönch, der eine eigentümliche Einsicht in eine bestimmte Sutra hatte, als den ersten Patriarchen dieser Sutra (also dieser Lehre) zu verehren – abgesehen von der Chan-Schule. Auch nicht der berühmte chinesische Mönch „Xuanzang" (玄奘), der nach Indien gereist war und viele Sutras nach China mitgebracht hatte, sondern einer seiner Schüler wurde als Begründer der Faxiang-Schule respektiert. Vgl. dazu Nakamura, 1993, S. 243ff..

[168] Das reflektierte sich darin, dass es neben dem Trend zu Divergenzen auch Bemühungen um Vereinheitlichung gab. Ein Beispiel dafür war der Vorschlag des Mönchs Daoan (道安), dass alle Mönche den gemeinsamen Namen „Shi***" (釋) führen könnten. Dieser Vorschlag wurde weithin akzeptiert. Vgl. Eichhorn, 1973, S. 207; Nakamura, 1993, S. 63. Die meisten „Panjiao"-Lehren vertraten auch die Lehre „Yuanjiao" (圓教),die besagte, andere Lehren nicht zu exkludieren, sondern diese vielmehr unter die eigene zu subsumieren und als eine Übergangsphase oder als eine einfache Methode, zu Buddha zu kommen, anzuerkennen, wobei sie die jeweils eigene Lehre als die höchste, die allerletzte und die vollkommenste hervorhoben. Vgl. dazu Pei-Ran Chen, 1993, Kap. 10; Nakamura, 1993, S. 247ff., 267ff..

Traditionen der verschiedenen taoistischen Schulen. Das Kriterium ihrer Unterscheidung lag aber oft im Kult oder in der geheim praktizierten Technik. Deshalb konnten sie nicht miteinander in Verbindung bleiben, ja schreckten sogar zurück davor, Erfahrungen miteinander auszutauschen.

Zugleich entstanden die einheimischen buddhistischen Schulen oft durch die *Geschichtsschreibung*, indem sie ihre eigene *Legitimität* (*Orthodoxie*) und *Identität* mit der Rekonstruktion einer *Genealogie des Patriarchen* zu begründen versuchten.[169] Diese Hervorhebung der Meister/Lehrling-Beziehung zeigte zwar auch ein starkes Bewusstsein der Exklusivität. Dennoch behaupteten die unterschiedlichen Schulen nicht eigenmächtig einen *Exklusivanspruch auf das Seelenheil*. Die Unterschiede zwischen den Schulen waren auch nicht zum *einzigen Prinzip der Systembildung* in den realen Operationen geworden.[170] Der Tempel war immer noch die grundlegende organisatorische Einheit eines Segmentes. Nicht nur wohnten Mönche, die Anhänger unterschiedlicher Schulen sein konnten, oft in einem Tempel zusammen, es gab auch den Fall, dass man – neben der Tradierung vom Meister zum Lehrling – einen nicht im eigenen Tempel wohnenden, aber dort respektierten Mönch anstellte, der sogar zum Erben des Oberhauptes des Tempels werden konnte.[171] Mit anderen Worten war die Interdependenz zwischen der Selektivität der Dogmen und derjenigen der Organisation nicht sehr stark. Während die Differenzierung der Schulen auf der Ebene der Dogmen und die Unterscheidung der Tempel auf der Ebene der Organisation in einer gewissen Verflechtung die Form der Segmentation der internen Differenzierung des Buddhismus konstituierten, gab es immer auch eine Referenz auf den Buddhismus *als Ganzes*.

Eine weitere bemerkenswerte Entwicklung war, dass unter den Tempeln der Chan- und denen der Tiantai-Schule in der Südlichen Song-Zeit eine *Ruhmeshierarchie* entstand, in der die an der Spitze stehenden Tempel die so genannten „Wushan Shisha" (五山十刹, die fünf berühmtesten Berge und zehn berühmtesten Tempel) waren.[172] Obwohl diese Ruhmes-

[169] In der Tang-Zeit gab es schon viele solche Geschichtsdarstellungen. Sie wurden in der Song-Zeit noch populärer. Die so genannte „Jingtu"-Schule (淨土) wurde erst in der Song-Zeit durch eine solche Identifikation der Genealogie des Patriarchen mit Hilfe der Geschichtsschreibung vor dem Hintergrund der Konkurrenz zwischen der „Tiantai"- und der „Chan"-Schule gebildet. Eine derartige Genealogie war deshalb häufig fiktiv. Zwischen den aufeinander folgenden zwei Patriarchen gab es nicht unbedingt eine Meister/Lehrling-Beziehung. Die gegenwärtige Debatte über den sechsten Patriarchen der „Chan"-Schule ist ein berühmtes Beispiel dafür. Vgl. Shih Hu, 1953; ders., 1986, S. 51ff.; Tsann-terng Jiang, 1995, S. 341ff.; Mochizuki, 1991; Schmidt-Glintzer, 1982; Suzuki, 1953; Chün-Fang Yü, 1981, S. 36ff..

[170] Siehe dazu auch 4.2.6.

[171] Z. B. wurden Tempel zwar nach ihrer Eigenschaft in „Chansha" (禪剎, Tempel der Chan-Schule), Lüsi (律寺, Tempel der Lü-Schule) und „Jiaoyuan" (教院, Tempel der Tiantai-Schule, auch Jiangyuan, 講院, genannt) klassifiziert. Das bedeutete aber nicht, dass es keine Mönche der anderen Schulen im Tempel einer bestimmten Schule gegeben hätte. Ein großer Tempel hatte nicht nur viele, in den unterschiedlichen Landkreisen liegende Filialtempel und Filialnonnenklöster, sondern auch gleichzeitig eine „Chan"- und eine „Lü"-Halle. Außerdem hing die Institution der Nachfolge des Oberhauptes des eigenen Tempels durch einen bekannten Mönch aus einem anderen Tempel zwar mit der amtlichen Politik zusammen. Aber die Tatsache, dass ihr Vollzug auf keinen starken Widerstand stieß, zeigte, dass die Mönche eine Identität der Buddhisten auf der höheren Ebene akzeptierten. Vgl. Min-Zhi Huang, 1987, S. 111ff..

[172] Daneben tauchte seit der Song-Zeit auch die Behauptung von drei größten Wallfahrtsorten oder vier be-

hierarchie anfangs durch amtliche Intervention entstanden ist, beruhte sie nicht zuletzt auf dem Vorhandensein berühmter Tempel (der Ursprungsort der Chan-Schule war allerdings überraschenderweise nicht inkludiert!) und wurde durch den Buddhismus selbst akzeptiert.[173] Das Phänomen überrascht nicht, weil das politische System immer die Position des Zentrums in China aufrechterhielt. Das politische System war oft die Quelle der endgültigen Autorität und der Werte. Davon waren die zwei amtlichen Religionen, nämlich der Taoismus und der Buddhismus, durchaus betroffen, die jeweils schon nach dem Muster der Verehrung des „Echten Kaisers/Meisters des Staates" und des „Cakravartirajan" (轉輪王) dem politischen System ihre *Loyalität* offeriert haben.[174] Der Aufschwung der einzelnen Schulen hing oft eng mit der Beförderung bzw. der Unterstützung durch die Regierung zusammen. Aber nur in Bezug auf ihren Ruhm standen solche „berühmtesten" Tempel an der Spitze. Zwischen ihnen und den vielen anderen buddhistischen Tempeln gab es keine wirklichen organisatorischen hierarchischen Beziehungen.

Die Abhängigkeit der amtlichen Religionen von der Politik führte dazu, dass sie durch die Hilfe bzw. den Schlag der politischen Macht eine Blüte erreichten bzw. einen *Rückgang* erlebten. Angesichts der Konkurrenz zwischen den fünf berühmtesten Bergen und zehn berühmtesten Tempeln der Chan- und der Tiantai-Schule bildete ein Kaiser der Yüan-Dynastie einen anderen Tempel und ordnete ihnen diesen über. Der Ruhm der berühmtesten Tempel der Chan- und der Tiantai-Schule begann dann, zurückzugehen. Der Begründer der Ming-Dynastie ging noch einen Schritt weiter. Er ermächtigte nicht nur den von jenem Yüan-Kaiser errichteten Tempel, alle Mönche und Nonnen zu *verwalten*. Sondern es wurden auch die großen buddhistischen und taoistischen Tempel in jeder Provinz und jedem Landkreis bis auf *jeweils nur einen* Tempel abgeschafft. Daneben ersetzte er die frühe Klassifikation der Tempel als „Chan" (禪, Meditation), „Jiao*" (教, Doktrin) und „Lü" (律, Vinaya, Disziplin) durch die neue als „Chan", „Jiang*" (講) und „Jiao*". Dabei wurde „Jiao*" eigentlich in „Jiang*" umbenannt. Der Tempel „Lü" wurde völlig abgeschafft. An seine Stelle trat ein Tempel, dessen Angehörige sich hauptsächlich mit den *Kulten* befassten, und dieser erhielt den früheren Namen „Jiao*".[175] Danach degenerierte der Buddhismus in China langsam beinahe zu einem Zustand wie dem des Taoismus als eines bloßen Anbieters von Kulten. Der Rückgang des Buddhismus seit der Ming-Zeit hatte außer mit der politischen Intervention auch damit zu tun, dass die Mönche nicht mehr vom Einkommen des im Tempelbesitz befindlichen Ackerlandes leben konnten und ihren Lebensunterhalt durch den Service der religiösen Kulte verdienen mussten, als sich die Geldwirtschaft zunehmend entwickelte.

---

rühmtesten Gebirgen auf, die wegen der Legende der verschiedenen Bodhisattwas aufgestiegen sind. Unter ihnen waren zwei in der Tang-Zeit schon bekannte Wallfahrtsorte. Vgl. dazu Chün-fang Yü, 1994, S. 190f..

[173] Siehe Min-Zhi Huang, 1987, S. 117ff..

[174] Vgl. Zhao-Guang Ge, 1994; Nakamura, 1993, S. 276, und 4.2.4. & 4.5.1.

[175] Vgl. Min-Zhi Huang, 1987, S. 117f.; Xi-Tai Qing, 1993, S. 427; Chün-Fang Yü, 1981, S. 147ff.. Seit dem Anfang der Tang-Zeit gab es schon die Vorschrift, dass es jeweils nur einen buddhistischen und taoistischen Tempel in jeder Provinz geben durfte. Siehe Nakamura, 1993, S. 227. Sie wurde aber in der späteren Zeit nicht streng durchgesetzt.

Natürlich waren Verfallserscheinungen innerhalb des Buddhismus, z. B. Verstöße gegen die buddhistische Disziplin, und, noch wichtiger, die Unfähigkeit, die Beschränkung des Musters „Chujia" aufzubrechen, ebenfalls Gründe für seinen Rückgang.

#### *4.2.6. Der kompositorische Glaube unter der Form der Segmentation*

Der kompositorische Glaube ist immer das vorherrschende Muster des religiösen Glaubens unter den Chinesen geblieben.[176] Er beruhte auf den zwei Merkmalen der Segmentation und der Humanisierung. Zuerst war der *Volksglaube* zwar auf der Ebene der Gemeinde geschlossen. Er war aber *offen für das Individuum.* Und der Volksglaube als Ganzes war *nicht* als eine Religion, als ein Exklusivansprüche auf das Seelenheil behauptendes System ausdifferenziert. Die unterschiedlichen Ausprägungen des Volksglaubens existierten in der Form der Segmentation nebeneinander. Folglich konnte der Einzelne nicht nur den Glauben frei wählen, sondern auch gleichzeitig unterschiedliche Götter verehren. Vor allem, nachdem die Gesellschaft komplexer geworden war, gehörte der Einzelne zugleich vielen, aufgrund verschiedener Prinzipien konstituierten Gemeinschaften an. Der Fall des kompositorischen Glaubens war deshalb fast unvermeidlich.

Zweitens hatte die auf der Grundlage der konfuzianischen Dogmatik entwickelte Sittenlehre „*Lijiao*" (禮教) zwar religiöse Komponenten. Sie war aber primär eine gesellschaftliche Ethik, die tief in alle Lebensbereiche eindrang und im Allgemeinen in allen Ständen akzeptiert wurde. Dabei handelte es sich um die Anerkennung des Wertes und der Qualifikation *als Mensch.*[177] Sie *inkludierte* deswegen *alle* Menschen und forderte universale Befolgung. Obwohl sie die Vollendung der Persönlichkeit (der moralischen Eigenschaft des Menschen) auch als Zeichen der Unsterblichkeit betrachtete,[178] war das Seelenheil aber immerhin nicht ihr Hauptziel. Da sie die anderen Religionen nicht ausschloss, geriet sie auch nicht in eine starke Konkurrenz oder Spannung zu den anderen Religionen. Wenn aber ein anderer Glaube oder eine andere Religion mit ihren Normen und Werten in Konflikt kam, löste das ihren starken Widerstand aus. Daher musste sich dieser Glaube oder diese Religion ihr anpassen, um in China festen Boden gewinnen zu können.[179]

Drittens fungierten der Ahnenkult, die Sittenlehre „Lijiao", die traditionelle Geistervorstellung, die Divination, das Horoskop, die Geomantik usw. wie ein *kulturelles Substrat* des Religionssystems. Es bedeutete nicht bloß ein Speichern der vergangenen Kulturgüter, sondern die in jeder aktuellen Kommunikation immer *mitpräsenten*, nicht verwirklichten Mög-

---

[176] Vgl. auch James T. C. Liu, 1997, S. 361ff..

[177] Vgl. Fingarette, 1972, Kap. 3 & 5; James T. C. Liu, 1997, S. 363f.; Kwang-ching Liu, 1994b.

[178] Siehe z. B. Wing-tsit Chan, 1969, Kap. 1; Fingarette, 1972, insb. Kap. 1; Shu-Hsien Liu, 1972; Wei-ming Tu, 1968; Ying-shih Yü, 1992, Kap. 1.

[179] Über den Konflikt der Einrichtung des die Familie verlassenden buddhistischen Mönchs mit der Pietät und den weiteren Lehren der traditionellen familiären Ethik siehe z. B. Sangren, 1994, und Schopen, 1984, obwohl Schopen Nachdruck darauf legt, dass es diese Konflikte auch in Indien gegeben habe, und er die These von der Sinisierung des Buddhismus noch einmal in Frage stellt.

lichkeiten.[180] Diese *lose gekoppelten* Kulturgüter waren gleich einem Medium. Einerseits standen sie den anderen Religionen zur Verfügung, damit diese feste Formen bilden konnten. Sie wurden aber andererseits nicht dadurch ausgeschöpft und verschwanden. Wenn z. B. der Taoismus die traditionellen, von allen irgendwie verehrten Götter des Volksglaubens in ein Pantheon transformierte, bereicherte das umgekehrt auch die originären Vorstellungen von Göttern und Totengeistern. Weil diese Kulturgüter selbst nicht als eine stabile Form herauskristallisiert wurden, hatten sie zugleich keine zu stark exklusiven Wirkungen auf die anderen Religionen und konnten meist mit den anderen Religionen friedlich koexistieren. Z. B. brachten und bringen viele gegenwärtige chinesische Christen auch den Ahnengeistern Opfer dar und berücksichtigten die Geomantik der Grabstätte der Ahnen.[181] Die Kompatibilität dieser Kulturgüter mit dem einheimischen Taoismus und dem Mahayana-Buddhismus, der kein exklusiver Monotheismus war, war natürlich noch leichter.

Selbstverständlich gab es in China zwischen den unterschiedlichen Religionen und den Schulen innerhalb einer Religion Streit und Konflikte. Die Eigenschaft der Diffusität der traditionellen religiösen Kommunikationen versetzte aber die Menschen in die Lage, die Glaubenskonflikte in andere Kontexte zu *transformieren.* Die Glaubensunterschiede wurden nicht zum einzigen Kriterium der Systemgrenze und zum Hauptprinzip allen Lebens, so dass eine politische Intervention notwendig geworden wäre, damit die Konflikte zwischen den unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften in der *Form des Gesetzes* hätten beschränkt werden können und die Existenz des Einzelnen nicht von Menschen mit einem anderen Glauben bedroht worden wäre. Zugleich ließ der mit der Form der Segmentation entstehende kompositorische Glaube die Menschen sich nicht nur daran gewöhnen, einen anderen religiösen Glauben zu tolerieren. Sondern er führte auch dazu, dass es zu lange keine nennenswerte Entwicklung im Hinblick auf die *Identifikation der Gläubigen* und die *Formen ihrer Organisation* gab. Weder der Handelnde noch der Beobachter konnte folglich identifizieren, an welche Religion der Handelnde, von den Professionellen abgesehen, glaubte.[182] Aber gerade wegen dieser Unterentwicklung der Organisation der Gläubigen kam es nicht zu einer radikalen Opposition zwischen den verschiedenen Religionen und den verschiedenen Schulen innerhalb einer Religion.[183] Sie bemühten sich statt dessen darum, die Gläubigen mit

---

[180] Angeregt durch die Diskussion über die Kultur bei Baecker, 2000, S. 81ff..

[181] Siehe Wen-Li Soong/Yih-yuan Li, 1988, S. 123. Zur Geomantik vgl. z. B. de Groot, 1918, Kap. 13; ders., 1989, Vol. 3, Kap. 12; Peilin Liu, 1995; Smith, 1993, Kap. 4.

[182] Die institutionelle Religion war eigentlich auch der Maßstab für die Kognition der „Religion" unter dem einfachen Volk in Taiwan. Deshalb sagte ein an Götter glaubender Mensch oft, dass er an keine Religion glaube. Aber auf weitere Nachfrage antwortete er üblicherweise, dass er an den Buddhismus glaube, obwohl die von ihm verehrten Götter meist aus dem religiösen Taoismus stammten. Das hatte nicht nur mit der Sinisierung des Buddhismus, sondern auch damit zu tun, dass der religiöse Taoismus später eine geheime Tradition und der Buddhismus eine offene Glaubensreligion war. Vgl. Mau-Kuei Chang/Pen-Hsuan Lin, 1993, und 4.2.4., 4.2.5.

[183] Deshalb gab es einen auffälligen Unterschied zwischen der segmentären Innendifferenzierung des Religionssystems in China und den Konfessionsspaltungen des Protestantismus. Der Protestant konnte sich zwar von einer Konfession zu einer anderen bekehren. Aber es war unmöglich, dass er gleichzeitig ein Gläubiger unterschiedlicher Konfessionen war. Im Falle Chinas kam eine exklusive Religion, die alle Men-

den unterschiedlichen Interpretationen der Realitätsverdoppelung anzuziehen.

Das so genannte Fest der Totengeister (鬼節, Guijie) ist ein anschauliches Beispiel für das Verstehen der *Interaktionen* innerhalb des Religionssystems, des Falls des kompositorischen Glaubens und der Funktion des Volksglaubens als innere Umwelt des Religionssystems.[184] In Anbetracht dessen, dass dieses mit den traditionellen Vorstellungen von Totengeistern und dem Ahnenkult eng verbundene Fest vom einfachen Volk unterstützt wurde, setzten Taoisten und Buddhisten alle ihre Kräfte für die *Gewinnung der Gläubigen* zur Teilnahme an diesem Fest ein. Sie verkündigten ihre eigenen, an dieses Fest anschließenden Interpretationen, um die Gläubigen zu gewinnen und ihre eigene Macht zu vermehren. Am Anfang stritten sie beide noch gerne darüber, aus welcher Quelle dieses Fest stamme. Sie wollten also die endgültige Interpretation monopolisieren, die Komplexität der inneren Umwelt völlig aufsaugen und zur eigenen Systembildung benutzen. Der chaotische Zustand der Umwelt deutete aber schon an, dass ihre Komplexität *nicht auszuschöpfen war*. Deshalb konnte auch keine Seite in diesem Kampf um die Hegemonie der Interpretation einen vollkommenen Sieg erlangen. Im Laufe der Zeit trat die stillschweigende Anerkennung der Existenz der Unterschiede an die Stelle der heftigen Debatte. Die unterschiedlichen Praktiken konvergierten auch allmählich. Die traditionellen Vorstellungen von Totengeistern bzw. Dämonen, die buddhistische Konzeption des Karmas, des Samsaras bzw. des Seelenheils und die taoistischen Kulte verbanden sich dann in einer Kombination miteinander. Trotzdem blieben ihre Deutungen je getrennt und verschieden. Der Buddhismus bezeichnete jenes Fest als „*Yulanpen*“ (盂蘭盆節, auf Sanskrit: Ullambana) und betrachtete die Legende, dass „Mulian“ (目蓮) seine Mutter aus der Hölle retten wollte, als dogmatischen Anhaltspunkt für seine Interpretationen.[185] Danach zielte die Veranstaltung des „Pudu“-Ritus (普渡, *alle Seelen retten*) darauf, alle elenden Seelen, vor allem die hungrigen Dämonen, in der Hölle zu retten, weil die Rettung irgendeiner Seele aus der Hölle nicht vom Einzelnen, sondern nur von den *kollektiven* Kräften bewerkstelligt werden konnte. Zugleich dachte man an die Rettung der eigenen Ahnen aus sieben Generationen, so wie die originäre Absicht von „Mulian“ die Rettung seiner eigenen Mutter gewesen war. Der Taoismus benannte dieses Fest am 15. Tag des 7. Monats nach dem Mondkalender dagegen als „*Zhongyuan*“. Und es war dann eines unter drei Festen, nämlich „Shangyuan“, „Zhongyuan*“ und „Xiayuan“ (上、中、下元). Es hatte sich

---

schen inkludierte und zugleich Exklusivansprüche für das Seelenheil behauptete, erst seit der Emergenz der Volksreligionen vor. Allerdings ist das kompositorische Phänomen der gleichzeitigen Befolgung der Sittenlehre „Lijiao“ und der Verehrung der Götter des Volksglaubens nicht deshalb verschwunden. Viele Volksreligionen absorbierten diesen selbst nicht als eine Religion ausdifferenzierten Glauben schlechthin mit der Form des Synkretismus in den eigenen Glauben.

[184] Über die historische Quelle, die Entwicklung und die gegenwärtige Situation dieses Festes vgl. Fang-Yuan Dong, 1997, S. 275ff.; Fu-Shih Lin, 1995, S. 185ff.; Seiwert, 1985, S. 87ff.; Stein, 1979, S. 70f.; Teiser, 1996; Weller, 1987.

[185] Es lohnt sich zu erwähnen, dass diese Legende nicht nur der traditionellen chinesischen Ethik entsprach, sondern „Mulian“ in dieser Legende auch als ein schamanistischer Held beschrieben wurde, damit sie gut an die chinesische Tradition von „Wu“ (巫) anschließen konnte. Siehe dazu Sangren, 1994; Teiser, 1996, Kap. 4 & 5.

angeblich aus dem *Geburtstag* der taoistischen Gottheit „Diguan" (地官, Verwalter der Erde) entwickelt. Einer anderen Ansicht nach kam diese Gottheit an diesem Tage in die menschliche Welt herunter, um die guten und bösen Werke der Menschen zu überprüfen. Mit dem Fasten und der taoistischen Gebetszeremonie „Jiao**" (醮) konnte man seine Sünden sühnen und für sein Glück beten. Im Volksglauben wurden die Totengeister „Gui" von den Totengeistern der Vorfahren unterschieden und als „*Fremde*" behandelt. Dank dem Mangel an einer festgeschriebenen Tradition konnten diese Totengeister mehrere *veränderbare*, oft die derzeitigen sozialen Situationen widerspiegelnde Images haben, wie z. B. das eines gefährlichen Banditen oder das eines elenden Bettlers.

Wenn man von der grundlegenden These ausgeht, dass die *Kommunikation* statt des Individuums das Element des sozialen Systems ist, kann man diesen komplizierten Fall leichter begreifen. Wie Weller hervorhebt, handelte es sich bei den Differenzen zwischen dem Buddhismus, dem Taoismus und dem Volksglauben nicht um „content", sondern um „*style of interpretation*". Ein gleiches Objekt oder ein gleiches Ereignis wurde durch die verschiedenen Religionen unterschiedlich interpretiert.[186] Daran können wir erst ihre Unterschiede erkennen und Trennungslinien zur Identifikation ziehen. Falls man starr den einzelnen Menschen als Bezugspunkt behandelt und den Blick nicht auf die Kontexte lenkt, in welche die Kommunikationen eingebettet waren, werden die Grenzen zwischen den unterschiedlichen religiösen Traditionen unklar, so dass eine Mischform erscheint, die danach aussieht, als habe es tatsächlich *eine* chinesische Religion gegeben.[187] Diese Situation sollte es begünstigen, das traditionelle Muster der *Gruppenzugehörigkeit* des einzelnen Menschen als Systemgrenze aufzugeben. Leider war der traditionelle religiöse Glaube nicht als ein funktional spezifisch religiöses System ausdifferenziert, das den Menschen dazu gezwungen hätte, die unterschiedlichen *Systemreferenzen* vorsichtig voneinander zu unterscheiden. Unter dem Muster des kompositorischen Glaubens kümmerten die Menschen sich deshalb eigentlich nicht darum, in welchen Kontext die aktuelle religiöse Kommunikation eingebettet war. Was z. B. das Fest der Totengeister betrifft, konnte der Beteiligte sowohl selektiv im Sinne einer Art der Interpretation, als auch zugleich in dem aller drei Interpretationen glauben. Es war ganz wahrscheinlich, dass ein Mensch, der gerade einem taoistischen Gott geopfert hatte, dann sofort zu einem buddhis-

[186] Siehe Weller, 1987. Vgl. auch Jochim, 1987.

[187] Bezüglich dieser alten Debatte nennen wir hier nur Freedman, 1974; Wolf, 1974a; Weller, 1987, als ihre typischen Vertreter. Nach der Ansicht von Luhmann, 1988a, S. 224, dass die Kultur nichts anderes als der für rasche und rasch verständliche Aufnahme in konkreten kommunikativen Prozessen bereitstehende Themenvorrat sei, gibt es ohnehin immer viele und mannigfaltige, aufgrund der Materialien der unterschiedlichen Traditionen sich neu formierende Kombinations- und Erfindungsmöglichkeiten. Das führt aber nicht unbedingt zum Verlust der Identität oder zur Verwechslung der Grenzen zwischen den unterschiedlichen Traditionen. Z. B. tolerierten viele buddhistische Mönche und Nonnen bewusst die unterschiedliche Interpretation der Laien und versuchten nicht, sie direkt zu korrigieren bzw. diese Situation zu reformieren. Vgl. Weller, 1987, S. 162ff.. Andererseits erklärten die taoistischen Professionellen, die für die Veranstaltung der Riten eines Tempels des Volksglaubens angestellt wurden, dem einfachen Volk meist nicht die Bedeutung und den Inhalt der Riten, so dass das einfache Volk eine eigene und andere als die in den taoistischen Schriften niedergeschriebenen Interpretationen entwickelte. Siehe Katz, 1991, S. 175ff..

tischen Tempel ging. Für die Laien hatte es nicht viel Sinn, die Unterschiede zwischen ihnen ernst zu nehmen. Immerhin boten die unterschiedlichen Religionen je eigene *funktional äquivalente* Lösungen an. Z. B. konnten für die Trauerzeremonie entweder taoistische Priester oder buddhistische Mönche in Anspruch genommen werden. Man brauchte deshalb nur beliebig eine Lösung zu wählen und nicht zu überlegen, wieso man diese Lösung auswählte und ob sie mit den vorherigen bzw. den kommenden konsistent war.

*4.2.7. Die Reflexionsform des Synkretismus*

Obwohl die Segmentation die primäre Form der Innendifferenzierung des Religionssystems war, bedeutete das nicht, dass es keine Wechselwirkung bzw. kein Lernen zwischen den verschiedenen Religionen oder keine funktionale Differenzierung innerhalb des Religionssystems gegeben hätte. Angesichts des oben genannten Konzeptes der inneren Umwelt *beobachteten* die unterschiedlichen Religionen wie z. B. der Buddhismus und der Taoismus *einander* gerade durch den Spiegel des Volksglaubens und passten sich dann aufgrund der *eigenen Kognition* an. Und wenn der Buddhismus und der Taoismus ihre eigenen Systeme ausgebildet haben, wurden die durch sie je entwickelten Ideen, Dogmen und Kulte ohne Ausnahme zu Teilen der *inneren Umwelt* und konnten deshalb weiter durch das jeweils andere Subsystem für dessen eigene Systembildung benutzt werden. Gerade in dieser Situation, dass der Buddhismus und der Taoismus sich voneinander *unterschieden* und zugleich voneinander *abhingen*, differenzierten sie sich durch die Bildung der *eigenen Identität bzw. Tradition* jeweils als Religion aus.

Was den einheimischen Taoismus betrifft, so beruhte seine Systembildung fast völlig auf den Materialien des traditionellen Volksglaubens, wie z. B. der schamanistischen Tradition, den exorzierenden Kulten und den vielerlei Göttern. Während er weitere Wurzeln schlug, musste er sich aber selbst vom traditionellen Volksglauben unterscheiden, um seine eigene Besonderheit hervorzuheben.[188] In dieser Entwicklungsphase (in der Späteren Han-Zeit) legte er den Nachdruck auf den *Unterschied in der Gleichheit*. Das zeigte sich in seiner Ablehnung der traditionellen Opfer für die Götter und Totengeister. Aufgrund der taoistischen Vorstellungen von der Unsterblichkeit glaubten die Taoisten, dass der Tod sich aus den „Drei Würmern" (三尸, Sanshi) ergebe, die im menschlichen Körper wohnten und sich von Getreide ernährten.[189] Wenn man unsterblich werden wolle, solle man „Qi" statt Getreideprodukt essen. Nach der gleichen Logik bräuchten die unsterblichen Götter keine Getreideopfer. Aber wie wir es schon am „Fest der Totengeister" gesehen haben, näherte der Taoismus sich

[188] Über die Bemühungen des Taoismus, sich selbst vom Volksglauben zu unterscheiden, vgl. Robinet, 1995, S. 97ff.; Stein, 1979; Xi-Tai Qing, 1992, S. 150ff., 169.

[189] Wörtlich bedeutet das Zeichen 尸 (Shi****) Kadaver. Aber es hat in diesem Zusammenhang eine andere Bedeutung. Nach der originären taoistischen Vorstellung wurde „Sanshi" als eine besondere Art von unsichtbaren „Qi" angesehen, die schwer zu beschreiben war. In späterer Zeit wurden „Sanshi" konkret als Würmer gedacht. Vgl. dazu Robinet, 1995, S. 137f.; Xi-Tai Qing, 1992, S. 113, 169, 171, 323.

wieder dem Volksglauben, seitdem er auf festen Füßen stand. Nun propagierte er die *Gleichheit in den Unterschieden.*[190]

Wie gesagt, wurde der Buddhismus infolge der Vermittlung durch den Taoismus zu Anfang von den Chinesen akzeptiert. Die *buddhistischen Dogmen* waren viel sorgfältiger formuliert worden und komplizierter als die taoistischen. Vor allem war die chinesische Tradition nicht zu Hause in Phantasien über eine übernatürliche Welt. Der Taoismus übernahm deshalb während seiner Begründungsphase viel buddhistisches Gedankengut. Dagegen hatte der Buddhismus zwar auch eigene Kulte. Sie waren aber nicht so entwickelt und, noch wichtiger, für die Chinesen nicht so attraktiv wie die *taoistischen Kulte*. Folglich blieb den Buddhisten nichts übrig, als auch etwas vom Taoismus zu lernen.[191] Diesbezüglich gab es in einem gewissen Ausmaße eine *funktionale Differenzierung* zwischen dem Taoismus und dem Buddhismus. Dieses Urteil trifft erst recht für die Zeit nach dem Rückgang des Taoismus zum bloßen Kultanbieter zu, während die Chan-Schule des Buddhismus mit ihrer Lehre, dass man mit einer plötzlichen Erleuchtung, durch das Erkennen des eigenen Herzens und der eigenen Natur, zum Buddha werden könne (明心見性、頓悟成佛), an Popularität gewann und schließlich vollkommen mit der chinesischen Kultur verschmolzen resp. sogar zur vorherrschenden Gedankenströmung geworden war.[192] Zwar wurden die taoistischen Professionellen öfter zur

---

[190] Die Riten der Tempelfeste des Volksglaubens standen fast völlig unter dem Einfluss der Taoisten. Die buddhistischen Mönche konnten sich nur sehr selten daran beteiligen. Vgl. die Aufzeichnungen zu den Tempelfesten des Volksglaubens in Taiwan bei Zhi-Wan Liu, 1990. Die frühere periphere Position Taiwans begünstigte aber auch eine Tendenz der Konvergenz zwischen den taoistischen Priestern und den Professionellen des Volksglaubens wie z. B. den „Tongji" (童乩, eine Art von Schamanen). Siehe dazu Yih-yuan Li, 1998, S. 34f..

[191] Zu der Wechselwirkung und dem gegenseitigen Lernen zwischen dem Buddhismus und dem Taoismus siehe z. B. Kenneth Ch'en, 1964, S. 62ff.; Maspero, 1981, S. 249ff., 400ff.; Yong-Tong Tang, 1997, Kap. 5-7; Zürcher, 1980.

[192] Mit Recht bezeichnet Wright, 1990a, Kap. 5, die Entwicklungsphase des Buddhismus seit dem Ende der Tang-Zeit deshalb als „appropriation". Es handelte sich nicht nur um die oben genannte Entwicklung der eigentümlichen chinesischen Lehre von „Panjiao" und die Entstehung der einheimischen Schulen auf der Ebene der Dogmen. Sondern viele buddhistische Praxen wurden auch vom traditionellen Volksglauben beeinflusst. Z. B. wurde der Bodhisattwa „Guanyin" (觀音, auf Sanskrit: Avalokitesvara) von einem männlichen Bodhisattwa völlig zu einer weiblichen Figur transformiert. Daneben entstanden viele eigentümliche chinesische Legenden über „Guanyin". Ihre Eigenschaften wie Barmherzigkeit und ausgezeichnete Wunderkraft wurden üblicherweise betont. Deswegen wurde sie bei dem einfachen Volk populär, gleichgültig ob es buddhistische Gläubige waren oder nicht, und verehrt. Folglich war es in der späteren Zeit sehr schwer festzustellen, ob sie zur Kategorie des Buddhismus oder derjenigen des Volksglaubens gehörte. Vgl. dazu Gockel, 1992; Wright, 1990a, pp. 98-107; Zhi-Ming Zheng, 1996, S. 48ff.. Ein umgekehrtes Beispiel war „Guandi" (關帝). Nachdem die Verehrung Guandis allmählich populär geworden war, absorbierte der Buddhismus „Guandi" auch als einen eigenen Gott unter der Bezeichnung „Jialan-Shen" (伽藍神, Tempelbeschützer) oder „Hufa-Shen" (護法神, Beschützer des Dharmas). Siehe z. B. Diesinger, 1984, S. 171, 242; Fu-Shih Lin, 1995, S. 119f.; Weller, 1987, S. 1f.. Obwohl nicht alle buddhistischen Mönche dieser Umgangsweise zustimmten, waren der vom Volksglauben beeinflusste Buddhismus bzw. der buddhistische Tempel oder der sich dem Buddhismus nähernde Tempel des Volksglaubens in den Prozessen der langfristigen Evolution sehr populär geworden. Ein gutes Beispiel für die Verschmelzung von Buddhismus und Volksglauben ist „Giam-A" (巖仔, latinisiert nach Holo). Giam-A bezeichnet eine in einer herrlichen Landschaft liegende Sehenswürdigkeit mit einem berühmten Tempel. Vgl. dazu Mei-Rong Lin, 1995. Daneben vermischte sich der buddhistische Glaube an die Hölle auch mit traditionellen chinesischen Vorstellungen wie „Huangquan" (黃泉) und „Taishan-Fujun" (泰山府君) etc., so dass die Vorstellungen von den Zehn

Veranstaltung von Riten gerufen, die buddhistischen Sutras waren demgegenüber aber populärer.

Obwohl der Buddhismus und der Taoismus voneinander Elemente übernahmen, benutzten sie solche Elemente sowohl in der frühen Phase ihrer Ausdifferenzierung als auch nach ihrer Konsolidierung hauptsächlich für die Bildung und die Verstärkung ihres eigenen Systems. Die Grenze zwischen ihnen wurde immer aufrechterhalten. Zumindest war es so für ihre eigene Selbstidentifikation. Der Zweck des gegenseitigen Lernens lag nicht in der Verminderung der Unterschiede zwischen ihnen, sondern in der Hervorhebung der *eigenen Überlegenheit.* Mit ihrer je stärkeren Ausdifferenzierung hat sich der *Streit* zwischen ihnen dann zugespitzt. In den Nördlichen Dynastien ging es dabei oft um den *Kampf um die politische Macht.* Dagegen erschien der Streit in den Südlichen Dynastien meist als eine *Auseinandersetzung um Dogmen* und fokussierte sich auf die zwei Probleme der *Weiterexistenz der Seele* und des *Unterschiedes zwischen den Chinesen und den Barbaren.* Bei dem letzteren Problem handelte es sich um die Frage der „Belehrung der Barbaren durch Laozi", nämlich darum, ob Laozi und Buddha der gleiche Mensch waren oder ob es eine Meister/Lehrling-Beziehung zwischen ihnen gab.[193]

Die heftige Debatte brachte vor allem gleichzeitig die *Reflexion* über die *Einheit* des Religionssystems in Gang. Es gab z. B. hinter dem Streit über die „Belehrung der Barbaren durch Laozi" ein Konzept der „*gleichen Quelle*" (同源, Tongyuan), ungeachtet dessen, dass sowohl diese Legende zuerst von den Taoisten oder den Buddhisten erdichtet worden ist, als

---

Königen der Hölle und vom Ort „Fongdu" (酆都) als Zugang zur Hölle auftauchten. Vgl. dazu Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 161f.; Goodrich, 1989; Mu-Zhou Pu, 1995, S. 92ff., 209ff.; Teiser, 1994; Thompson, 1989; Ying-Shih Yü, 1989; ders., 1992, Kap. 4.

[193] Aufzeichnungen der Vorstellung, dass Laozi ins Gebiet der Barbaren gegangen und zum Buddha geworden sei, sind zuerst in der Östlichen Han-Zeit zu konstatieren. Damals sind der Taoismus und der chinesische Buddhismus noch nicht ausdifferenziert gewesen. Es gab deswegen auch keinen intensiven Streit. Seit der Zeit der Südlichen und der Nördlichen Dynastien ist dann ein heftiger Streit entstanden. Die Taoisten und die Buddhisten schrieben jeweils Apokryphen, um sich selbst zu verteidigen und ihre Opponenten zu verleumden. Während der Regierung des Kaisers Taiwu der Nördlichen Wei-Dynastie und derjenigen des Kaisers Wu der Nördlichen Zhou-Dynastie wurde der Buddhismus zweimal unterdrückt. Dafür gab es zwar als Hintergrund den Streit zwischen dem Buddhismus und dem Taoismus. Aber es ging mehr um den übermäßigen Schwung des Buddhismus, der die Grundlage des staatlichen Einkommens und der Regierung gefährdete. Z. B. wurde die Unterdrückung des Buddhismus dem Kaiser Taiwu der Nördlichen Wei-Dynastie nicht vom damaligen taoistischen Meister des Staates, Kou Qian-Zhi, vorgeschlagen, sondern von Cui Hao (崔浩), der für die Sinisierungspolitik des Kaisers Taiwu zuständig war, betrieben. Kou hat sogar einmal versucht, diese Unterdrückung zu verhindern. Der Kaiser Wu der Nördlichen Zhou-Dynastie hat zugleich den Buddhismus und den Taoismus verboten, nachdem er eine Debatte zwischen den Konfuzianern, den Buddhisten und den Taoisten am Hof veranstaltet hatte. In der Tang-Zeit war die respektierte Reihenfolge des Taoismus, des Konfuzianismus und des Buddhismus eine vorgegebene Politik des Kaisershofs, weil der Begründer des Taoismus, also Laozi, den gleichen Familiennamen wie der Kaiser trug. Trotzdem hat der Kaiser der Tang-Dynastie auch einmal das Buch „Die Belehrung der Barbaren durch Laozi" als Apokryph hingestellt und befohlen, es zu verbrennen. Die Unterdrückung des Buddhismus durch dem Kaiser Wu der Tang-Dynastie hatte zwar mit seiner Verehrung des Taoismus zu tun. Sie ergab sich aber auch aus einer finanziellen Überlegung. Vgl. Kenneth Ch'en, 1964, S. 188ff.; Gernet, 1995; Mather, 1979; Nakamura, 1993, S.49f., 133ff., 185ff.; 373ff.; Yong-Tong Tang, 1997, S. 41ff., 298ff., 327ff., 351ff., 379ff.; Zürcher, 1959, Kap. 6.

auch die Gegenseite mit der Erfindung dieser Legende verleumdet bzw. abgelehnt oder toleriert bzw. absorbiert worden ist. Dadurch wurde eine Hintertür geöffnet, die *Gleichheit in den Unterschieden* zu finden.[194] Die *gleiche Quelle* und die *Äquifinalität*, konkret nämlich die *synkretistischen* Behauptungen, dass die drei Lehren – der Konfuzianismus, der Buddhismus und der Taoismus – aus einer Quelle stammten (三教一源), und diejenige, dass diese drei Lehren zum gleichen Ziel führten (三教歸一), waren dann zwei Hauptmodi der Diskurse in Bezug auf die Reflexion der Einheit des Religionssystems in den nachherigen Geschichten.[195] In den relevanten Diskursen der Zeit der Sechs Dynastien wurde solche Rhetorik zwar nicht verwendet. Die Ansichten, dass die drei Lehren eine gleiche Quelle hätten bzw. zum gleichen Ziel führten, kamen aber schon vor. Doch sie lösten die Spannungen zwischen den drei Lehren nur aufgrund des Prinzips der „*compartmentalization*", wie es Edward Ch'ien nennt, und versuchten nicht, eine Synthese zu bewerkstelligen.[196] Dabei wurde angenommen, dass es eine Identität in den Unterschieden gebe. Die unterschiedlichen Lehren wurden miteinander verbunden, blieben aber zugleich getrennt. In der Gleichsetzung der Terminologien der unterschiedlichen Lehren wurden die Unterschiede zwischen den Unterscheidungen, auf denen solche Bezeichnungen beruhten, und die Unterschiede der Kontexte, in die solche Bezeichnungen eingebettet wurden, nicht ernst genommen. Die verschiedenen Lehren wurden dann nur eklektisch nebeneinandergestellt. Folglich erhielt man eigentlich nicht nur die *Grenzen* zwischen den unterschiedlichen Lehren aufrecht, man nannte sie auch nicht in einem Atemzuge. Stattdessen wurden sie in eine *Hierarchie* eingeordnet. Die Reihenfolge hing natürlich

---

[194] Zürcher, 1959, S. 290, vermutet, dass diese Legende unbedingt von Taoisten geschrieben worden sei. Anhand der überlieferten Materialien ist das aber nicht festzustellen. Von wem diese Legende erdichtet wurde, spielt auch m. E. keine entscheidende Rolle. Denn es ist relativ deutlich, dass die diskursive Funktion dieser Legende am Anfang in der Begründung der Akzeptierung des fremden Buddhismus lag. Vgl. Edward Ch'ien, 1986, S. 3. Das Problem ist, dass die Konstruktion der „gleichen Quelle" zugleich in zwei entgegengesetzte Richtungen laufen konnte. Entweder konnte man die eigene Tradition noch stärker festhalten und die fremde Kultur entwürdigen, oder die fremde Kultur tolerieren bzw. absorbieren und die vorhandene Tradition verändern. Die Behauptung über die „Belehrung der Barbaren durch Laozi" führte schließlich zu der unbeabsichtigten Konsequenz, dem Taoismus einen Vorwand für die Herabsetzung des Buddhismus zu liefern. Die Behauptung in der späten Qing-Zeit, dass die westlichen Lehren aus China stammten, ist ein anderes bekanntes Beispiel dafür, dass man mit der Herausforderung der fremden Kultur durch den Diskurs der „gleichen Quelle" umging. Sie hatte ein ähnliches Schicksal wie die Behauptung über die „Belehrung der Barbaren durch Laozi". Sie zielte auf die Verehrung des Konfuzianismus ab, aber führte zur Anti-Tradition. Vgl. Fen-sen Wang, 1987.

[195] Vgl. Edward Ch'ien, 1986, insb. Kap. 1. Hier wird Ch'iens Verwendung des Begriffs „Synkretismus" befolgt. Darunter verstehen wir die Prozesse der Vermischung zwischen den unterschiedlichen Lehren bzw. Religionen und die diese Vermischung als notwendig begründenden Auffassungen. Die Synthese bezeichnet dann die komplette Verschmelzung.

[196] Die Rede des Kaisers Xiao der Südlichen Song-Dynastie war ein schlagendes Beispiel dafür: „Man kann das Herz mit dem Buddhismus kultivieren, die Lebenskraft mit dem Taoismus nähren und die Welt mit dem Konfuzianismus regieren." Zitiert nach Xi-Tai Qing, 1993, S. 99, vgl. James T. C. Liu, 1997, S. 84. Gemeint war damit, dass die drei Lehren je eigene Anwendungsmöglichkeiten und unterschiedliche Orientierungen hätten, und alle drei deshalb unentbehrlich seien. Trotzdem war es auch nicht nötig, die drei Lehren zwingend in eine zu integrieren. Nicht nur der sich um die Stabilität seines Regimes bemühende Kaiser, sondern auch die eine synkretistische Tendenz vertretenden Beamten, Gelehrten, buddhistischen Mönche und Taoisten teilten diese Meinung.

von der Herkunft des Vertreters ab.[197] Erst seitdem sich sowohl das Religionssystem als auch seine innergesellschaftliche Umwelt veränderten, tauchten langsam synthetische Meinungen auf.

Weil der Buddhismus und der Taoismus keine Konzepte aufgestellt hatten, die das Himmelsmandat hätten ersetzen können, und, noch wichtiger, weil sie nicht dazu in der Lage waren, die für die Regierung notwendigen Beamten zu stellen, wurden die Gelehrten wieder mit der Regierung betraut, nachdem die Sui- und die Tang-Dynastie wieder eine *politischen Vereinigung* zu Stande gebracht hatten. Aus der politischen Sicherheit gewann der *Konfuzianismus* allmählich wieder die Position der politischen *Orthodoxie*.[198] Aber bis zum Ende der Tang-Zeit ist der Buddhismus der vorherrschende intellektuelle Trend geblieben. Darunter entwickelte die Chan-Südschule die Lehre, dass *alle Lebewesen* die Buddha-Natur (佛性, Foxing, auf Sanskrit: Buddhata, Tathagatagarbha etc.) hätten und die Chancen zur geistlichen Kultivierung des Herzens bzw. der Natur und zur plötzlichen Erleuchtung in jedem Augenblick im *alltäglichen* Leben existierten. Sie bekam dann langsam die führende Position. Aufgrund ihrer Anregung begannen die Konfuzianer erst seit der Mitte der Tang-Zeit, den alten Weg der syntaktischen und semantischen Analyse der konfuzianischen Kanons zu verlassen und sich mehr mit den *Auslegungen* der Lehren zu befassen. Während sie die buddhistischen Gedanken in den Auslegungen *absorbierten*, formulierten sie zugleich eine Gegenposition *gegen* den Buddhismus. Nach der Rebellion von An Lu-Shan und Shi Si-Ming (安史之亂) (ab 755) gerieten die Gelehrten in eine pessimistische Stimmung. Ihr Glaube daran und ihr Vertrauen darauf, dass die Kultur und die Erziehung die menschlichen Verhaltensweisen ändern könnten, begannen zu verfallen. Die konfuzianische Lehre stagnierte entsprechend. Daneben verlor der Buddhismus mit dem Untergang der seit vielen Generationen florierenden bedeutenden Familien im Bürgerkrieg ab 755 wichtige Patrone und auch allmählich an Einfluss.

Verschmelzungstendenzen der drei Lehren statt einer einfachen Koexistenz waren in der Song-Zeit populär geworden. Vor allem aber gewann der wiederbelebte Konfuzianismus die führende Position.[199] Während der Übernahme von Lehren der Konkurrenz übten der wieder-

[197] Selbst die Praxen der Volksreligion, hinter welchen die synkretistische Absicht stand, die drei Lehren zu einer zu integrieren, erhielten eine solche Hierarchie aufrecht. Was die Sitze im Tempel betraf, saß z. B. der Buddha normalerweise in der Mitte, Konfuzius zu seiner rechten Seite und Laozi zu seiner linken. Entsprechend standen der Tempel des Buddha, der des Konfuzius und der des Laozi jeweils auf der mittleren Höhe eines Berges, am Fuße eines Berges und auf einer Bergspitze an einem berühmten Wallfahrtsort. In dieser Reihenfolge spiegelte sich die Konsequenz der langfristigen Evolution deutlich wider, dass der Konfuzianismus eine schwächere Religiosität hatte und der Buddhismus die primäre religiöse Macht war.

[198] Wie Wright, 1957, darlegt, war der Buddhismus die vorherrschende Ideologie während der Gründungsphase der Sui-Dynastie und sogar die Grundlage der Wiedervereinigung des Südens und des Nordens. Zugleich behauptet Wright, 1990, S. 28, dass die Wiederbelebung der heimischen Tradition des Konfuzianismus ein entscheidender Faktor für den Niedergang des Buddhismus gewesen sei.

[199] Die Entwicklung des Konfuzianismus von der Mitte der Tang-Zeit über seine Wiederbelebung in der Song-Zeit bis zur Dominanz der Lehre von „Zhu Xi" (朱熹) und die Interaktionen zwischen dem Konfuzianismus, dem Buddhismus und dem Taoismus in diesem Zeitraum bildeten eine sehr komplizierte Geschichte. Darauf können wir hier nicht eingehen und nur einige diesbezüglich wichtige Autoren nennen: Barrett,

belebte Konfuzianismus und der Buddhismus aber entweder starke Kritik aneinander, distanzierten sich deutlich voneinander und *verstärkten die eigene Identität* oder sie erkannten die Position der Gegenseite nach dem Prinzip der „compartmentalization" unter der *Voraussetzung* an, dass *die eigene Lehre überlegen sei.*[200] Mit anderen Worten, die Divergenzen zwischen den drei Lehren wurden zwar verkleinert, aber das Prinzip der Bildung des Gesamtsystems blieb die Form der *Segmentation* oder höchstens der *segmentären Hierarchie*. Auf der Grundlage der Synthese der unterschiedlichen Lehren tauchte die Meinung auf, man könne die Unterschiede zwischen den drei Lehren durch *Synthesen* überwinden. Die Vertreter dieser Meinung waren jedoch nicht einflussreich und nur *lose in Verbindung miteinander stehende Einzelne*. Zwischen ihnen gab es keine Gruppenidentität. Folglich löste diese Meinung nicht viele Diskussionen aus. Erst ab der späten Ming-Zeit entstand eine den synthetischen Synkretismus befördernde, einflussreiche Schule innerhalb des Konfuzianismus.[201] Auch der Buddhismus beteiligte sich in der Form des *Laienbuddhismus* (Jushi-Fojiao, 居士佛教) an der synkretistischen Tendenz in dieser Zeit und belebte sich wieder.[202] Für das Religionssystem war die folgende Entwicklung jedoch noch stärker ausschlaggebend, dass die ebenfalls aufgrund des *synkretistischen* Gedankens, die drei Lehren zu einer zu integrieren (三教合一), entstehenden *Volksreligionen* populär wurden. Sie behaupteten nicht nur Exklusivansprüche für das Seelenheil und inkludierten alle Menschen, sondern veränderten auch das frühere Muster „Chujia" (出家, Austritt aus der Familie) und betteten sich eng in die Kontexte des weltlichen Lebens ein.[203] Die historische Ironie war, dass die Volksreligionen als Produkt der Reflexion über die Einheit des Religionssystems für die vorhandenen religiösen Kräfte und vor allem für das weltliche Regime wegen ihrer Eigenschaft als mit dem weltlichen Leben eng verbundene Glaubensgemeinschaften eine Bedrohung darstellten, so dass sie ständig von Angehörigen der amtlichen Religionen stark kritisiert und durch die Regierung unterdrückt wurden. Das Religionssystem wurde durch sie nicht nur nicht *integriert* und gegen die Intervention des politischen Systems nicht konsistent verteidigte, sondern es wurde ihretwegen wieder *gespalten*.

### 4.3. Inklusion

Inklusion bedeutet, „dass das Gesellschaftssystem *Personen* vorsieht und ihnen Plätze zuweist,

---

1992; Bol, 1992; de Bary, 1959, insb. S. 33ff.; Fung, 1953, Kap. 10-14; Haeger, 1972; James T. C. Liu, 1973; ders., 1997, S. 249ff.; Reiter, 1988, S. 68f., 91ff.; Tillman, 1982, Kap. 1; ders., 1992; Ying-Shih Yü, 1988, S. 41ff.; ders., 1992, S. 57, 99f., 293.

[200] Vgl. Edward Ch'ien, 1986, Kap. 1; Nakamura, 1993, S. 422ff.. Der Neutaoismus war vielleicht die einzige Ausnahme. Z. B. gab die intensiv vom Chan-Buddhismus beeinflusste Schule „Quanzhen Dao" eine gleiche Bewertung der drei Lehren ab und hob nicht die Position des Taoismus hervor. Das hatte damit zu tun, dass der Taoismus nach wie vor die schwächste Kraft unter den drei Lehren war. Vgl. Zhao-Guang Ge, 1989, S. 258ff.; Nakamura, 1993a, S. 638f.; Xi-Tai Qing, 1993, S. 53ff..

[201] Vgl. dazu Edward Ch'ien, 1986.

[202] Vgl. Greenblatt, 1975; Chün-fang Yü, 1981, Kap. 4.

[203] Siehe z. B. Berling, 1980; Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998, Kap. 13.

in deren Rahmen sie *erwartungskomplementär* handeln können."[204] Mit anderen Worten reguliert sie die *Teilnahme* der Person am sozialen System. Insofern konstituieren die Inklusion und die Exklusion die Form einer von der Form der Systemdifferenzierung unabhängigen und trotzdem mit ihr variierenden *Supercodierung*.[205] In den Fällen der Segmentation und der Stratifikation überschneidet sich die Grenze der Inklusion oft mit der Systemgrenze, weil die Ausdifferenzierung des Systems dabei auf der Ebene der Person verläuft. Dagegen muss das unter dem Blickwinkel einer bestimmten Funktion ausdifferenzierte und zugleich einen Universalitätsanspruch erhebende Funktionssystem *allen Menschen* den Zugang zu sich ermöglichen. Mit anderen Worten fordert die Logik der funktionalen Differenzierung, dass Individuen sich an den Kommunikationen aller Funktionssysteme beteiligen und entsprechend ihre Koppelung mit den Funktionssystemen von Moment zu Moment wechseln können müssen.[206] Umgekehrt formuliert: Die Ausdifferenzierung der professionellen Rolle hat zwar die Ausdifferenzierung des Funktionssystems bis zu einem gewissen Grade begünstigt. Aber erst dann, wenn die funktionale Differenzierung auch in der *Komplementärrolle* durchgesetzt wird, also wenn das Funktionssystem ein spezifisches „*Publikum*" für sich selbst herstellt, ist es vollkommen ausdifferenziert.[207] In diesem Abschnitt gehen wir auf die Prozesse der Ausdifferenzierung des Religionssystems in China gerade aus der Perspektive der Inklusion ein.

### *4.3.1. Die schwierige Lage des traditionellen Volksglaubens*

Vor der Entstehung des bürokratischen Reiches lag der Schwerpunkt der religiösen Tätigkeiten zumeist in der *Exklusion* und nicht in der Inklusion. Für den traditionellen Volksglauben und den Ahnenkult, der auf eine bestimmte Gemeinschaft beschränkt wurde, wurde ein Mensch dank seinem Status als *Mitglied der Gemeinschaft* automatisch in die gemeinsamen Tätigkeiten der Gemeinschaft, einschließlich natürlich auch der Opfertätigkeiten, inkludiert. Eine von den anderen Tätigkeiten unterschiedene *Rolle* für die religiösen Tätigkeiten auszudifferenzieren, war nicht nötig und ergab sich auch nicht. Außer bezüglich einiger Professioneller wurden die Ebenen der Person und der Rolle für das einfache Volk noch nicht getrennt. Die Kulte und die relevanten religiösen Kenntnisse wurden im Prinzip auch von den Professionellen monopolisiert. Die Menschen beschränkten die Kommunikation durch die Form des *Geheimnisvollen*, damit die Existenz der unbeobachtbaren anderen Seite, welche die Angst

---

[204] Luhmann, 1997a, S. 621 (Hervorhebung von mir).

[205] Siehe Luhmann, 1995c, S. 260, obwohl dabei die Rede vom Fall der funktionalen Differenzierung ist.

[206] Vgl. Luhmann, 1997a, S. 625.

[207] Vgl. Luhmann, 1982, S. 236, 243; ders., 1990d, S. 236f.. Zur Unterscheidung zwischen der Differenzierung von Themen, Situationen, Rollen und Systemen vgl. ders., 2000, S. 187ff.. Zur Unterscheidung der Ebenen der Personen, der Rollen, der Programme und der Werte vgl. ders., 1987b, S. 85ff.; ders., 1991, S. 155f., 163ff., 188ff.. Meines Erachtens kann das Funktionssystem die Tatsache, dass es eigentlich die Inklusion aller Menschen nicht bewerkstelligen kann, mit der *Trennung der Ebenen* der Rollen und der Personen *invisibilisieren*. Es kann die konditionierte Regulierung über die universale Inklusion nur auf den Ebenen der Rolle und des Programms reformulieren, die weder zu konkret noch zu abstrakt sind.

und die Unsicherheit *behob* und zugleich *erzeugte*, den Menschen bewusst wurde.[208] Aus der Beteiligung an den *mit der Regierung eng zusammenhängenden* Opfertätigkeiten, wie z. B. dem Opfer für den Himmel bzw. die Erde und dem Kult im Ahnentempel des Staates, wurde das einfache Volk sogar völlig ausgeschlossen, obwohl es formell im Namen der Repräsentation durch die Lehnsfürsten der verschiedenen Ränge inkludiert wurde.

Mit der Veränderung der gesellschaftlichen Struktur wurde das Monopol zwar relativiert. Aber wie schon in 4.1.6. und 4.2.3. erwähnt, hat der Volksglaube die Eigenschaften der *Gemeinschaftlichkeit* und der *Multifunktionalität* dadurch nicht verloren. Obwohl er für die Individuen offen war, gab es ohnehin eine *geschlossene* Grenze – wie weit auch immer sie erweitert wurde – auf der Ebene der *Gemeinde*. Dank der multifunktionalen Gemeinschaft als letztem Garanten musste er nicht alle Menschen inkludieren. Er hat auch nie versucht, das zu tun. Entsprechend musste er sich angesichts dessen, dass die Teilnahme an den gemeinsamen Opfertätigkeiten sowohl ein Recht als auch eine *Pflicht* des Mitglieds der Gemeinschaft war, auch *nicht* um die Herstellung der Rolle der *Gläubigen*, nämlich des „Publikums" innerhalb des Religionssystems, bemühen. Denn er selbst war auch noch nicht als ein System ausdifferenziert. Wegen des Mangels an dieser „*Grenzrolle*",[209] welche die Angelegenheiten der Umwelt in die relevanten systeminternen Angelegenheiten hätte *transformieren* können, wurde die Ausdifferenzierung des Systems entsprechend gehemmt.

In Bezug auf den Fall Taiwans sind jedoch einige besondere Variationen zu erwähnen. Wegen des Hintergrundes der Emigration gab es einen engen Zusammenhang zwischen den verehrten Göttern und der *Landsmannschaftlichkeit* oder der so genannten *Ethnizität*.[210] Mit der Zeit wurde aber das organisatorische Prinzip des Opferkreises allmählich von der Landsmannschaftlichkeit und der Verwandtschaft zur *lokalen Territorialität* verschoben.[211] Außer dem vorhandenen kleinen Opferkreis der Siedlung und den verschiedenen Ahnenkultvereinigungen entstand der *Opferkreis der größeren Gemeinde*, dessen Mitglieder eine unterschiedliche landsmannschaftliche Herkunft und unterschiedliche Familiennamen hatten. Entsprechend wurde der Gott, der früher ein *Patronatsgott* einer bestimmten ethnischen Gruppe gewesen und fast nur von einer solchen bestimmten ethnischen Gruppe verehrt worden war, zum *lokalen Schutzgott* transformiert. Diese Tendenz war besonders deutlich in der Zeit der japanischen Kolonialherrschaft und der nationalen Regierung. Das kann man an der *statistischen Anzahl der Tempel* gut erkennen. Die Anzahl der Tempel, deren Hauptgott ein Patronatsgott bestimmter ethnischer Gruppen war, stagnierte oder ging zurück. Dagegen nahm die

---

[208] Zur Bezeichnung der imaginären Realität des Religiösen mit der Einschränkung von Kommunikation oder, anders gesagt, zur Erfüllung der religiösen Funktion durch die direkte Sakralisierung des Problems vgl. Luhmann, 1990d, S. 80; ders., 2000, S. 60f.. Zu den ambivalenten Gefühlen der Angst und der Freude bezüglich des Bereichs des Religiösen vgl. ders., 1990d, S. 37f., 80, 117f..

[209] Siehe Luhmann, 1982, S. 236.

[210] Vgl. dazu Hsinchih Chen, 1995, S. 158; Seiwert, 1985, S. 21, 30ff.; Shih-Ch'ing Wang, 1974, S. 86ff., und 2.6.2.

[211] Als ein Fallstudium vgl. z. B. Shih-Ch'ing Wang, 1974. Die chinesische Version dieses Textes – ders., 1994a, S. 295ff. – ist aber detaillierter.

Zahl der Tempel von Buddha oder Guanyin, von denen viele zu den Tempeln des Volksglaubens gezählt werden mussten, schnell zu. Gleichfalls gab es bei der Anzahl der Tempel, deren Hauptgott für die Agrarwirtschaft zuständig war, auch keine bedeutsame Vermehrung.[212]

Dagegen spielte es eine Rolle, dass der Buddhismus zur Sicherung ihrer Herrschaft von der japanischen Regierung besonders gefördert wurde. Aber entscheidender war, dass das *Inklusionsprinzip* des Tempels des traditionellen Volksglaubens mit dem gesellschaftlichen Strukturwandel ebenfalls *offener* werden musste. Die durch die Landsmannschaftlichkeit und die Blutsverwandtschaft erreichte Integration war zu beschränkt und zu geschlossen. Dieses Muster der Inklusion konnte mit den neuen gesellschaftlichen Situationen, die durch die Zunahme der Populationsmobilität, die Urbanisierung und den Wandel von der Agrargesellschaft zur industriellen Gesellschaft entstanden waren, nicht gut kompatibel sein.[213] In einem Sinne waren die Verschiebung des organisatorischen Prinzips des Opferkreises zur lokalen Territorialität und die Entstehung eines größeren Opferkreises oder sogar eines Glaubenskreises eine unvermeidliche Folge.

In der Entwicklung vom Opferkreis zum *Glaubenskreis* sind zwar die Ausdifferenzierung der Rolle des Gläubigen und der Versuch der Inklusion von Menschen außerhalb der Gemeinschaft in gewissem Maße zu sehen. Aber falls der Volksglaube die Vorteile (und die gleichzeitig unterlaufenden Einschränkungen) der *Multifunktionalität* (und nicht: der *Diffusität*!) nicht aufgeben wollte, konnte die Trennung zwischen der Person und der Rolle nicht vollkommen durchgesetzt werden. Schließlich war der Grad seiner Ausdifferenzierung begrenzt. Seine weitere Entwicklung hing davon ab, ob er die Prüfung der Inklusion aller Menschen, obwohl eine solche Inklusion in der Tat unmöglich war, und vor allem den Verlust von originären obligatorischen Mitgliedern *ertragen* konnte, wenn er sich in die Richtung der Inklusion aller Menschen und einer *reinen Glaubensgemeinschaft* transformierte.

Die *Privattempel*, vor allem die von Schamanen geleiteten und bestimmte religiöse Tätigkeiten veranstaltenden und volkstümliche Therapien anbietenden Tempel, konnten dagegen eine *Nische* in den durch die Industrialisierung und die Urbanisierung bewirkten, sich schnell verändernden gesellschaftlichen Situationen finden und hatten großen Erfolg, weil sie keine gemeinschaftliche Verbindlichkeit und eine höhere *funktionale Spezifikation* hatten. Wenn sie reiche Ressourcen besaßen, tendierten sie zwar meist dazu, sich in öffentliche Tempel zu transformieren. Die in ihnen verehrten Götter machten sozusagen trotzdem sehr selten eine Inspektionsreise. Das bedeutete zwar nicht, dass die erfolgreichen Privattempel sich selbst auf die Form des traditionellen Opferkreises hätten beschränken wollen.[214] Aber auf jeden Fall

---

[212] Vgl. dazu Hsinchih Chen, 1995; Kwang-Hong Yu, 1983. Wie schon die beiden Autoren erwähnen, gibt es große Einschränkungen und Nachteile solcher Untersuchungsdaten oder historischen Dokumente. Z. B. dürften viele Tempel in ihnen vernachlässigt worden sein. Die Kriterien für die Klassifikation eines Tempels sind auch oft fragwürdig. Man kann außerdem die Bedeutung der verschiedenen Arten des Glaubens eigentlich nicht direkt aus den Zahlen der Tempel erschließen. Trotzdem könnte die Veränderung der Anzahl der Tempel als ein Indikator für die langfristige Tendenz dienen.

[213] Vgl. Shih-Ch'ing Wang, 1994, Kap. 8; Shao-Xin Chen, 1992.

[214] Vgl. Hsun Chang, 1994, Kap. 6 & 7; Yih-yuan Li, 1998, S. 81ff., 89ff., 191ff., 244ff., 269, 275, 287;

hatten solche Privattempel keinen Ehrgeiz, alle Menschen zu inkludieren. Wir können sogar vermuten, dass der Volksglaube nie auf die Inklusion aller Menschen abzielen wird, wenn die auf der Unterscheidung „*intim/fremd*" beruhende traditionelle Glaubensstruktur Gott/Mensch/ Geist nicht geändert wird.[215]

*4.3.2. Die Beschränkung des religiösen Taoismus als einer einheimischen Religion*

In Bezug auf die Dimension der Inklusion wurde der religiöse Taoismus so wie der Volksglaube mit vielen aus den Traditionen stammenden Einschränkungen konfrontiert. Obwohl sich der religiöse Taoismus zunächst in der Form einer Massenbewegung entwickelte, bemühte er sich wegen seines *cäsaropapistischen* Verwaltungssystems nicht nur nicht um die Vernichtung der Grenzen der gegebenen Gemeinschaften, sondern behandelte die Familie als seine fundamentale Organisationseinheit. Deshalb entstanden mit der Ausdifferenzierung der *professionellen Rolle* „Daoshi" (道士, Taoist) zwar in einem gewissen Ausmaße die um die spezifisch religiöse Funktion herum organisierten *komplementären Erwartungen* zwischen ihr und dem einfachen Volk.[216] Aber die Rolle der Gläubigen war noch sehr unklar und wurde nicht von derjenigen der Regierten unterschieden.

Obwohl der Begriff der *ausgewählten Erlösten*, nämlich „Zhongmin" bzw. „Zhongren" (種民, 種人, Saat-Volk, Saat-Mensch), später begegnete, zielte er am Anfang nicht auf die Inklusion aller Menschen ab. In der Konkurrenz mit den vielerlei Arten des Volksglaubens lag die Funktion dieses Begriffs in der *Unterscheidung* der Gläubigen von den Nichtgläubigen und in der Versprechung des endgültigen Seelenheils für die Gläubigen.[217] Obwohl der religiöse Taoismus mit dem Begriff des Saat-Volkes zunächst eine *Exklusion* beabsichtigte, ging er einen großen Schritt in die Richtung der *Inklusion*, indem dieser Begriff deutlich die Rolle der Gläubigen definierte. Daneben wurde die Rolle der Gläubigen in seiner anderen Entwicklungsrichtung, der Sorge um die persönliche Unsterblichkeit, auch deutlicher ausdifferenziert. Nur waren die Verbindungen zwischen diesen Personen wegen der Einschränkung der Orien-

---

Kwang-Yu Sung, 1995. Ein paralleler Trend war es, dass der Service der Kulte im öffentlichen, gemeinschaftlichen Tempel sich auch stärker an den individuellen Nachfragen orientierte. Dass die Schamanen eigene Privattempel leiteten, ergab sich oft aus dem Konflikt zwischen den privaten und den öffentlichen Interessen in den öffentlichen Tempeln. Die Entkoppelung der Schamanen, nämlich der primären Professionellen des Volksglaubens, von den öffentlichen Tempeln dürfte unbedingt die Entwicklung der originären öffentlichen Tempel beeinflusst haben. Aber es ist erst noch zu beobachten, in welche Richtung, in die Richtung der Verstärkung oder der Verminderung der Gemeinschaftlichkeit, in die Richtung der Aufrechterhaltung der Multifunktionalität oder der Verstärkung der funktionalen Spezifikation die Auswirkung dieser Entkoppelung laufen wird. Die nicht von Schamanen geleiteten Privattempel wurden meist in einer „Fenxiang"-Beziehung zu einem traditionellen Tempel des Volksglaubens errichtet und konstituierten keine neue, eigenständige Entwicklungsrichtung neben den vorhandenen Mustern.

[215] Die unterschiedlichen Behandlungen angesichts der intimen bzw. der fremden Beziehung spiegelten sich konkret in den Opfern wider. Dabei spielten z. B. die Unterscheidungen „sheng/shu" (生/熟, doppeldeutig: ungekocht/gekocht und fremd/vertraut) und Teil/Ganzes eine Rolle. Siehe dazu Yi-yuan Li, 1998, S. 183ff..

[216] Siehe dazu Luhmann, 1982, S. 236.

[217] Vgl. Fong-Mao Lee, 1996, insb. S. 139, 142ff.; Xi-Tai Qing, 1992, S. 241.

tierung auf die persönliche Unsterblichkeit oft schwach. Diese Richtung hat deshalb nur einen begrenzten Beitrag zur Ausdifferenzierung des Taoismus als einer Religion geleistet.

Eine wichtigere Einschränkung ergab sich daraus, dass die traditionelle chinesische Vorstellung vom Heil eng mit derjenigen von der *Vergeltung* zusammenhing und ohne Ausnahme ein Muster für eine Erlösung *aus eigener Kraft* darstellte. Unter dem Umstand, dass sowohl theoretisch als auch empirisch die Existenz von Unterschieden in der Begabung nicht zu leugnen war, konnte das Muster kaum alle Menschen inkludieren. Ähnlich waren unter dem Begriff Saat-Volk am Anfang nur diejenigen Gläubigen gefasst, welche die taoistischen Normen fromm befolgten und die „*Werke*" taten. Immerhin war es in Bezug auf das Gefühl nicht leicht zu akzeptieren, dass auch der Bösewicht erlöst werden konnte. Jedoch war das Konzept des *universalen Heils* mit der Einführung des Buddhismus weit verbreitet worden. Mit diesem Konzept ging die Vorstellung von der Erlösung durch die Barmherzigkeit eines Gottes einher und die „*Gnade*", die Menschen zu erretten, bevor sie sich selbst retten. Für das einfache Volk war diese Vorstellung offensichtlich attraktiver als diejenige von der Erlösung aus eigener Kraft. Folglich wurde der originäre Begriff des Taoismus von Saat-Volk, sei es freiwillig oder aus Zwang, *erweitert*, um alle Menschen zu inkludieren. Obwohl der religiöse Taoismus auf die Vorstellung vom universalen Heil zu reagieren gezwungen wurde, gab er die traditionelle Vorstellung, vielleicht weil sie noch tief in den Herzen der einfachen Menschen verankert blieb, aber nicht völlig auf. Während er die zwei Konzeptionen „Erlösung aus eigener Kraft" und „Erlösung aus der Kraft der anderen" (resp. „Werk" und „Gnade") mühsam koordinierte, behielt er noch die auf dem Glauben an die Vergeltung beruhende Vorstellung von der *Schicksalsgemeinschaft von Ahnen und Nachkommen* bei. Er vergaß deshalb nicht, das Heil der Totengeister der Ahnen zu betonen, und behielt auch die Vorstellung von der Vergeltung implizierende *fatalistische* Konzepte wie z. B. das vom angeborenen „Knochenregister" (骨錄, Gulu) oder das von der Eintragung des Namens in den „Jadekalender" (玉曆, Yuli) bei.[218]
Diese Entwicklung hat zwar die weitere Ausdifferenzierung des religiösen Taoismus begünstigt. Sein Festhalten an der *geheimen Technik* des Gebrauchs von Talismanen, an den Beschwörungen und Kulten, die nach wie vor seine wichtigen Bestandteile waren, bedeutete

[218] Vgl. Fong-Mao Lee, 1996; Xi-Tai Qing, 1992, S. 323ff.; Robinet, 1995, S. 87f., 186ff., 220ff.. Wie die Vorstellung „Chengfu" (承負) im Buch „Taipingjing" (太平經) zeigt, musste man die Verantwortung für die Fehler der Ahnen übernehmen (承, Cheng***) und stand zugleich gegenüber den Nachkommen in der Schuld (負, Fu***). Das Verhalten der Ahnen determinierte zwar das Schicksal der Nachkommen. Aber diese Determination war nicht absolut. Man konnte ihr immer mit den guten Werken abhelfen. Die Eigenschaften des „Jadekalenders" sollten deshalb ähnlich denen eines Rechnungsbuches sein, das gutes und schlechtes Verhalten des Menschen registrierte, so wie der Gott des Herdes am Ende jeden Jahres zum Himmel auffuhr und dem Jadekaiser über das Verhalten der von ihm überwachten Familie berichtete, damit der Jadekaiser die Belohnung bzw. Vergeltung für diese Familie auf ihre im vergangenen Jahre verrichteten Werke ausrichten konnte. Sonst hätte „Sun Wukong" (孫悟空) im berühmten Roman „Xiyouji" (西遊記, Die Reise nach Westen) seinen Namen nicht aus dem „Buch des Lebens und des Todes" (生死簿, Shengsibu) ausstreichen lassen können. Die Popularität des „Hauptbuchs von Verdiensten und Schulden" (功過格, Gongguoge) in der späteren Zeit macht deutlich, dass es immer ein fundamentaler religiöser Glaube in China war, das Heil aus eigener Kraft erreichen zu können. Vgl. Bodde, 1975, S. 219; Chard, 1994; Kaltenmark, 1979, S. 24; Nakamura, 1993, S. 435; Xi-Tai Qing, 1992, S. 118ff.; Lien-Sheng Yang, 1957.

dafür aber immer eine Einschränkung. Erst bei der Entstehung des *Neutaoismus* im synkretistischen Trend wurde diese Einschränkung aufgehoben. Dieser betrachtete den Körper nicht wie der Buddhismus als zu verachtende sterbliche Hülle, weil die Unsterblichkeit ohnehin ein nicht aufzugebendes Ziel des religiösen Taoismus war. Seit der Verbreitung der Lehre von der „*inneren Alchimie*“ konnte der Neutaoismus jedoch auf der dogmatischen Grundlage der Kenntnis des eigenen Herzens und der eigenen Natur der buddhistischen Chan-Schule nach einer *gleichzeitigen Kultivierung der eigenen Natur und der Lebenskraft* (性命雙修) suchen und brauchte nicht mehr die geheimen Talismane, Beschwörungen und die Alchimie um Hilfe zu bitten. Leider lernte man in der größten Richtung des Neutaoismus, „Quanzhen Dao“, nicht nur die Dogmen der buddhistischen Chan-Schule, sondern lehnte sich auch an die buddhistische Einrichtung des professionellen Mönchstums in der Form der *Exklusion*, „Chujia“, an und wich von der taoistischen Tradition, den Gang ins weltliche Leben nicht als Qual anzusehen, ab.[219] Folglich konnte der Neutaoismus sich zwar von den Einschränkungen, welche durch den Gebrauch der geheimen Techniken bedingt waren, lösen und in eine engere Verbindung mit den Gläubigen treten. Er konnte aber nicht erfolgreich auf die mit der Vertiefung der funktionalen Differenzierung entstehende Tendenz der *Säkularisierung* reagieren, so dass er nicht mit den später aufsteigenden Volksreligionen konkurrieren konnte und schließlich unterging. Die sich auf die Kulte, die Talismane und die Beschwörungen spezialisierende taoistische Schule „Himmelsmeister Dao“ konnte natürlich nur noch einen niedrigeren Grad der Ausdifferenzierung erreichen und musste mit der Rolle des Anbieters und Verkäufers von religiösen Waren zufrieden sein.

### *4.3.3. Die Paradoxie der buddhistischen Form „Chujia“*

Als es im indischen Buddhismus durch die Differenzierung der Schulen zur Entstehung der Lehre des „Mahayana“ (大乘, Dasheng, großes Fahrzeug) kam, entwickelte sich auf der Ebene der *Dogmen* bereits die Behauptung, dass alle Lebewesen die Buddha-Natur hätten und jedes von ihnen, das gefühlsbegabt war, zum Buddha werden könne. Dadurch wurde eine Basis für die Ausdifferenzierung des Buddhismus als einer alle Menschen inkludierenden, *universalen* Religion geschaffen.[220] Die in China aufgenommene buddhistische Lehre war primär eben die auf dem Wege durch Zentralasien importierte Mahayana-Lehre.[221] Aber selbst der Mahayana-Buddhismus hatte die *Asymmetrie* zwischen den Mönchen und den Laien in den Praxen nicht nivelliert und verwendete diese „*standesmäßige*“ Rollendifferenzierung immer noch als eine Grundlage seiner Systembildung. Das galt nicht nur auf der Ebene der *Organisation*, sondern auch im Hinblick auf die *Funktion*: Die Mönche hatten bessere

[219] Vgl. Nakamura, 1993a, S. 639ff.; Xi-Tai Qing, 1993, S. 86ff.. Über „Chujia“ als eine Form der Exklusion siehe den nächsten Abschnitt.

[220] Vgl. Kenneth Ch'en, 1964, S. 4ff.; Yin-Shun Shi, 1993, Kap. 3.

[221] Vgl. Le Kang, 1996, S. 109ff.; Le Kang/Hui-Mei Jian, 1995, S. 1ff.; Nakamura, 1993, S. 9ff., 32ff..

Heilschancen und besseren Zugang zu den religiösen Funktionen. Angesichts der Dogmen ergab sich dieser Statusunterschied aus dem Karma der früheren Leben des jeweiligen Menschen. Obwohl der Mahayana-Buddhismus die Buddha-Natur aller Lebewesen anerkannte, gab er die Vorstellung vom *Karma* nie auf. Er orientierte sich deshalb immer noch am Mönchstum. Das spiegelte sich in seinem Beharren auf der Form „*Chujia*" wider.

Für den Buddhismus, der das weltliche Leben als Qual betrachtete und die Befreiung von der Seelenwanderung ersehnte, war das vielleicht eine schwer aufzulösende Paradoxie. Wie es Fuchs in der Analyse der „Weltflucht" der christlichen Mönche dargelegt hat, wird jede religiöse Kommunikation, die mit dem Code Immanenz/Transzendenz arbeitet und zugleich *Transzendenz präferiert*, immer immanent prozessiert. Angesichts dessen, dass es unmöglich ist, die Weltlichkeit zu vermeiden, kann die *Reinheit* der Kirche nur durch die Form der *Exklusion*, durch die „Weltflucht", garantiert werden. Insofern erfüllt sie die Funktion des *Latenzschutzes*.[222] Für den dogmatisch die „Weltflucht" oder sogar die „Weltablehnung" behauptenden Buddhismus lag die einzige Methode der Suche nach dem Nirwana als der Befreiung vom Karma in der möglichsten Vermeidung der Verschmutzung durch die Weltlichkeit, in einer der Welt entsagenden, religiösen Lebensführung. Entweder aus dem Grunde der ökonomischen Notwendigkeit oder aus den religiösen Praxen nach dem Muster des Bodhisattwa musste der Buddhismus (vor allem der „die universale Rettung aller Menschen" hervorhebende Mahayana-Buddhismus) aber in der Tat aktiv seine Mission in der Welt betreiben.[223] Folglich war es zur Vermeidung des Widerspruches gegen die eigene Lehre ein notwendiges Erfordernis, die Verwicklungen mit dem weltlichen Leben durch die Form

[222] Vgl. Fuchs, 1986. Es ließe sich noch darüber diskutieren, ob es angemessen ist, die Unterscheidung Immanenz/Transzendenz als Code des Religionssystems in China zu betrachten. Man darf vielleicht behaupten, dass dieser Code für den Fall der Operationen beim Buddhismus und Taoismus galt. Für die Fälle des Volksglaubens und des Konfuzianismus wäre eine solche Behauptung aber fragwürdig. Der Konfuzianismus selbst war keine Religion und hatte auch keine deutliche Imagination über das Jenseits. Er hatte allenfalls eine Kosmologie bzw. Kosmogonie, aber keine Theologie. Einige gegenwärtige chinesische Wissenschaftler akzeptieren aber die Behauptung des Letzteren. Z. B. behauptet Shu-Hsien Liu, 1972, S. 45ff., dass die Beziehung zwischen dem Himmel und dem Menschen analog der Unterscheidung Transzendenz/ Immanenz sein könne. Ying-shih Yü, 1992, S. 1ff., 302ff., meint, dass es einen Aspekt von „immanenter Transzendenz" im Konfuzianismus gebe. Eine ähnliche Meinung findet sich auch bei Wei-ming Tu, 1995, S. 165ff.. Diese Behauptung ist m. E. eine der westlichen Beobachtungsweise entgegenkommende Folge. Sie wird deutlich durch die Ansicht, dass die Spannung zwischen der transzendenten und der weltlichen Ordnung die vorantreibende Dynamik der Entwicklung der Zivilisation gewesen sei, beeinflusst. Dafür nennen wir nur Eisenstadt, 1982, ders., 1990, als Beispiel. Es lohnt sich nicht, sie zum Vorbild zu nehmen. Im Falle des Volksglaubens gibt es zwar Einbildungen über das Jenseits. Aber das Diesseits und das Jenseits sind nicht zwei völlig voneinander getrennte Welten. Der Kern des Volksglaubens liegt auch nicht unbedingt in dem Aspekt der Immanenz, im immanenten religiösen Erleben. Oft handelt es sich einfach nur um eine „Beziehung des Vertrags". Das bedeutet jedoch nicht, dass man nicht fromm wäre oder keinen Glauben hätte. Angesichts dessen, dass der Volksglaube im Prinzip auf dem Muster der Reziprozität beruht und sich immer noch an der Wunderkraft orientiert, muss man nicht an einen bestimmten Gott glauben, wenn er seine Versprechungen an die Gläubigen nicht verwirklichen und deshalb seine Position als „echter Gott" nicht beweisen kann.

[223] Das spiegelte sich in der Tatsache wider, dass sich buddhistische Tempel meist in den Städten bzw. den Dörfern im Flachland fanden. Dagegen lagen die Tempel des nach Langlebigkeit strebenden Taoismus, der eigentlich die Welt nicht im Stich lassen wollte, oft auf den unbewohnten hohen Bergen, weil man das ernährende gute Qi entsprechend dem Qi-Konzept dort leichter saugen könnte. Siehe Hahn, 1988, S. 147.

„Chujia“ zu lösen und dadurch einen reinen, heiligen Ort der religiösen Lebensführung im Diesseits herzustellen.[224] Mit der Aufgabe aller weltlichen Angelegenheiten aber hingen die aus der Familie austretenden Mönche völlig von der finanziellen Unterstützung der Laien ab. Daher konstituierte der Buddhismus eine Lehre von der *Reziprozität* zwischen den Mönchen und den Laien durch die Gegenleistungen der *Belehrung über das Dharma* (法施, Fashi, Spende von Dharma, auf Sankrit: Dharmatyaga) und der *finanziellen Unterstützung* (財施, Caishi, Spende von Reichtümern, auf Sankrit: Amisatyaga).[225] Die Wohltätigkeit, vor allem die Spende für Mönche, entsprach dann einer Aussaat der guten Vergeltung und der Akkumulation der Verdienste (種福田、積功德). Hier wurden die Laien *passiv* durch die mit ihren Werken eingetauschte gute Vergeltung in der nächsten Existenz inkludiert.[226]

Weil die buddhistischen Mönche eine solche komplementäre Erwartung an die gewöhnlichen Laien hatten, entwickelten sie *keine offiziellen Riten* für die Identifikation des Gläubigen[227] und versuchten auch nicht aktiv, eine *Organisation* der Gläubigen selbst zu

[224] Deshalb wurde die Form „Chujia“ immer noch bewusst aufrechterhalten, nachdem die buddhistische Chan-Schule die Emanzipation von dem Dogma, dass man sich zu Hause nicht einer religiösen Lebensführung ergeben könne, geleistet hatte. Der als einer von vier buddhistischen Großmeistern der späten Ming-Zeit respektierte Mönch Zhuhong (袾宏) betrachtete die „Erlösung aus den Drei Welten zusammen mit allen Lebewesen der Drei Welten“ als die Aufgabe der aus der Familie austretenden Mönche, nämlich der „Chujiaren“ (出家人). Zitiert nach Xiu-Fen Chen, 1994, S. 130. Das zeigte aber nur wieder die „Reinheit“ und die Elitenorientierung des Mönchstums und erklärte nicht, wieso die Rolle des weltlichen Lebens die Hilfe für das Seelenheil der anderen verhindere.

[225] In Indien, wo die geistlichen Autoritäten nach der Tradition der Kasten als höher denn die weltlichen Regierenden betrachtet wurden, schadete diese Reziprozität der Autonomie des Buddhismus nicht. Aber nachdem der Buddhismus in China eingeführt worden war und indem die indische Konvention des Mönchstums, den eigenen Lebensunterhalt nicht selbst zu verdienen, befolgt wurde, waren die buddhistischen Mönche dazu gezwungen, unter den Fittichen der Laien, vor allem der Regierenden, der Aristokraten und überhaupt der Wohlhabenden, zu bleiben, so dass die Autonomie des Buddhismus geschwächt wurde. Der Untergang der Aristokraten seit der Mitte der Tang-Zeit hatte deshalb auch eine nicht zu vernachlässigende Einwirkung auf den Buddhismus. Siehe dazu Le Kang, 1996a; Wright, 1990a, S. 94.

[226] Aufgrund ihrer Logik der Mahayana-Schule hat der chinesische Buddhismus die indische Tradition aber oft geändert. Nach einem von Chinesen geschriebenen buddhistischen Apokryph aus der Zeit der Nördlichen Dynastien war die Spende nicht nur der einzige Weg zum Seelenheil, sondern das Verdienst der Spende für die Armen größer als dasjenige der Spende für den Buddhismus. Vgl. dazu Gernet, 1995, S. 217ff.; Lewis, 1990, S. 216f.; Shu-fen Liu, 1994, S. 4ff.. Bemerkenswert ist es auch, dass dieses Apokryph einen großen Einfluss auf die unten genannten „Sanjie“-Sekte (三階) hatte.

[227] An diesem Punkt hat der chinesische Mahayana-Buddhismus die Einschränkung in der indischen Tradition auch überwunden. Mit der Erdichtung der Apokryphen haben die chinesischen Buddhisten die von den Mönchen und den Laien geteilte „Disziplin des Bodhisattwa“ (菩薩戒), die zehn große Verbote und die Vermeidung von achtundvierzig kleinen Verbrechen berücksichtigte, entwickelt. Später trat sie auch an die Stelle der früher populären, aufgrund der indischen Tradition vorgeschriebenen Disziplin „Sifen“ (四分律). Mit Hilfe des Ritus der Verleihung der Disziplin des Bodhisattwa wurden die Laien deutlich inkludiert. Aber im Allgemeinen war das nicht sehr verbreitet, zumindest nicht im Vergleich mit der großen Anzahl der potenziellen Gläubigen. In Bezug auf die alte Konvention, dass die Mönche in den buddhistischen Versammlungen immer respektiert vor den Laien saßen, kam außerdem eine Ansicht über diesbezügliche Innovation in den späteren Versionen solcher Apokryphen vor, dass nämlich die Reihenfolge der Sitze von Mönchen und Laien mit dem Zeitpunkt der Verleihung der Disziplin auch an Letztere so geordnet werde, dass Mönche und disziplinierte Laien zusammensitzen konnten. Vgl. Groner, 1990, S. 253ff.; Le Kang, 1996a, S. 32. Über das Verhältnis der Zahl der Mönche und Laien, denen die Disziplin des Bodhisattwa verliehen wurde, im gegenwärtigen Taiwan siehe Nakamura, 1993a, S. 1073ff..

bilden.[228] Obwohl es den Menschentyp „Jushi“ (居士) mit einer deutlicheren Rolle des Gläubigen gab, war deren Anzahl nicht groß. Sie waren meist auch nur eine Gruppe, die zusammen religiösen Praxen anhing, und konstituierten sehr selten eine handlungsfähige, missionierende Organisation.[229] In Bezug auf die gewöhnlichen Laien war die Rolle der Gläubigen noch unklarer. Außer der Bekehrung zu den so genannten „Drei Schätzen“, nämlich dem Buddha, dem Dharma und den Mönchen, sollten sie nur die „Fünf Verbote“ befolgen, also kein Lebewesen töten, nicht stehlen, keinen außerehelichen Beischlaf haben, nicht lügen und keinen Alkohol trinken. Daneben konnten sie nur Almosen spenden und den Mönchen eine finanzielle Unterstützung geben. Dank der Tradition des kompositorischen Glaubens und der Segmentation als Form der internen Differenzierung des Buddhismus auf der Ebene der Organisation war es für den Buddhismus in Bezug auf die Form der Inklusion/Exklusion schwierig, das Muster der Stratifikation zu überwinden. Sie wurde also immer durch die Unterscheidung Mönche/Laien konditioniert.

Bevor die gesellschaftliche Struktur der *Stratifikation* nicht geändert wurde, wurde allen Menschen ein bestimmter Stand zugewiesen. Entsprechend gehörten die Mönche zu einem bestimmten *Tempel*. Der die Bekehrung zum Buddhismus bezeichnende Ausdruck „Chujia“ zeigte deutlich, dass die Mönche aus der Familie und dem weltlichen Leben *exkludiert* wurden und sich selbst als einen *eigenen Stand* konstituierten. In diesem Falle überschnitt sich die *Systemgrenze* mit der *Gruppenzugehörigkeit der Person*, sei es eine Schicht, eine Familie oder ein Tempel.[230] Die *Individualität*, die als Mikrodiversität zur *Selbstorganisation* beitragen konnte, wurde auf der Ebene des Gesellschaftssystems noch nicht von Inklusion auf Exklusion umgestellt.[231] Das heißt, die Verbindung der Person mit dem bestimmten sozialen System wurde noch nicht gelockert, damit sie mit Hilfe der Rollen wieder flexibel an den verschiedenen Funktionssystemen hätte teilnehmen können. Die Form der Inklusion/Exklusion blieb ein personbezogener Modus. Die Systemgrenze lag noch in den Personen statt in den unterschiedlichen Typen der Kommunikationen in Bezug auf die Funktion.

#### *4.3.4. Der Durchbruch der buddhistischen Chan-Südschule und des Glaubens an Jingtu*

Parallel zu den Prozessen des Zusammenbruchs der gesellschaftlichen Struktur der Stratifika-

[228] Das bedeutet aber nicht, dass der Buddhismus keine Organisation der Gläubigen entwickelt hätte. In der Blütezeit des Buddhismus im chinesischen Mittelalter gab es z. B. viele als „Yiyi“ (義邑) bzw. „Fayi“ (法邑) bezeichnete buddhistische Gruppen. Manche solcher Gruppen widmeten sich sogar sehr aktiv der Wohltätigkeit. Vgl. Gernet, 1995, S. 259ff.; Shu-fen Liu, 1994. Jedoch waren solche Organisationen noch weit von der modernen Organisation, die aus Entscheidungen besteht und die Mitgliedschaft als Systemgrenze setzt, entfernt. Vgl. 4.4.4.

[229] Siehe z. B. die Beschreibung des in der späten Ming-Zeit sehr lebendigen Laienbuddhismus bei Sheng-Yan Shi, 1981, S. 10.

[230] Die Mitgliedschaft bedeutet also eine Vollinklusion, eine Inklusion des ganzen Menschen. Vgl. Luhmann, 1997a, S. 836.

[231] Vgl. dazu Luhmann, 1993b, S. 154ff., 186; ders., 1997b.

tion kam es auch zu einer Entwicklung innerhalb des Buddhismus selbst, die zur Überwindung der Einschränkung durch das frühere Muster der Inklusion beitrug. Sie war also der Aufstieg des *Glaubens an „Jingtu"* (淨土, Sukhavati)[232] und der *Meditation der plötzlichen Erleuchtung* (頓悟禪, Dunwu-Chan).[233] Der originären buddhistischen Doktrin nach war der Buddha kein Gott, sondern nur ein erleuchteter Mensch.[234] Und im Prinzip konnten alle Menschen das höchste Ziel, die Erlösung von der unendlichen Seelenwanderung (Samsara), durch die Erleuchtung erreichen, obwohl dies am Anfang nur durch die Teilnahme am Mönchstum möglich war. Nach dem Tode des Buddha entstand die Vorstellung vom *Späten Tag des Dharma* (末法, Mofa), dass man nämlich die Erleuchtung desto schwerer erlangen könne, je länger man vom Tode des Buddha entfernt sei.[235] Allerdings akzeptierten viele Buddhisten dies weder passiv als ein unvermeidliches Schicksal noch zweifelten sie bewusst daran. Stattdessen reagierten sie darauf mit der *Heiligung* des Buddha und der *Verstärkung des Glaubens* an Buddha, vor allem in den Gestalten des Maitreya (Buddha der Zukunft) und des Amitabha (Buddha des unendlichen Lichtes).[236]

Man dachte, dass man mit Hilfe der *Barmherzigkeit* des Buddha in das Sukhavati eingehen könne. Im Sukhavati gäbe es keine Degeneration, und man würde also nicht mehr in den Zirkel der Wiedergeburten zurückfallen. Dort könnte man sich selbst immer verbessern und schließlich zur Erleuchtung gelangen. Nach den Sutras würde der Maitreya in der menschlichen Welt geboren werden, um die Menschen zu retten. Mit anderen Worten, das Maitreya-Sukhavati würde in der zukünftigen Gegenwart verwirklicht werden. Solch ein messianisches

---

[232] Wörtlich wird mit dem Ausdruck „Jingtu" ein reines Land gemeint. Eichhorn, 1973, S. 208, übersetzt ihn als das „glückliche Land". In mancherlei Hinsicht hat das Sukhavati eine ähnliche Bedeutung wie das Paradies. Es gibt natürlich auch große Unterschiede zwischen den beiden Begriffen.

[233] Unsere Rekonstruktion ist hier sehr vereinfachend. Zu den komplexen Beziehungen zwischen den unten genannten Themen und den buddhistischen Schulen bzw. ihrer „Panjiao"-Lehre vgl. z. B. Kenneth Ch'en, 1964, S. 297ff.; Nakamura, 1993, S. 144ff., 249ff., 326ff.; Dumoulin, 1985; Yin-Shun Shi, 1994.

[234] Wie erwähnt, hat der Buddha selbst keine Schriften verfasst. Deshalb kann man eigentlich schwerlich von einer originären Doktrin des Buddha sprechen. Mit der originären Doktrin wird hier nur die aus den Schriften zusammengestückelte Lehre gemeint, die in der Palisprache niedergeschrieben waren. Vgl. z. B. Glasenapp, 1966, S. 87ff.; Winternitz, 1929.

[235] Dharma bedeutet die Lehre des Buddha. Wörtlich wurde mit dem Zeichen „Fa" das Gesetz gemeint. Angeblich hatte der Buddha selbst solch eine Vorhersage gemacht. Danach würde der Buddhismus nach dem Tode des Buddha drei verschiedene Phasen der Entwicklung erfahren. Yü gibt diese Vorhersage folgendermaßen wieder: „These are the Age of True Law (*cheng-fa*, 正法), when people would study the scriptures, practice disciplines, and realize the Dharma; the Age of Counterfeit Law (*hsiang-fa*, 像法), when people would adhere to the externals (scriptures and disciplines) of the religion but become incapable of realizing the Dharma for themselves; and the last, the Age of the Degenerate Law (*mo-fa*, 末法), when people would lose respect for Buddhism and neither practice nor study the teaching, and the Dharma would eventually disappear as a result of public indifference and internal atrophy." Zitiert nach Chün-Fang Yü, 1981, S. 139, Ergänzung der Zeichen von mir. Vgl. auch Ikeda, 1987, S. 143ff.; Nakamura, 1993, S. 249ff.. Vielleicht wollte der Buddha mit dieser Vorhersage seine Anhänger vor dem Verfall des Buddhismus warnen. Dabei ist ein selbstreferentielles Merkmal sehr auffallend. Aber nur in China entwickelte diese Vorstellung sich zu einer systematischen Weltanschauung und beeinflusste die weitere Entwicklung des Buddhismus.

[236] Ein anderer Name von Amitabha ist Amitayus (Buddha der unendlichen Lebensdauer). Diese Bedeutung war in China eher bekannt. Ihr Zusammenhang mit der chinesischen Vorstellung der Langlebigkeit ist sehr auffallend.

Merkmal wurde während vieler Aufstände in Anspruch genommen, so dass der Glaube an Maitreya häufig durch die politischen Autoritäten streng verboten wurde.[237] Dagegen war der Glaube an Amitabha nach wie vor populär und wurde nicht unterdrückt. Um in das Amitabha-Sukhavati einzugehen, brauchte man nur die Praktik *„Nianfo"* (念佛) zu üben. Damit war zunächst „das Denken an den Buddha" oder „den Buddha zu denken" und später „den Namen des Buddha zu nennen" gemeint. Es wurde sogar behauptet, dass selbst ein krimineller Schurke durch den Amitabha gerettet werden könne, falls er sich einmal vor dem Tode „fromm" der Praktik „Nianfo" gewidmet habe. In der späteren Praxis wurde die Bedingung für die Rettung noch einfacher: *den Namen Amitabha einmal zu nennen!* Die als *„leichter Weg"* (易行道, Yixingdao)[238] bezeichnete Weise der Erringung des Seelenheils aus der Kraft des Gottes wurde sogar durch die „Jingtu"-Schule als der *einzige* Weg zur Erlangung der direkten Erleuchtung in der chaotischen menschlichen Welt ohne Buddha während des Späten Tages des Dharma und als der Weg, den *die gewöhnlichen Laien* auch ohne Begabung praktizieren könnten.[239]

In der extremen Entwicklung zur Vorstellung von der Erlösung durch die einmalige Nennung des Namens des Buddha erlangte der Glaube an das Sukhavati die höchste Form des *Glaubens an die Kraft des Glaubens.* Dafür gibt es offensichtlich keine Falsifikationsmöglichkeit. Aber nach der Ansicht der Gläubigen kann der Glaube gerade auf Außeralltäglichkeit und Unwahrscheinlichkeit gestützt werden. Er braucht nicht wie Wahrheit auf Selbstverständliches zurückzuführen.[240] Aufgrund der dogmatischen Auslegung des Späten Tages des Dharma schenkte der Glaube an das Sukhavati die Aufmerksamkeit der *Praxis* und nicht der Interpretation. Obwohl die an die religiösen Kommunikationen leicht anzuschließenden Spekulationen über die Frage, was für ein Glaube der rechte Glaube sei, nicht der Kern des Glaubens an das Sukhavati waren, hatte er jedoch auch die Eigenschaft der Anschließbarkeit. Er wurde nicht nur weit verbreitet, sondern führte auch zur weiteren Ausdifferenzierung des Buddhismus und der religiösen Kommunikationen.[241] Zuerst *beseitigte* er die *Ungleichheit* der Chancen zur Gewinnung des Seelenheils zwischen den Mönchen und den Laien. Er

---

[237] Vgl. Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 155f., 166f., 172ff.; Zürcher, 1982.

[238] Dagegen wurde der Weg zur Erringung des Seelenheils aus eigener Kraft, z. B. durch Meditation oder verdienstvolles Tun, als ein schwieriger Weg (難行道, Nanxingdao) benannt.

[239] Vgl. Kenneth Ch'en, 1964, S. 338ff.; Mochizuki, 1991; Nakamura, 1993, S. 144ff., 259ff., 337ff.; Sheng-Yan Shi, 1983; Yin-Shun Shi, 1992; Yong-Tong Tang, 1997, S. 576ff.. Den Glauben an das Sukhavati gab es schon zur Zeit der Sechs Dynastien. Aber er wurde nicht als eine eigene unabhängige Schule behandelt, auch wenn er nach und nach an Popularität gewann. Erst in der Song-Zeit wurde die „Jingtu"-Schule vor dem Hintergrund einer Konkurrenz zwischen der „Tiantai"- und der Chan-Schule durch die Geschichtsschreibung identifiziert und gebildet. Dabei wurde eine Patriarchenfolge aufgestellt, obwohl es keine direkte Überlieferungsbeziehung von einem Patriarchen zum anderen Patriarchen gab. Vgl. dazu Schmidt-Glintzer, 1982, S. 75ff.; Chün-Fang Yü, 1981, S. 36ff.. Seit der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert wurde eine gleichzeitige Praxis von Chan und Jingtu gefördert. Siehe Chün-Fang Yü, a. a. O., S. 47f..

[240] Vgl. Luhmann, 1990d, S. 139.

[241] Über die Verschiebung des Schwerpunktes der Religiosität von den Kulten zur übergreifenden, interpretationsbedürftigen Glaubensfrage während der stärkeren Ausdifferenzierung des Religionssystems siehe Luhmann, 1990d, S. 108.

erhöhte den Status der Laien und verstärkte auch ihre Teilnahme an den religiösen Kommunikationen. Zweitens war seine Praxis nicht nur einfach und leicht durchzusetzen, sondern lenkte die weitere Entwicklung in die Richtung auf die hohe Schätzung des persönlichen Erlebens und die Verstärkung der *Internalisierung des Glaubens*. Drittens gab der explizite Aspekt der Nennung des Namens des Buddha den Gläubigen selbst und den anderen Menschen einen deutlichen Anhalt für die Identifikation der buddhistischen *Gläubigen* und ermöglichte die weitere Ausdifferenzierung des Buddhismus. Zuletzt führte der auf der Vorstellung von der Gewinnung des Seelenheils durch die Barmherzigkeit des Buddha beruhende Glaube an das Sukhavati paradoxerweise eine Einbildung des Seelenheils aus eigener Kraft herbei. Die Gläubigen waren nicht nur selbst fleißig in der Praxis des „Nianfo", sondern sie gründeten auch oft einen Verein für die gemeinsame Praxis des „Nianfo". Damit konnten sie einerseits der zusätzlichen Wirkung der Willenskräfte anderer Menschen teilhaftig werden. Andererseits retteten sie damit sich selbst und die anderen Menschen. Das konnte ihre eigenen Werke vermehren und war zugleich den anderen Menschen zuträglich. Dadurch entstand die *Organisation* der Gläubigen.[242]

Die Unterscheidung und die Debatte zwischen der Doktrin der plötzlichen und derjenigen der allmählichen Erleuchtung hing einerseits mit der Problematik der *Buddha-Natur* und andererseits mit der Unterscheidung zwischen dem leichten und dem schwierigen Wege zusammen.[243] Die fundamentale Idee der Lehre „Panjiao" war, dass die Menschen verschiedene *Begabungen* (根器, Genqi, Wurzel) hätten und deshalb den eigenen Begabungen entsprechende, unterschiedliche Wege zur Erleuchtung nehmen sollten. Die Unterscheidung zwischen der plötzlichen und der allmählichen Erleuchtung wurde gerade in diesem Kontext getroffen. Als diese Debatte zunächst in der Zeit der Südlichen und Nördlichen Dynastien aufkam, war die Doktrin der allmählichen Erleuchtung die vorherrschende Meinung. Die ihr entsprechende Hauptmethode war die „Nianfo"-Meditation. Auch glaubte man nicht, dass alle Menschen die Buddha-Natur besäßen. Mit der Zunahme der Übersetzungen der Mahayana-Sutras wurde die Behauptung, dass *alle* Menschen die Buddha-Natur hätten, allmählich anerkannt. Der Schwerpunkt des Streites verschob sich dann auf die Frage, ob man *plötzlich erleuchtet* werden könnte. Die radikalste Behauptung wurde von „Huineng" (惠能), dem so genannten sechsten Patriarchen der Chan-Südschule,[244] aufgestellt. Danach lag der Weg zur Erleuchtung nicht im Lernen der Sutras, sondern in der vom Bodhidharma (菩提達摩) überlieferten, besonderen Meditationsweise des *Tathagata-Chan* (如來禪, Rulai-Chan), d. h. der

[242] Das früheste Beispiel tauchte in der Zeit der Sechs Dynastien auf. Siehe Mochizuki, 1991, Kap. 3; Nakamura, 1993, S. 96ff.; Yong-Tong Tang, 1997, S. 256ff..

[243] Unsere Rekonstruktion ist sehr vereinfachend. Zu den komplexen Beziehungen zwischen den zwei genannten Themen und buddhistischen Schulen bzw. ihrer Pan-Jiao vgl. z. B. Kenneth Ch'en, 1964, S. 297ff.; Nakamura, 1993, S. 144ff., 249ff., 326ff.; Dumoulin, 1985; Yin-Shun Shi, 1994.

[244] Die Frage, ob es diesen Menschen tatsächlich gegeben hat, hat im 20. Jahrhundert zu einer Debatte geführt. Weil es sich um die Frage der Sinisierung des Buddhismus handelte, wurden viele berühmte Wissenschaftler und Mönche in diese Debatte verwickelt. Über deren Einzelheiten siehe z. B. Shih Hu, 1953; Tsannterng Jiang, 1995, S. 341ff.; Suzuki, 1953.

Geistüberlieferung des Buddha. Es wurde betont, dass auch Menschen mit „kleiner Wurzel" die Prajna-Weisheit (般若智慧) besäßen und sich dem Wesen nach nicht von Menschen mit großer Weisheit unterschieden. Der Grund für ihre bedauernswerte Lage liege in der Behinderung, die sie durch irrige Anschauungen und tiefwurzelnde Leidenschaften erführen. Deshalb liege der Weg zur Erleuchtung darin, *im eigenen Geist* (心, Xin, Herz) *richtige Ansichten bezüglich der eigenen ursprünglichen Natur* (Xing***, 性) *zu hegen*, statt nur äußere Übungen zu absolvieren. Die Chan-Nordschule behauptete dagegen, dass das unaufhörliche Wischen des Geistesspiegels die Aufgabe der Meditation sei. Damit werde ein fortschreitender Reinigungsprozess, bis zur Erlangung der Erleuchtung, vollzogen. Für die Chan-Südschule war solch eine Methode immer noch eine falsche Übung, ein Haften an Reinheit oder an Leere. Denn Trübungen entstünden, wenn Menschen äußerlich an Gegenständen *hafteten*,[245] oder, wenn man so sagen darf, wenn Menschen Unterscheidungen träfen.

Obwohl, wie Dumoulin behauptet, der Weg der plötzlichen Erleuchtung des chinesischen Chan in die Lehre der Mahayana-Sutras eingebettet und nichts anderes als deren reife Frucht war,[246] brauchte die populäre Aufnahme des Chan doch bestimmte *gesellschaftliche Bedingungen*. In diesem Zusammenhang schreibt Jacques Gernet: „[T]he notion of enlightenment-salvation being attainable in one lifetime or in one moment may be interpreted as the product of the relatively mobile society of China where, unlike caste-bound India, a man of merit could by his own efforts achieve status and recognition."[247] Sogar in China war aber der Erfolg der Doktrin der plötzlichen Erleuchtung in Bezug auf die Evolution nicht so wahrscheinlich. Erst nachdem die gesellschaftliche Struktur der *Stratifikation*, vor allem der Unterschied zwischen den Aristokraten und den einfachen Menschen, allmählich verfallen war (ca. im 8. und 9. Jahrhundert), bekam diese Doktrin einen gesellschaftlichen Anhaltspunkt und langsam die überlegene Position.[248]

Mit der Entstehung des Glaubens an das Sukhavati und mit der Doktrin der Erleuchtung der Chan-Südschule entwickelte sich im Buddhismus eine *selbstreferentielle* Orientierung. Für den Ersteren lag die Sicherheit des Glaubens gerade im *Glauben selbst*. Für die Letztere war die *eigene Natur* gleichzeitig das Kriterium und die Grundlage der Erleuchtung. Nach diesem Durchbruch konnten die mit der religiösen *Funktion* zusammenhängenden geistlichen Kommunikationen sich deutlicher von der *organisatorischen* Dimension der Religion *differenzieren*. Die religiösen Aktivitäten brauchten nun nicht mehr unbedingt im Tempel

---

[245] Vgl. Domoulin, 1985, S. 133ff..

[246] Siehe Domoulin, 1985, S. 137.

[247] Hier wird er nach Wright, 1990, S. 26, zitiert.

[248] Vgl. Nakamura, 1993, S. 162f.; Yong-Tong Tang, 1997, S. 441ff., 458ff.. Nach dem Buch „Die Biographien der Unsterblichen" (神仙傳, Shenxianzhuan) von Ge Hong (葛洪) waren viele Menschen der Unterschichten zu Unsterblichen geworden. Danach wurde das religiöse Seelenheil im religiösen Taoismus nicht durch Standesunterschiede beeinflusst. Vgl. Mu-Zhou Pu, 1995, S. 205. Insofern haben die Veränderungen im Religionssystem vielleicht zur Zerstörung der Form der Systemdifferenzierung der Stratifikation auf der Ebene des Gesellschaftssystems beigetragen. Diese Vermutung ist aber noch zu überprüfen.

veranstaltet zu werden, sondern konnten irgendwann und irgendwo stattfinden.[249] Die Mönche hatten weder bessere Heilschancen als die Laien noch die Autorität zur Auslegung der Doktrin. Die Komplexe, die einmal durch den verstreut und okkasionell auftretenden Bedarf aggregiert worden und deren Zentren die Tempel gewesen sind, konnten jetzt *wieder aufgelöst* werden. Die Lösung der Frage, ob der Buddhismus gegenüber der mit der selbstreferentiellen Orientierung entstehenden *Generalisierung organisatorisch respezifiziert* werden konnte, um sich in die Richtung der vollkommenen funktionalen Differenzierung zu entfalten, die dadurch entstehende *Säkularisierung* zu umgehen und vor allem die *funktionale Autonomie* des Religionssystems *gegenüber dem politischen System* zu bewahren, war dann seine historische Aufgabe.

Retrospektiv können wir vielleicht das Resümee ziehen, dass der Buddhismus diese historische Aufgabe *nicht* erfüllt hat. Aber die durch ihn erreichten evolutionären Errungenschaften fungierten doch als ein wichtiger *Katalysator* für die weitere Entwicklung des Religionssystems. Dabei spielte vor allem die Chan-Schule eine wichtige Rolle. In einem Sinne war die Erleuchtung nach ihrer Auffassung ähnlich dem Erleben der „*Wahrheit*" und nicht bloß eine Frage des „Glaubens". Man sah die Erleuchtung als auf dieser Grundlage *verifizierbar* an. Gerade weil die Erleuchtung des Lehrlings üblicherweise durch seinen Meister überprüft und bestätigt werden musste, konnte die Stellung des Mönchs in der Schule der Meditation der plötzlichen Erleuchtung, die zunächst das Recht der Interpretation in die Hände der einzelnen Person zurückgegeben hatte, paradoxerweise verbessert werden. Aber das war auch nur eine mögliche Entfaltungsrichtung. Das Erleben der Erleuchtung war ohnehin eine durch die Introspektion gewonnene Sicherheit und nur eine *subjektive Evidenz*.[250] Es passte nicht zu den „Code-Regeln gegen Selbstbefriedigung". Es erlaubte dann zwar die hohe Kontingenz der Selektionen, konnte die Beliebigkeit in den Relationen zwischen den Selektionen aber nicht angemessen konditionieren, so dass die Übertragung der Selektionsleistung nicht immer erfolgreich sein konnte. Es konnte deshalb der Rolle des symbolisch generalisierten *Kommunikationsmediums* nicht gerecht werden.[251] Vor allem stellte die Chan-Schule

---

[249] Im Buch „Die Sutra von den Sechs Patriarchen" der Chan-Südschule wurde schon deutlich Folgendes geäußert: „Good and learned friends, if you wish to practice, you can do so at home, not necessarily in a monastery. Those in a monastery who do not practice are like people of the Western Region who are evil at heart. If one practices at home, he is like a person of the Eastern Region who practices the good. So long as one is willing to cultivate purity, that is the Western Region for him." Zitiert nach Wing-tsit Chan, 1975, S, 97.

[250] Deswegen konnte ein Mensch selbst behaupten, dass er schon die Erleuchtung erlangt habe und die Bestätigung der anderen verachte. Selbst im professionellen buddhistischen Mönchstum, wo die Meister/Lehrling-Beziehung und die Bestätigung betont wurde, konnte dieses Phänomen begegnen. Aufgrund der historischen Aufzeichnungen kannte man z. B. die Meister von drei unter vier Großmeistern der späten Ming-Zeit nicht. Vgl. Xiu-Fen Chen, 1994, S. 134. Diese Situation hatte zwar damit zu tun, dass der Buddhismus inzwischen einmal quasi untergegangen war. Dass die Erleuchtung ohnehin ein subjektives Erleben war, war jedoch eine noch entscheidendere Ursache.

[251] Vgl. dazu Luhmann, 1990d, S. 91ff., 122f.; ders., 1991a, S. 174, 181. Aber wie Luhmann, 2000, S. 206, andeutet: Religion ist „auf größere Nähe zur Einheit des Menschen angewiesen, für den Erleben und Handeln immer in einem unentwirrbaren Wechselbezug stehen." Es ist deshalb sehr schwierig für das Religionssystem, ein Kommunikationsmedium zu entwickeln, weil es auf der Differenzierung zwischen

keine deutliche Rolle für den Gläubigen bereit. Die Verbindung zwischen den Mönchen und den einfachen Gläubigen war nicht sehr fest. Die durch die selbstreferentielle Orientierung freigegebene Mikrodiversität konnte deshalb nicht adäquat zur Selbstorganisation benutzt werden. Die als „Koutou-Chan“ (口頭禪, mündliche Chan) und „Yehu-Chan“ (野狐禪, Wildfuchs-Chan)[252] bezeichneten überkommenen Missstände zeigten gerade, dass die Chan-Schule eine angemessene Kombination der Generalisierung mit der Respezifikation nicht erfolgreich bewerkstelligt hat.

Obwohl die Chan-Schule kurz vor dem Ziel der Ermöglichung der Ausdifferenzierung des Buddhismus oder sogar des ganzen Religionssystems gescheitert und der Buddhismus als institutionelle Religion seit der Song-Zeit im Ganzen zurückgegangen war, sind der Beitrag und die Bedeutung der Chan-Schule nicht zu unterschätzen. Die Chan-Schule hat zwar das vorhandene Muster „Chujia“ nicht geändert, keine strikte Organisation der Gläubigen entwickelt und die Imagination der Seite der Transzendenz der indischen Tradition nicht herausgefordert. Sie hat aber darauf hingewiesen, dass der Weg zum Seelenheil auf der Seite der *Immanenz* liege. Und vielleicht darf man so sagen: Sie ließ den Menschen sich dessen bewusst werden, dass alle Operationen immer nur auf der Seite der Immanenz ablaufen konnten, gleichgültig, wie stark die Sehnsucht danach war, sich auf der Seite der Transzendenz zu befinden.[253] Weil dieses Konzept gut an die chinesische Tradition nach der Wende der Humanisierung anschließen konnte und die Chan-Schule keine eigene religiöse Organisation während der Erringung des Rechtes zur Glaubensauslegung entwickelte, wurde sie sofort unter der gegebenen Form des kompositorischen Glaubens *völlig mit der chinesischen Kultur*

dem Erleben und dem Handeln beruht.

[252] In der Chan-Südschule wurde die Schrift nicht betont. Dann entstanden viele Methoden, mit denen man die Erleuchtung zu erlangen hoffte. Eine davon war die der oberflächlich paradoxen oder sogar unsinnigen Gespräche, um die Menschen zu inspirieren, das Haften an Gegenständen oder Unterscheidungen aufzugeben. Eine ihrer schlechten Varianten, nur eine mündliche Sophisterei ohne wirkliche Praxis, war dann die so genannte „Koutou-Chan“. Mit diesem Ausdruck wurde üblicherweise die Lieblingsphrase in der späteren Zeit gemeint. Der Versuch, mit unsinnigem exzentrischem Sprachspiel bzw. Verhalten „tiefgründig“ und „dunkel“ die Erreichung des Dharma vorzutäuschen, wurde dann als „Yehu Chan“ diskriminiert. Dieser Ausdruck stammte jedoch aus einer berühmten „Gongan“ (公案, die das Erlangen der Erleuchtung begünstigende kurze, aber klassische Erzählung) der Chan-Südschule. Nach der Untersuchung von Heine, 1996, handelt es sich bei dieser „Gongan“ um eine Kreuzung von Aspekten der expliziten buddhistischen philosophischen Tradition und der impliziten mythologischen Legende des Volksglaubens. Beide Traditionen bemühten sich aber gleichzeitig um eine Verbindung zwischen den Aspekten natürlich/übernatürlich und Kausalität/Nichtkausalität. Obwohl es zwischen ihnen einen Konflikt in Bezug auf die Interpretation des Wildfuchses gab, waren sie komplementäre Auffassungen.

[253] Im Buch „Die Sutras vom Sechsten Patriarchen“ gab es die Angabe: „The Law is, after all, in the world,/ The world should be transcended right in the world. Do not depart from this world/To seek the transcendent world outside.“ Zitiert nach Wing-tsit Chan, 1975, S. 101. Sie wurde später in die folgende, populärere und berühmtere Version umgeschrieben: „Das buddhistische Dharma existiert in der Welt. Man kann nicht die Erleuchtung außerhalb der Welt erlangen. Wenn man die Welt verlässt, um die buddhistische Weisheit zu suchen, ist diese Tat ähnlich wie eine Suche nach dem Hasenhorn.“ Ein bekannter Mönch der Song-Zeit behauptete auch: „Die Lehre der menschlichen Welt ist das buddhistische Dharma. Das buddhistische Dharma ist auch nichts anderes als die Lehre der menschlichen Welt.“ (Meine eigene Übersetzung.) Beides zitiert nach Ying-shi Yü, 1992, S. 372. Siehe ferner die Diskussion darüber, ob die Chan-Schule überhaupt noch zum Buddhismus gehörte und eine Religion war, bei Kenneth Ch'en, 1964, S. 363.

*verschmolzen.*[254] Während der Buddhismus dem Anschein nach zurückging, gewann die Lehre der Chan-Schule folglich in der Tat einen immer größeren Einfluss und ist eines der in den täglichen Kommunikationen häufig zitierten Kulturgüter geworden.

Daneben bildete die Chan-Schule auch ein Vorbild für *die religiösen Normen gemäße, systematische Lebensführung* im weltlichen Leben. Dafür gab es aber einen diskursiven Umweg. Wenn der Weg zur Erleuchtung in der Erkenntnis der eigenen Natur lag und man die Erleuchtung plötzlich erlangen konnte, existierte irgendwo und irgendwann eine Chance der Erleuchtung. Entsprechend konnten *alle täglichen Kleinigkeiten* und nicht nur die Meditation bzw. der Vortrag der Sutras ein Teil der religiösen Praxis sein. In all diesem versteckte sich eine Chance zur Erlangung der Erleuchtung. Mit anderen Worten liefen Lehre und Praxis der Chan-Schule nicht der Tendenz zuwider, den Schwerpunkt der Religiosität von den Kulten zum Glauben zu verschieben, und betteten die religiös-kultische Lebensführung nicht zwangsmäßig ins alltägliche Leben ein. Stattdessen erlebten die Anhänger dieser Schule die „religiöse" Bedeutung in jeder Einzelheit des täglichen Lebens und überprüften die Momente von Gleichheit und Unterschiedlichkeit im eigenen und im fremden Erleben, um das eigene Erleben zu korrigieren bzw. zu bestätigen. Eine wichtige und einflussreiche Episode für diese Entwicklung in den Praxen war die Einrichtung der Disziplin, des Mönchstums und des Tempels der Chan-Schule von Baizhang Huaihai (百丈懷海) in der Tang-Zeit. Diese Einrichtung zielte am Anfang auf die Unabhängigkeit und das Verdienen des Lebensunterhaltes durch eigene Arbeit ab. Das passte gerade zu der zeitlichen Situation, dass der Buddhismus seine wichtigen Patrone verloren hatte, als die Aristokraten nach der Rebellion von An Lu-Shan und Shi Si-Ming untergegangen waren. Die Folge, dass die Notwendigkeit und der Wert der *weltlichen Arbeit* bestätigt wurden, war aber entgegen der buddhistischen Tradition.[255] Und die spätere Entwicklung schied weiter die von der profanen Welt weit entfernten Maßnahmen aus und setzte nur die Ethik der „innerweltlichen" Wende fort. Die Chan-Schule hat zwar keine Organisation der Gläubigen in der profanen Welt entwickelt. Sie hat aber das Projekt des Umgangs mit der Tendenz der *Säkularisierung* einerseits und die Denkressourcen für die nächste Welle der Entwicklung des Religionssystems andererseits vorbereitet.

#### *4.3.5. Der Aufstieg der Volksreligionen*

Die Rolle, den Interventionen des politischen Systems zu widerstehen und die funktionale *Autonomie* des Religionssystems zu behaupten, wurde von den so genannten *Volksreligionen*

---

[254] Der Titel des 5. Kapitel bei Wright., 1990a, lautet deshalb mit Recht: „The Period of *Appropriation*". Als die Chan-Schule und der Glaube an das Sukhavati entstanden, hatten sie zunächst eigentlich eine starke Exklusivtendenz und waren deshalb anders als die anderen Schulen, die normalerweise die anderen Lehren auch der eigenen subsumierten. Vgl. dazu Nakamura, 1993, S. 248f.. Seit der späten Ming-Zeit war aber die gleichzeitige Praxis der Chan- und der Jintu-Schule die vorherrschende Gepflogenheit innerhalb des Buddhismus.

[255] Vgl. Le Kang, 1996a, S. 40ff.; Chao-Ti Wu, 1996; Ying-shih Yü, 1992, S. 275ff..

erfüllt.[256] Zuerst ist zu betonen, dass Volksreligion *nicht* bedeutet, dass diese nur unter dem einfachen Volk (resp. den Unterschichten) geglaubt wurde, wie einige Autoren meinen. Wir folgen der früheren Gewohnheit, den Ausdruck zu benutzen, nur deswegen, weil die Unterscheidung *Amt/Volk* (oder *staatlich/volkstümlich*, aber nicht gleich wie Gelehrter/Laie) tatsächlich historisch eine geltende Differenz gewesen ist. Mit anderen Worten, ob eine Religion durch den Staat anerkannt wurde, war das Kriterium dafür. Gerade weil es der Volksreligion an Anerkennung durch den Staat fehlte, wurde sie nicht vom Staat kontrolliert. Im Prinzip konnte sie entweder *erfolgreich* sein oder sie wurde durch den Staat unterdrückt und erlitt einen *Misserfolg*.[257] Obwohl das politische System sie wegen des Mangels an einem angemessenen Mechanismus der *strukturellen Koppelung* fast nur *destruktiv* zu behandeln vermochte, konnte sie niemals ganz vernichtet werden.[258] Denn eine völlige Vernichtung war nur dann möglich, wenn die Gesellschaft die Funktion der Religion nicht brauchte. Sonst kamen immer neue Religionen zustande.

Der Aufschwung der Volksreligion setzte aber die Veränderung der gesellschaftlichen Struktur voraus. Sonst war ihr Aufkommen nur eine „*preadaptive advance*".[259] Z. B. tauchte die „Drei-Stufen-Sekte" (三階教, Sanjie-Jiao),[260] die sowohl formal als auch substanziell als

---

[256] Das bedeutet nicht, dass die Volksreligionen der Regierung gegenüber eine feindselige Haltung einnahmen. Angesichts ihrer Schriften waren sie meist der gerade an der Macht befindlichen Regierung treu oder der Politik gegenüber indifferent. Dagegen hielt die Regierung oft eine strenge Regulierung oder sogar ein Verbot der Volksreligion für notwendig. Vgl. dazu Xiu-Fen Chen, 1994, Kap. 5; Naquin, 1972; Overmyer, 1984; ders., 1987; ders., 1990; Shek, 1982. Die Autonomie des Religionssystems spiegelte sich gerade darin wider, dass die Anhänger der Volksreligionen ihren religiösen Glauben verteidigten und sich der politischen Autorität nicht unterwarfen. Zum Überblick über die Volksreligionen vgl. Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, Kap. 7-9; de Groot, 1903; ders., 1904; Overmyer, 1976, Kap. 5 & 6; Wen-Qi Pu, a. a. O.

[257] Ab und zu wurden einige Volksreligionen während einer bestimmten Zeit auch durch den Staat anerkannt. Einige unterhielten sogar gute Beziehungen zu den Eunuchen am Hofe, damit ihre Schriften am Kaiserhofe gedruckt werden konnten. Siehe dazu Wen-Qi Pu, 1996, S. 66. Es ist deshalb zu übertrieben zu behaupten, dass alle Volksreligionen gegen die vorhandene politische Autorität waren, wie es viele chinesische Autoren aufgrund der kommunistischen Ideologie gerne betonen. Unleugbar gab es oft *eschatologische* und *messianische* Vorstellungen in den Volksreligionen und hatten viele Aufstände mit ihnen zu tun. Die Gründung der Ming-Dynastie war ein berühmter Fall. An Untersuchungen der Volksreligionen aus der Perspektive der Rebellion des Bauern vgl. z. B. Naquin, 1976; dies., 1981. Es ist aber zugleich zu unterstreichen, dass solche Volksreligionen sich im alltäglichen Leben normalerweise mehr um das religiöse Seelenheil des Einzelnen als um die Aufrichtung eines neuen politischen Regimes kümmerten. Sonst hätten sie auch keinen Erfolg gehabt. Das galt zumindest für ihre Anfangsphase. Während Harrell und Perry, 1982, sechs Dimensionen der Volksreligionen, nämlich „sectarianism, syncretism, secrecy, salvationism, millenarianism, subversiveness, and heterodoxy", klassifizierten, ziehen sie auch dieses Resümee: „It seems clear that no doctrinal element, however subversive or millenarian, was a sufficient condition for rebellion. Even among the explicitly antidynastic secret societies of south China, there were remarkably few actual rebellions in the years of their proven existence under Qing rule." (S. 294).

[258] Darauf kommen wir erst in 4.5.3. zurück.

[259] Über den Begriff „preadaptive advance" vgl. Luhmann, 1997, S. 512f..

[260] Über die Geschichte dieser Sekte siehe Kenneth Ch'en, 1964, S. 297ff.; Gernet, 1995, S. 210ff.; Lewis, 1990; Nakamura, 1993, S. 345ff.. Hier wird der gewohnte Ausdruck „Sekte" benutzt. Das bedeutet aber nicht, dass wir von der Unterscheidung *Kirche/Sekte* ausgehen. In Bezug auf die Unterscheidung der Ebenen von Gesellschaft, Organisation und Interaktion wird „Sanjie-Jiao" im Anschluss an Luhmann angemessener als eine Religion angesehen und deshalb als „Kirche" bezeichnet. Mit „Kirche" wird das System geistlicher Kommunikation gemeint. Vgl. dazu Luhmann, 1990d, S. 56, 272ff.. Im folgenden Text wird der Ausdruck „Sekte" benutzt. Aber er bedeutet meist „Kirche" im oben genannten Sinne.

eine „Volksreligion“ bezeichnet werden dürfte, schon in der Sui-Zeit auf. Angesichts ihrer Doktrin war die Unterscheidung Mönch/Laie in der Zeit des Späten Tages des Dharma, in der kein Buddha existierte und die Disziplin nicht mehr befolgt wurde, sinnlos. Die allgemeine buddhistische Lehre der dritten Stufe, nämlich die „*Nianfo*“, war die einzige Methode, in der die Begabung und die Belehrung einander gegenseitig entsprachen. Das war auch der Grund für ihren Namen „Drei-Stufen-Sekte“. Das *Almosen* wurde von ihr entsprechend als der einzige Weg zur Realisierung des Seelenheils angesehen. In der Entwicklung des Religionssystems in China kam es dabei zum ersten Male zu einer Kombination der *Exklusivansprüche auf Seelenheil* und der *Möglichkeit der Mitgliedschaft für alle Menschen.* Daneben entfaltete diese Sekte noch ihre *Wohltätigkeit*, indem sie z. B. armen Bauern Darlehen gab. Dadurch ist die frühe, von den buddhistischen Gläubigen oder von den Mönchen als Vertretern der Regierung betriebene Wohlfahrt zum ersten Male zu einer Aufgabe des Mönchstums selbst geworden. Ein großer Schritt in Bezug auf die *Leistungsbeziehung* zwischen dem Religionssystem und den anderen Systemen wurde damit getan. Aber alle solche Innovationen führten nicht nur zur Verdrängung der anderen buddhistischen Schulen, sondern auch dazu, dass die Drei-Stufen-Sekte von der Regierung als *Heterodoxie* betrachtet und unterdrückt wurde - vor allem nach der Wiedervereinigung des Reiches zu Beginn der Sui-Zeit.[261] Bevor ein Mechanismus der strukturellen Koppelung, der die *Unabhängigkeit* des politischen Systems bzw. des Religionssystems und ihre *Interdependenz* besser als das Konzept des Himmelsmandats kombinieren konnte, entwickelt wurde, sah die politische Autorität in der Unabhängigkeit der Religion nur eine potenzielle Bedrohung. Sie hatte Angst vor irgendeiner Form der Vergesellschaftung, die zur Herausforderung ihrer Macht mobilisiert werden könnte. Aus einem anderen Blickwinkel kann man daher sagen, dass sie sich gezwungen sehen konnte, Maßnahmen zur Unterdrückung jener Gruppierung zu ergreifen. Folglich ist solch eine neue religiöse Form nach der Unterdrückung wegen des Mangels an Unterstützung durch andere relevante gesellschaftliche Bedingungen verschwunden und wurde in den späteren Entwicklungen fast völlig vergessen.

Mit der Auflösung der Form der Stratifikation und der Innovation im Bereich der

---

[261] Die Unterscheidung „Orthodoxie/Heterodoxie“ (正統/異端, Zhengtong/Yiduan) war eine sehr beliebte Differenz, auf die sich die Chinesen in religiösen, politischen, intellektuellen oder kulturellen Streitigkeiten als Anhaltspunkt ihrer Argumentation bezogen. Bei der Unterdrückung der Volksreligionen wurde sie ständig verwendet. Je nach der ausgewählten Referenz hatte diese Unterscheidung, so wie diejenige „große/kleine Tradition“, aber sehr unterschiedliche Bedeutungen. Im Vergleich mit dem Konfuzianismus konnten z. B. Buddhismus und Taoismus oft auch als Heterodoxie angesehen werden. Aber wenn man den Nachdruck auf die Volksreligion legte, waren Buddhismus und Taoismus fast spontan als Orthodoxie zu behandeln. Innerhalb der verschiedenen Traditionen, z. B. der des Buddhismus, konnte auch immer diese Unterscheidung getroffen werden. Vgl. dazu z. B. Forte, 1990; Kwang-Ching Liu, 1994; Sangren, 1987. Für das momentan diskutierte Thema ist es wichtiger, dass der Staat diese Unterscheidung vom Gesichtspunkt der politischen Sicherheit aus traf. Folglich war die Trennungslinie oft ein moralisches statt eines religiösen Kriteriums. Die Vorwände, unter denen die Regierungen die Volksreligionen verboten, waren fast immer die Folgenden: Die Anhänger der Volksreligionen versammelten sich am späten Abend und trennten sich morgens früh. Die Männer und die Frauen nahmen im gleichen Raum zusammen am Kult teil. (Das implizierte einen „unnormalen“ Verkehr zwischen Männern und Frauen).

Verbreitungsmedien einerseits und der allmählichen Erstarrung des Buddhismus und des Taoismus seit der Yüan-Zeit andererseits entstanden häufig die von heutigen Wissenschaftlern als Volksreligion bezeichneten vielerlei Sekten. Bei ihnen war eine Kombination der Exklusivansprüche auf die Verwirklichung des Seelenheils und der Möglichkeit der Mitgliedschaft für alle Menschen der Normalfall. Entscheidender war es, dass das Streben nach dem Seelenheil jetzt in der Form der *Inklusion* statt derjenigen der Exklusion geschah. Die grundlegende Einheit der Volksreligion war nicht der Haushalt wie im Volksglauben und auch nicht der vom alltäglichen Leben exkludierte Mönch wie im Buddhismus, sondern das *Individuum*, das heiraten konnte, einen weltlichen Beruf hatte und auch in die Kontexte der anderen Funktionsbereiche eingebettet war.[262] Die Unterscheidung Mönch/Laie fungierte nicht mehr als Form der Systembildung auf der Ebene des Gesellschaftssystems. Aber die Unterscheidung Leiter/Gläubige blieb immer noch eine wichtige Unterscheidung auf der Ebene der Organisation. Und gerade dadurch wurde eine mächtige und effiziente *hierarchische Organisation* gebildet, die bei politischer Unterdrückung immer noch überleben konnte.

Bahnbrechend dafür war die während der Song-Zeit gebildete Weißlotus-Sekte (白蓮宗).[263] Sie betonte den Glauben an das Amitabha-Sukhavati. Das war nicht neu. Die wichtige Innovation lag darin, dass das *Verbot der Priesterheirat* aufgegeben wurde.[264] Mit dieser Innovation und der Betonung der *Meister/Lehrling-Beziehung* wurde der lockere Verein für „Nianfo" zu einer streng *organisierten* Hierarchie transformiert. In ihrer späteren Entwicklung, vor allem in den Aufständen gegen die politische Autorität, wurde der dogmatische Schwerpunkt oft zum Glauben an den Buddha Maitreya verschoben. Parallel zur erwähnten Veränderung des Inklusionsmodus trat eine stärkere *Diesseits-Orientierung* mit der Konzeption der Inkarnation des Buddha der Zukunft auf, obwohl diese Ideenevolution mit dem strukturellen Wandel nicht unbedingt im Zusammenhang stand.[265]

Erst in der Ming-Zeit hat die Volksreligion ihre *eigenen Dogmen* formuliert und den alten Weg, die überlieferten Kanons als Maßstab zu respektieren, verlassen. Dadurch kam ihre vollkommene Entwicklung erst zustande. Als Pionier wirkte dabei die Sekte „Luo-Jiao"

---

[262] Das bedeutet aber nicht, dass die Volksreligion die Familie oder die anderen gegebenen Gruppen nicht als die organisatorische Basis und als Rahmen der Mission hätte benutzen wollen. Umgekehrt führte die Doktrin, dass man ein weltliches Leben führen und das Seelenheil der anderen Menschen fördern sollte, gerade zur aktiven Überredung der eigenen vertrauten Personen in der Umgebung, zu Gläubigen zu werden. Und die Volksreligionen entfalteten ihre Macht primär aufgrund des personalen Netzwerks der Familie oder der gegebenen Gruppen. Vgl. dazu Kelley, 1982; Naquin, 1982; Overmyer, 1976, Kap. 8.

[263] Vgl. dazu Yung-deh Richard Chu, 1967, Kap 1 & 2; Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, Kap. 7; Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998, S. 118ff.; Mochizuki, 1991, Kap. 31; Overmyer, 1976, Kap. 5; ders., 1982; Wen-Qi Pu, 1996, Kap. 2 & 3.

[264] Nach der Logik der Inklusion der Funktionssysteme sollte der Zugang zum Religionssystem nicht durch eine andere Rolle, wie z. B. die, ob man verheiratet ist, behindert werden. Das setzt eine Bejahung des weltlichen Lebens voraus. Es kann aber nicht leicht geschehen, dass eine in der Welt existierende, aber nach einem transzendenten Seelenheil strebende Religion umgekehrt das weltliche Leben bejaht, wie wir es oben an der Paradoxie „Chujia" schon gesehen haben.

[265] Wie erwähnt, gab es früh schon den Glauben an den Buddha Maitreya.

(羅教), die nach dem Familiennamen ihres Begründers benannt wurde.[266] Danach flammten vielerlei Sekten hier und da verstreut auf.[267] Viele davon „stammten" aus der „Luo-Jiao". Dabei spielte das *patrimoniale Prinzip* eine Rolle.[268] Aber es konnte auch ein begabter Anhänger die Führungsposition des Patriarchen erben oder einen neuen Zweig bilden. Manchmal führte das sogar zur Spaltung der alten bzw. zur Begründung einer neuen Sekte. Deshalb war das *Charisma* des religiösen Führers auch ein wichtiger Faktor auf der Ebene der Organisation. Daraus ergab sich oft ein Anlass für die Begründung neuer Zweige oder Sekten.

Im Vergleich mit den schon sehr komplizierten organisatorischen Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Sekten der Volksreligion waren die gegenseitigen Beeinflussungen ihrer Dogmen vielleicht noch komplizierter. Einmal waren sie nur eine Fortsetzung, ein anderes Mal ein Plagiat, einmal eine Innovation, ein anderes Mal eine Weiterentwicklung.[269] Aber im Allgemeinen reflektierten die Inhalte dieser Dogmen den großen Trend des *Synkretismus* zwischen dem Konfuzianismus, dem Taoismus bzw. dem Buddhismus und den Trend der gleichzeitigen Praxen der Chan- und der Jingtu-Schule im Buddhismus. Ihre Grundlage stammte aus der buddhistischen Dogmatik, vor allem aus der Chan-Südschule. Dann wurden einige Ideen des Konfuzianismus und des Taoismus und die konfuzianische Ethik hinzugefügt. Dabei kam es zur Entwicklung einer Hauptlinie, zur Installierung einer für die Schöpfung zuständigen Göttin, „*Wusheng-Laomu*" (無生老母, Ewige Mutter),[270] im Anschluss an taois-

[266] „Luo-Jiao" wurde auch als „Wuwei-Jiao" (無為教, Sekte des Nichthandelns) bezeichnet. Über die Geschichte von „Luo-Jiao" vgl. Xiu-Fen Chen, 1994; Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 230ff.; Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998, Kap. 5 & 6; Nadeau, 1990; Overmyer, 1976, Kap. 6; Wen-Qi Pu, 1996, S. 48ff.; Chien Chuan Wang, 1996, S. 3ff.. Vor der Begründung der Luo-Sekte gab es aber schon das Genre „Baojuan" (寶卷), also das Genre der späteren Schriften der Volksreligionen. Leider wissen wir darüber noch sehr wenig. Siehe Overmyer/Li, 1992.

[267] Über die verwickelte Beziehung der Derivation, Spaltung usw. zwischen den unterschiedlichen Sekten vgl. z. B. Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 227ff.; Tsann-terng Jiang/Chien Chuan Wang, 1994, Kap. 1-5; Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998; Naquin, 1987; Wen-Qi Pu, 1996, Kap. 4 & 5; Seiwert, 1992; Chien Chuan Wang, 1994; ders., 1996, Kap. 1, 2 & 4.

[268] Vgl. Naquin, 1982; Xiu-Fen Chen, 1994, S. 25ff.. Die Bedeutung des patrimonialen Prinzips reflektierte, dass die funktionale Differenzierung in dieser Zeit noch in einer Anfangsphase war. Denn die Ausdifferenzierung des Funktionssystems wäre wegen des Mangels an angemessenen strukturellen Koppelungen in ihren Anfängen, etwa auf der Ebene besonderer Korporationen oder Organisationen, stecken geblieben. Vgl. Luhmann, 1997a, S. 779; Stichweh, 1991, S. 35ff.. In einiger Hinsicht sind die Volksreligionen deshalb noch als Personenverbände, statt als Vernetzungen der religiösen Kommunikationen zu behandeln.

[269] Xiu-Fen Chen, 1994, S. 62, hat die Metapher „Dissemination" benutzt, um so eine komplizierte evolutionäre Beziehung zu beschreiben. Es wäre ein interessanter Versuch, dieses Phänomen von Disseminationen mit der Konzeption der Evolutionstheorie zu untersuchen. Darauf können wir hier leider nicht eingehen. Es ist nur zu erwähnen, dass hier rekonstruierte Inhalte der Dogmen solcher Volksreligionen hauptsächlich auf denjenigen von „Luo-Jiao" und denen der Volksreligionen, die später in Taiwan eingeführt wurden, beruhen. Die Nuancen zwischen den verschiedenen Sekten werden vernachlässigt. Über die Inhalte der Dogmen solcher Volksreligionen vgl. z. B. Xiu-Fen Chen, a. a. O., S. 62ff.; Wan-Chuan Lin, 1986, Teil 1, S. 17ff.; Jordan/Overmyer, 1986, S. 16ff.; Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998; Naquin, 1976, S. 9ff.; Wen-Qi Pu, 1996, Kap. 6; Kwang-Yu Sung, 1981; ders., 1983, S. 19ff., 25ff., 79ff., 85ff.; Song-Qing Yu, 1994.

[270] „Wusheng" bedeutete „ohne Leben und Tod". Das implizierte dann eine Zeit vor dem Leben und dem Tode, und noch wichtiger, vor der Schöpfung der Welt. Die typisch taoistische Idee, dass alles aus dem „Nichts" (無, Wu***) stamme, spielte hier offensichtlich eine Rolle. In der späteren Entwicklung wurde „Wusheng-aomu" auch als „Yaochi-Jinmu" (瑤池金母, Goldmutter des Jaspisteichs) bezeichnet. Da war sie schon deutlich eine Göttin des Taoismus. Ihre frühere Figur war „Xiwangmu" (西王母, Die Königinmutter aus

tische Konzeptionen. Alle Menschen galten als ihre *Söhne* und *Töchter*. Nach der Schöpfung hätten die Menschen aber ihre *eigene Natur* vergessen. Dann habe die Ewige Mutter zweimal einen Vertreter in die irdische Welt gesandt, um ihre Söhne und Töchter zu retten. Aber ihre zwei Vertreter, nämlich der Buddha „Randeng" (燃燈佛, die Lampe entzündender Buddha) und der Buddha, hätten nur einen Teil der Menschen gerettet. Deshalb sei noch der Buddha Maitreya gesandt worden, um *alle Menschen* zu retten.[271] Die drei Vertreter symbolisierten die drei verschiedenen Perioden des „*Kalpa*" (劫, Jie, Katastrophe). Die Teilnahme an der Volksreligion galt als der *einzige* Weg zur Vermeidung der Katastrophe. Die vielartigen Götter und Patriarchen der Volksreligion waren dann Boten zur Ankündigung des universalen Heils. Für uns liegt die entscheidende Innovation darin, dass hier eine deutliche *Diesseits-Orientierung* zu sehen ist. Es wurde behauptet, dass man nicht in den Tempel fliehen solle. Nur in der *irdischen Welt*, der schlechteren Welt, könne man umgekehrt *schneller* die Erleuchtung erlangen, denn man musste mehrere Tests bestehen. Solch eine Erfahrung hatte der Buddha schon bewiesen.[272] Der einzige Weg zur Erleuchtung war die Erkenntnis der eigenen Natur. Dazu brauchte man nicht unbedingt ein Mönch zu werden. Die Asymmetrie Mönche/ Laien wurde nivelliert, ja sogar *umgekehrt*.[273]

### 4.4. Säkularisierung

In den früheren soziologischen Diskussionen wurde die Säkularisierung üblicherweise als die Folge der Entstehung der Wissenschaft und der Aufklärung betrachtet. Sie sei eine Konsequenz des Sieges der Modernität über den Mystizismus und den „Aberglauben". Die sich daraus ergebende Vermutung war dann oft, dass die Religion in der modernen Gesellschaft verschwinden oder zumindest an Bedeutung verlieren würde.[274] Jedoch *genügt* es *nicht*, das Problem der Säkularisierung nur aus der Dimension *Anpassung/Nichtanpassung* zu begreifen. Der Begriff der Säkularisierung kann nicht nur die „Profanierung des Sakralen" und das „stär-

---

dem Westen). Daran kann man leicht eine synkretistische Eigenschaft erkennen. Dahinter steckten natürlich sehr komplizierte evolutionäre Prozesse, die wir hier nicht abhandeln können. Vgl. dazu Cahill, 1993; Xiu-Fen Chen, 1994, S. 62ff.; Jordan/Overmyer, 1986, S. 20ff.; Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998, S. 202ff.; Kwang-Yu Sung, 1981; ders., 1983, S. 21, 25ff., 43f..

[271] Das war die berühmte Lehre von „Longhua-Sanhui" (龍華三會, dreimaliges Zusammentreffen unter dem Baum Longhua). Sie entstand durch eine Modifikation des ursprünglichen buddhistischen Motivs.

[272] Interessant war, dass solch eine Vorstellung aufgrund eines Vergleichs zwischen dem Erleuchtungsweg des Buddha und demjenigen des Buddha Maitreya entwickelt wurde. Buddhistischen Sutras nach kümmert der Buddha Maitreya sich mehr um sich selbst. Deshalb erlangt der Buddha Maitreya Erleuchtung später als der Buddha, obwohl der Buddha Maitreya viel früher als der Buddha konvertiert ist. Das Thema wurde später durch Yin-Shun Shi entfaltet, um den „Renjian-Fojiao" (Buddhismus der menschlichen Welt) darzulegen.

[273] Es wurde behauptet, dass die Tradition der Lehre des Buddhas unter den Mönchen nach dem sechsten Patriarchen der Chan-Südschule, Huineng, unterbrochen worden sei. Sie wurde von den Mönchen auf die Laien übertragen.

[274] Vgl. z. B. Wilson, 1982, Kap. 6; ders., 1990, S. 223ff.. Zum Überblick über das Thema der Säkularisierung vgl. z. B. Dobbelaere, 1981; ders., 1987; Pen-Hsuan Lin, 1997, Kap. 2.

kere Eindringen »weltlichen« Gedankenguts und »weltlicher« Motive in das Religionssystem" subsumieren, sondern er ist auch eine pauschale Bezeichnung für den gesellschaftlichen Strukturwandel. Für uns liegt der Kern des Begriffs der Säkularisierung in den sich durch die *funktionale Differenzierung* auf das Religionssystem auswirkenden *strukturellen Konsequenzen.*[275] Von diesem Gesichtspunkt ausgehend können wir erst zutreffend die Lage des Religionssystem in der modernen Gesellschaft begreifen und nicht voreilig eine Resümee ziehen.

### *4.4.1. Eine Erklärung der Begriffsverwendung*

In keiner Zeit fehlt es an Klagen über die „Weltlichkeit" von Einstellungen und Verhaltensweisen. Obwohl der Begriff der Säkularisierung das Phänomen durchaus subsumieren kann, ist es selbstverständlich, das Aufkommen dieses Phänomens nicht mit der Entstehung der Säkularisierung gleichzusetzen. Im Kontrast mit dieser evidenten Tatsache ist es klar geworden, dass die oft gemachte Assoziation der Unterscheidung *sakral/profan* mit derjenigen *religiös/nichtreligiös* ein Fehler und zwar ein selten bewusster ist. In der Tat ist die Unterscheidung sakral/profan in den meisten Fällen eine *interne* Unterscheidung des Religionssystems.[276] Deshalb ist es zwar nicht falsch, unter Säkularisierung den Niedergang der religiösen Autorität bzw. die Befreiung der anderen gesellschaftlichen Bereiche von der Herrschaft der religiösen Institutionen und Symbole zu verstehen.[277] Es schöpft ihre Bedeutung aber nicht aus. Wir müssen den Begriff der Säkularisierung auf einer abstrakteren Ebene verstehen: Er bezeichnet die *gesellschaftlichen strukturellen Entwicklungen*, die den Menschen zwingen, die Unterscheidung sakral/profan neu zu interpretieren. Je nachdem, welche *konkrete* neue Interpretation man vorgenommen hat, kann es dann vielerlei zeitliche und räumliche *Variationen* geben.

Hier benutzen wir den Luhmann'schen Ansatz und beobachten die Säkularisierung auf der Ebene des *Gesellschaftssystems.* Seiner Meinung nach betrifft die Säkularisierung die Beschreibungen der innergesellschaftlichen Umwelt des Religionssystems.[278] Das impliziert die Ausdifferenzierung des Religionssystem. Mit anderen Worten ist die Säkularisierung ein die funktionale Differenzierung *begleitendes* Phänomen.

Um die Entwicklungen des Religionssystems in China und Taiwan besser zu begreifen, haben wir Luhmanns Definition jedoch etwas modifiziert. Für uns handelt es sich *nicht nur* darum, was das Religionssystem über seine innergesellschaftliche Umwelt beschreibt, *sondern auch* um die Beschreibungen der anderen Systeme in seiner Umwelt über das Religionssystem selbst. Das heißt, wir verstehen unter Säkularisierung den Begriff, mit dem man die *ganze Form* „Religionssystem/seine innergesellschaftliche Umwelt" in den Situationen der

---

[275] Vgl. dazu Luhmann, 1990d, S. 247, 269 (dort die direkt zitierten Worte).
[276] Siehe Luhmann, 1990d, S. 196, 226, 232f..
[277] Vgl. z. B. Berger, 1967, S. 107f.; Chaves, 1994; ders., 1997, S. 441f.; Luckmann, 1966.
[278] Siehe ders., 1990d, S. 227f.; ders., 2000, S. 282.

funktionalen Differenzierung beschreiben kann, und beschränken sie nicht auf eine bestimmte Seite. Diese Modifikation hat auch damit zu tun, dass die funktionale Differenzierung sich in China und Taiwan entlang eines, von demjenigen des Westens unterschiedenen, geschichtlichen Weges entwickelt hat. Der unter dem Titel der Säkularisierung beschriebene Schwerpunkt war dann in den beiden Fällen auch nicht völlig konsistent.[279] Z. B. ist der Ausdruck „Säkularisierung" selbst ein *Produkt der Geschichte* des Westens. Nur bezüglich des Falles, dass das Christentum einmal sowohl eine Organisation und ein Religionssystem als auch eine Gesellschaft (!) gewesen ist, sagte man früher, die *„Gesellschaft"* sei säkularisiert worden. Entsprechend bezeichnete der Ausdruck Säkularisation zunächst die Enteignung von Kirchengut und die Aufhebung von kirchlichen Privilegien.[280] Solche Phänomene hat es aber in China nicht gegeben.[281]

Im Falle Chinas lag die Basis der Integration der Gesellschaft eher in dem die Position des Zentrums besitzenden *politischen System* und dem *Stand der Beamten und Gelehrten*.[282] Beide standen zwar in einem engen Zusammenhang mit dem Konfuzianismus. Aber, wie erwähnt, war der Konfuzianismus selbst kein Religionssystem und jenen beiden Größen auch nicht gleichzusetzen. In diesem Kontext kümmerte man sich mehr um die Säkularisierung des *Religionssystems* und das dadurch entstehende *Schwanken der herrschenden Position des politischen Systems* als um die Säkularisierung der Gesellschaft, wenn das Phänomen der Säkularisierung mit dem Übergang zur funktionalen Differenzierung auftauchte. Man seufzte nicht über die Verkommenheit der Welt, nicht über die Säkularisierung der Gesellschaft, sondern über, wenn wir so sagen dürfen, die „Verkommenheit" der Religion und solche Phänomene von Säkularisierung, wie z. B. dass ein Mann *verheiratet* war und sich selbst trotzdem noch als anständigen, professionellen Mönch bezeichnete. Man betrachtete das nicht nur als Verbrechen gegenüber der Tradition von „Chujia", sondern darüber hinaus als Erscheinung einer *„üblen Religion"* (邪教, Xiejiao), die möglicherweise das herrschende

[279] Berger, 1984; ders., 1988; ders., 1990, Einführung zur Auflage von 1990 und Kap. 7, hat auch den Unterschied zwischen der Säkularisierung im Westen und derjenigen im Osten bemerkt. Seine Auffassung von der Säkularisierung im Osten scheint mir aber noch nicht gründlich genug zu sein.

[280] Vgl. dazu Dobbelaere, 1981, S. 8f.; Luhmann, 1990d, S. 106ff., 248, 280ff., 288ff.; ders., 2000, S. 279. Gleichwohl ist die christliche Kirche als System der geistlichen Kommunikation nicht als Organisation mit moderner Form anzusehen, die aus den Entscheidungen besteht und den Eintritt bzw. den Austritt des Mitgliedes als Prämisse ihrer Entscheidungen voraussetzt. In der Tat ist es unmöglich, dass die gesellschaftliche Funktion voll und ganz durch die Organisation im oben genannten Sinne getragen wird. Vgl. dazu Luhmann, 1972; ders., 1991a; S. 13ff.. Außerdem gab es zwar den Fall der Enteignung des Reichtums der buddhistischen Tempel während der Zeiten der Repression des Buddhismus in der chinesischen Geschichte. Er resultierte aber hauptsächlich daraus, dass die Suche nach dem Seelenheil im Religionssystem in der Form der Exklusion stattfand und dadurch der Grundlage des staatlichen Haushalts schadete. Es ging also dabei ganz anders zu als in der Situation der Säkularisierung. Vgl. 4.5.3.

[281] Es lohnt sich hier, eine Parallelerscheinung zu erwähnen: „Unlike Europe, printed religion in China did *not* play a big role in the formation of a modern nation, the expansion of literacy, or the emergence of critical traditions of scholarship." (Bell, 1992, S. 186.) Denn das Religionssystem hatte in China keine dem Religionssystem im mittelalterlichen Europa ähnliche Bedeutung.

[282] „The state was the central power in Chinese society from the start, and exemplary behavior, rites, morality and indoctrinations have always been considered in China as means of government", so Schram, 1987. Zitiert nach Fairbank, 1994, S. 45.

Regime auf eine konspirative Weise umstürzen wollte. Diese Situation wurde durch die Erfahrung der westlichen Modernisierung nicht geändert, sondern verstärkt. Bevor die Förderung des Einheimischen in den 1980er Jahren einen Aufschwung erlebte, behielten sowohl das Wissenschaftssystem als auch die Massenmedien eine streng *kritische* Haltung zur Religion bei, vor allem zur „säkularisierten Religion", die als eine Kombination des Aberglaubens, des Utilitarismus und der Vulgarität angesehen wurde.

Für die chinesische religiöse Tradition, die nach wie vor den Nachdruck auf die *Erlösung aus eigener Kraft* legt und keine Vorstellung von *Sünde* hat, ist es kaum möglich, die Vorstellung von einem „Saeculum", also ein Verständnis für „eine Bezeichnung der Welt in ihrem durch Sünde und Leid gezeichneten, erlösungsbedürftigen Zustand",[283] zu entwickeln. Selbst für den nach der Überwindung der Seelenwanderung suchenden Buddhismus war die menschliche Welt immer noch die beste Welt unter den sechs Welten, durch welche, wie man glaubte, die Seele wandere. Der sinisierte Buddhismus, vor allem die Chan-Schule, schritt sogar weiter in Richtung auf die *Bejahung des Diesseits* fort. Es gab zwar im Buddhismus die Vorstellungen von den „Späten Tagen des Dharma" und vom „Kalpa", ebenso in der viele seiner Dogmen übernehmenden Volksreligion. Danach erwartete man die Erlösung aus der quälenden menschlichen Welt mit Hilfe der Kraft des Bodhisattwa und die Rückkehr in die „Heimat der echten Leere" (真空家鄉, Zhenkong-Jiaxiang). Die Argumentation war dabei aber, dass die Menschen die *irdische Welt leidenschaftlich liebten* (迷戀紅塵, Milian-Hongchen) und deshalb ihre eigene Natur vergäßen, so dass sie ihre eigenen Eltern nicht mehr kennten und nicht nach Hause zurückkehrten![284]

Obwohl es einen solchen kulturellen Unterschied gibt, wird bei der Applikation des Ausdrucks der Säkularisierung schon teilweise von den konkreten historischen Erfahrungen *abstrahiert*, wenn wir ihn nämlich als einen die Beziehungen des Religionssystems zu seiner innergesellschaftlichen Umwelt beschreibenden Begriff verwenden. Definiert man die Säkularisierung durch konkrete Phänomene wie die Verminderung der Teilnahme am Leben der Kirche (z. B.: der Teilnahme am Gottesdienst), gibt es nicht nur das Problem, ob das ein zutreffender Indikator für den Rückgang der Religiosität sei, sondern auch die Frage, ob man dadurch zu schnell die Verminderung der Religiosität der Säkularisierung gleichsetze. Dieser Ansatz ist nicht hilfreich für das Verständnis des Strukturwandels, mit dem das Religionssystem eigentlich konfrontiert wird.[285] Erst dann, wenn das Religionssystem sich *nicht mehr* in

---

[283] Zitiert nach Luhmann, 2000, S. 279.

[284] Vgl. z. B. Xiu-Fen Chen, 1994, Kap. 3; Jordan/Overmyer, 1986, S. 16ff.; Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998, S. 202ff.; Overmyer, 1976, Kap. 7; Kwang-Yu Sung, 1981; ders., 1983, Kap. 9; Song-Qing Yu, 1994.

[285] Wenn man diesen Ansatz befolgt und auf die Bewegung der neuen Religionen oder andere ähnliche Phänomene des religiösen Aufschwungs stößt, kann man nur die Richtigkeit der „These" von der Säkularisierung widerlegen und dann mitsamt dem Begriff der Säkularisierung verwerfen. Man reflektiert dann nicht über den „Begriff" selbst und das betroffene Problem der Struktur. Wenn wir die Säkularisierung aus der Perspektive der funktionalen Differenzierung beobachten, ist der Versuch, die Säkularisierung mit den religionsspezifischen Mitteln zu verhindern, nicht überraschend. Das verstärkt aber nur die die Säkularisierung auslösende Bedingung, also die funktionale Differenzierung. Vgl. Luhmann, 1990d, S. 246f..

erster Linie als Gesellschaft an der *personalen* Umwelt des Gesellschaftssystems, sondern als *Teilsystem* der Gesellschaft an der innergesellschaftlichen Umwelt orientiert, geht es für uns um das Problem der Säkularisierung.[286] Zu erklären sind deshalb die strukturellen Auswirkungen, welche die funktionale Differenzierung auf das Religionssystem hat.

Die funktionale Differenzierung verlangt, dass alle Menschen in allen Funktionsbereichen als mögliche Teilnehmer inkludiert werden. In diesem Falle muss die feste (askriptive) *Zuordnung* von Personen zu bestimmten Teilsystemen der Gesellschaft als Leitfaden für die Erwartungsbildung aufgegeben werden. Die oben diskutierte Umstellung von der Exklusion zur Inklusion in Bezug auf die Form der Suche nach dem Seelenheil im Religionssystem ist eine Folge dieses Wandels. Aber weil alle Funktionssysteme gegenüber der gleichen Forderung der Inklusion stehen, kann die Inklusion nun nur durch die *Rolle* erfüllt werden, statt einer Vollinklusion, einer Inklusion des ganzen Menschen. Obwohl die Person mit Hilfe der Rolle schon flexibel an den verschiedenen Funktionssystemen teilnehmen kann, sind strikte Rollentrennungen jedoch auch nicht leicht durchzuführen. Diesbezüglich dient die *Privatisierung des Entscheidens* als funktionales Äquivalent der Inklusion.[287] Danach ist der Glaube eine private Sache. Man kann selbst darüber entscheiden, wann und *wie* man sich am Religionssystem beteiligen will. Wenn die funktionale Differenzierung die Überschneidung der Gruppenzugehörigkeit von Personen und der Systemgrenze lockert, wenn man das Seelenheil nicht nur an einem bestimmten Ort wie z. B. in der Kirche suchen kann, ist zu erwarten, dass die frühere, sichtbare institutionelle Religion als ein Phänomen des Rückgangs erscheinen wird. Das bedeutet aber nicht unbedingt den Verfall der Religion. Unter dem Umstand, dass der Glaube „privatisiert" wird und es eine hohe Entwicklung der Massenmedien gibt, kann die religiöse Kommunikation in der Form der „unsichtbaren Religion"[288] vorkommen oder in den anderen Kontexten des Lebens „verbreitet" werden.

Hier ist wieder ein Unterschied zur christlichen Tradition zu sehen. Wie gesagt, blieb der *kompositorische Glaube* in China das vorherrschende Muster des Glaubens. Auf der Ebene des Individuums, nämlich abgesehen von der multifunktionalen, gemeinschaftlichen Opfertätigkeit, war die Privatisierung der Entscheidung über den Glauben schon früh ein universaler Fall. In China wurde es nicht so erlebt, als ob die Privatisierung der Entscheidung über den Glauben ein *erzwungenes* Ergebnis des Strukturwandels des Übergangs zur funktionalen Differenzierung wäre. Und weil die religiösen Kommunikationen sich schon früh in den

[286] Vgl. Luhmann, 1990d, S. 227f..

[287] Siehe Luhmann, 1990g, S. 232, 236ff..

[288] In Anlehnung an den Titel von Luckmann, 1967. Es ist aber zu betonen, dass wir uns um das soziale System kümmern, obwohl die Religiosität auch eine persönliche Quelle hat. Mit der hier als solche bezeichneten „Privatisierung" ist deshalb nicht die Tätigkeit des Bewusstseins des psychischen Systems gemeint. Wir betrachten diesen Wandel eher im Zusammenhang der Säkularisierung als gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens. Vgl. dazu Luhmann, 1990d, S. 30ff., 232. Außerdem zeigt die Tendenz zur „Unsichtbarkeit", dass es für den Westen, der eine langfristige und starke Tradition der institutionellen Religion hat, auch nicht mehr angemessen ist, die religiösen Tätigkeiten mit dem Menschen als Bezugspunkt und nach dem Modell der institutionellen Religion zu begreifen.

anderen Kontexten des Lebens *verbreiteten* und es auch keine das Recht der Interpretation monopolisierende Kirchenorganisation gab, führte die Wende zur Säkularisierung nicht zum deutlichen Rückgang der religiösen Autorität und der religiösen Tätigkeiten. Wenn die anderen Bedingungen passend waren, z. B. wenn die Wirtschaft einen Aufschwung nahm, konnten die religiösen Tätigkeiten umgekehrt noch stärker aufblühen, so wie es die Situation in Taiwan seit den 1970er Jahren gezeigt hat.

### *4.4.2. Die Selbstbeobachtung und die Reaktion des Religionssystems*

Die Ansicht, dass die Volksreligion mit der Unzufriedenheit über die finanzielle Abhängigkeit der Mönche von den Laien aufgestiegen sei oder ihre Diesseits-Orientierung auf die Konkurrenz um die Gläubigen mit dem Buddhismus gezielt habe, hat zwar einige Phänomene begreiflich gemacht. Sie hat aber den solche Phänomene vorantreibenden *Strukturwandel* und die gemeinsame Tendenz, die hinter den expliziten Konflikten der Kritik des buddhistischen Mönchstums durch die Volksreligion und der Diskreditierung der Volksreligion als Heterodoxie durch den Konfuzianismus und den Buddhismus steckte, nicht gesehen. Es handelte sich dabei nicht nur um die bekannte Ähnlichkeit der Dogmen unter dem Einfluss des oben genannten *synkretistischen* Trends. In den durch die funktionale Differenzierung ausgelösten Situationen der Säkularisierung war die *Säkularisierung der Religion* fast unvermeidbar. Denn der Zugang zum Religionssystem *sollte* aufgrund der Inklusionslogik für *keinen* Menschen im Funktionssystem durch eine *nichtreligiöse Rolle*, wie z. B. durch diejenige, ob man verheiratet war oder nicht, beschränkt werden.[289] Mit anderen Worten durfte nicht irgendeine nichtreligiöse Beschränkung für den Zugang zur religiösen *Funktion* gesetzt werden. Das *weltliche Leben* verhinderte nicht die Suche nach dem Seelenheil. Es war deshalb die Entstehung von ähnlichen Phänomenen in den anderen Religionen zu antizipieren.

Die Revitalisierung des Buddhismus, vor allem des so genannten *Laienbuddhismus*, in der späten Ming-Zeit war gerade eine solche parallele Erscheinung. Viele Gelehrte und Angehörige der Gentry waren entweder Patrone des Buddhismus oder Gläubige, denen offiziell die buddhistische Disziplin verliehen worden war, die ihre weltlichen Berufe aber noch beibehielten. Außer mit der *Freilassung* von gekauften gefangenen Vögeln, Fischen und Tieren befassten sie sich auch mit *philanthropischen Tätigkeiten* wie z. B. der Hilfe für Katastrophengeschädigte, der Fürsorge für die Armen und dem Brückenbau.[290] Wie in 4.3.3. erwähnt, gab es in den Zeiten der Südlichen und Nördlichen Dynastien schon viele über die indischen Traditionen hinausführende Innovationen. Nicht nur wurde die von den Mönchen und den Laien geteilte Disziplin des Bodhisattwa entwickelt. Sondern es gab auch die durch die Organisation der Gläubigen vollzogenen Praxen der Wohltätigkeit. Man behauptete sogar, dass das Verdienst der Spende für die Armen, die Waisen und die alten Witwer bzw. Witwen

[289] Siehe Luhmann, 1990d, S. 234.
[290] Vgl. Brook, 1993, S. 15ff.; Greenblatt, 1975; Chün-fang Yü, 1981, Kap. 4.

größer als dasjenige der Spende für die „Drei Schätze" des Buddhismus sei. Aber auf jeden Fall hing der Aufschwung des Laienbuddhismus in der späten Ming-Zeit mit den Veränderungen der gesellschaftlichen Struktur seit der Tang- und der Song-Zeit, mit der Entstehung der lokalen „*Gentrygesellschaft*"[291] und mit der aus der Vertiefung der Tendenz der funktionalen Differenzierung resultierenden *Säkularisierung* zusammen. In der Tat veranstaltete die Gentry ihre Wohltätigkeit nicht nur aus religiösen Motiven. Durch diese Wohltätigkeit gewann sie trotzdem Prestige und Identität, damit ihre Führung in den lokalen Gebieten gerechtfertigt schien.[292] Sie mochte das deshalb gerne tun und meist in einer *kollektiven* Weise. Obwohl die synthetische Behauptung der drei Lehren schon die vorherrschende Meinung geworden war, förderten viele Angehörige der Gentry den Buddhismus oft, indem sie sich auf Träume beriefen, um eine öffentliche Manifestation des Glaubens an die buddhistischen Vorstellungen vom Karma und von der Akkumulation der Verdienste zu vermeiden, denen der Konfuzianismus nicht zustimmte.[293]

Obwohl viele Gelehrte nicht vom Verdienst sprachen, war die Vorstellung von *verdienstvollen Werken* in der Tat in allen Ständen weit verbreitet. Das kam vor allem in den Inhalten der „*Moralbücher*" (善書, Shanshu) zum Ausdruck.[294] Diese zur Akkumulation der Verdienste durch Wohltätigkeit überredenden Moralbücher kamen in der Nördlichen Song-Zeit auf. Ihr Inhalt bestand meist aus Überlegungen zur *moralischen Vergeltung* nach dem Karma (因果報應) und explizierten die im Diesseits zu befolgenden moralischen Normen. Die in der späteren Zeit während der „*Fuluan*"-Seance geschriebenen Moralbücher propagierten diese Vorstellung sogar oft mit der „wirklichen" Vergeltung für die gerade verstorbenen Menschen. Mit der aufkommenden Säkularisierung seit der Song-Zeit und weil die Hilfe für das Drucken und die Übertragung der Moralbücher selbst auch als Verdienst betrachtet wurde, gewannen die Moralbücher allmählich an Popularität. In der späten Ming-Zeit wurden sie sogar zu einem eigenständigen Genre. Noch wichtiger war, dass es zu einer Wende zur *Diesseits-Orientierung* kam. Anders als früher, als man das momentane diesseitige Leben als Konsequenz des Karmas aus vielen vorherigen Existenzen angesehen hatte, das nicht durch Wohltätigkeit in der momentanen, einmaligen Existenz zu ändern war, wurde nun behauptet, dass die Menschen über ihre eigenen Schicksale in der momentanen und in der späteren Existenz durch Wohltätigkeit *selbst entscheiden* könnten.[295] Eben in diesem Kontext tauchte die Schrift „Hauptbuch von Verdienst und Schuld" (功過格, Gongguoge) auf, in der es Tabellen

[291] Vgl. Brook, 1993.

[292] Dagegen förderten die Händler üblicherweise nicht den Buddhismus. Sie spendeten meist individuell für Tempel, zu denen sie eine private Beziehung hatten. Außer auf die Infrastruktur wie z. B. den Brückenbau und den Straßenbau war ihre Wohltätigkeit normalerweise auf die Lineage beschränkt. Vor allem legten sie den Nachdruck häufig auf das Erziehungswesen und zielten offensichtlich darauf, dass ihre Nachkommen in die Gentry aufsteigen konnten. Vgl. dazu Brook, 1993, S. 13f., 215ff.; Angela Ki-che Leung, 1987; dies, 1988; Smith, 1987.

[293] Siehe Brook, 1993, S. 199.

[294] Vgl. Bell, 1992; Berling, 1987; Brokaw, 1991; Kwang-Yu Sung, 1994a; Chün-Fang Yü, 1981, S. 101ff..

[295] Siehe Berling, 1987; S. 211; Brokaw, 1991, S. 111ff..

gab, mit deren Hilfe die Menschen die Nettofolge der Sanktion ihres Verhaltens quantitativ leicht berechnen konnten, damit sie ihr eigenes Verhalten registrieren und reflektieren könnten. Die dahinter steckende Vorstellung war, dass *alles säkulare Verhalten* durch die *religiöse Moralität codiert* werden konnte und sollte.

Gleichzeitig gab es in China nicht die Vorstellung, dass Gnade unverzichtbar sei. Die Chinesen diskreditierten zwar auch den Stolz auf eigene Wohltaten, hatten aber diesbezüglich nicht mit der Unbestimmtheit und der Paradoxie zu tun, mit der die Christen konfrontiert wurden: Wenn die Menschen dachten, dass sie gute Werke getan hätten und daraufhin mit Erlösung rechnen könnten, war genau das kontraproduktiv, es galt nämlich als eine „Umweglist des Teufels", der seine Fallen auf dem Weg zum Himmel aufgestellt habe.[296] Entsprechend war die oben erwähnte *rigoristische Reaktion* auf die Tendenz der Säkularisierung, welche eine Zumutung der systematischen religiösen Lebensführung in der irdischen Welt war, keine „hypercorrection" wie im Protestantismus,[297] sondern eine parallele Erscheinung des gesellschaftlichen Strukturwandels und gut mit ihm kompatibel. Seit langer Zeit lag das chinesische Kriterium für die Beurteilung der Errungenschaften eines Menschen darin, ob er den Reichtum und das Ansehen der *Familie* erhöhen konnte. Dabei wurde das *Erreichen des Beamtenstatus* als Höhepunkt der persönlichen Karriere betrachtet. Indem die Beamten seit der Tang-Zeit durch die *staatlichen Prüfungen* rekrutiert wurden, wurde neben der Steigerung der Mobilitätschancen für alle Stände der mit der Zeit immer größer werdende Stand der Gelehrten erzeugt, die in staatlichen Prüfungen keinen Titel erhalten hatten oder keine Amtsstelle finden konnten. Angesichts dessen, dass der Status des Einzelnen und seiner Familie durch persönliche Bemühungen erhöht werden konnte, aber die Anzahl der wirklichen Gelegenheiten zur Gewinnung von Titeln durch staatliche Prüfungen und von Amtsstellen sehr gering war, wurde eine Überbrückung des *Gefälles* dazwischen zu einer dringenden Aufgabe. Der Vorteil, die persönliche Karriere mit den Vorstellungen vom Schicksal, der Geomantik der Grabstätte der Ahnen und den Verdiensten zu erklären, bestand darin, dass die Existenz der Möglichkeit des sozialen Aufstiegs und die Legitimität der vorhandenen gesellschaftlichen Ordnung *nicht widerlegt* wurden, wenn man eine Enttäuschung bei der Verfolgung der persönlichen Karriere erlebte oder sogar beobachtete, dass die tatsächlichen Gelegenheiten zum Aufstieg sehr selten waren. Die meisten von den Gelehrten geschriebenen Moralbücher waren einerseits Folgeerscheinungen dieses Strukturwandels. Andererseits verstärkten sie ihn auch umgekehrt. Z. B. wurde in den Moralbüchern der späteren Zeit behauptet, dass allein die Wohltätigkeit nicht genüge, um nach dem Tode zum Gott zu werden. Nur dann, wenn man das Prestige der Familie erhöhte, die Nachkommen zu Beamten werden ließ und die höchste Beurteilung in der Menschenwelt bekam, konnte man zum Gott werden.[298]

---

[296] Vgl. dazu Luhmann, 2000, S. 207. Den chinesischen Vorstellungen nach gab es auch nicht nur die zwei auf der Vorstellung vom Jüngsten Gericht (oder: der Prädestination!?) beruhenden Möglichkeiten Heil/Verdammnis für das Leben nach dem Tode. Man konnte auch zum Vorfahren bzw. weiter zum Gott werden.

[297] So Luhmann, 1993b, S. 346.

[298] Vgl. Brokaw, 1991, Kap. 4; Chaffee, 1985, insb. Kap. 2; Kwang-Yu Sung, 1994; ders., 1994b.

Schließlich führte die Veränderung durch die Säkularisierung zwar nicht zum Zusammenbruch der Autorität des als Orthodoxie respektierten *Konfuzianismus*, dessen Macht sich aber mit derjenigen des Katholizismus nicht messen konnte. Er wurde jedoch durch sie zu konzedieren gezwungen, dass die persönliche moralische Bildung nicht gestört wurde, selbst wenn man sich jeden Tag mit dem Kauf und Verkauf beschäftigte. Und weil die Säkularisierung die Ausdifferenzierung des *funktionsspezifischen* Religionssystems und zugleich die *Diffusität* der religiösen Kommunikation in allen Kontexten des Lebens bedeutete, wurde der Anspruch oder sogar der Versuch, den Konfuzianismus als eine *Religion* zu reformieren, auch durch die Entfaltung der Kräfte der Volksreligionen und die Einführung des fremden Katholizismus stimuliert.[299]

### *4.4.3. Die Zunahme der Leistungsorientierung*

Die wohl wichtigste Einzelfolge der Säkularisierung ist die *Gewichtsverlagerung* von der Funktions- zur Leistungsorientierung,[300] denn es handelt sich bei der Säkularisierung um den Wechsel der Hauptorientierung des Religionssystems von der *personalen* Umwelt des Gesellschaftssystems zur *innergesellschaftlichen* Umwelt. Insofern werden die Bedeutung und der Anteil der *Diakonie* an den religiösen Tätigkeiten zunehmen. In Bezug auf die chinesische religiöse Tradition war diese Gewichtsverlagerung wegen der Vorstellung vom *Verdienst* vielleicht nicht so drastisch wie im Christentum, aber auch erkennbar. Wie erwähnt, bezog sich die Vorstellung vom Verdienst im Buddhismus zunächst hauptsächlich auf die Spende als finanzielle Unterstützung für den Buddhismus. Aber seit dem Ende der Südlichen und der Nördlichen Dynastien wurde ihr Inhalt nicht nur erweitert, damit die soziale Hilfe für Arme, das Begraben von unbekannten Toten und der Brückenbau etc. eingeschlossen würden. Sondern ihr Schwerpunkt wurde auch auf die Fürsorge für die Laien *verschoben*. Es handelte sich bei den Praxen der Akkumulation der Verdienste dann *zugleich* um die Funktions- und die Leistungsorientierung. Folglich war die religiöse Wohltätigkeit *vor* der Entstehung der Säkularisierung in China schon recht populär. Dadurch schlug der Buddhismus auch erst seine Wurzeln in der traditionellen chinesischen Gesellschaft.[301]

Die durch die Wende zur Säkularisierung bewirkte Zunahme der Leistungsorientierung kam dann in der Verbreitung der Wohltätigkeit *außerhalb* des Bereichs der religiösen Kräfte, im *sozialen Aktivismus der Gentry* zum Ausdruck. In der Song-Zeit war die Wohltätigkeit der Gentry aber primär noch auf ihre *organisierte Lineage* beschränkt. Ab und zu gab es über die Lineage hinaus private Wohltätigkeit der Gentry, deren Umfang sehr groß sein konnte. Aber die Gentry machte das nur *persönlich* und *gelegentlich* statt kollektiv und regelmäßig. Ihre Angehörigen begründeten nicht etwa einen ständig dafür sorgenden Verein oder eine entspre-

[299] Vgl. dazu Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998, Kap. 22; Fen-sen Wang, 1994.
[300] Vgl. Luhmann, 1990d, S. 264.
[301] Vgl. Le Kang/Hui-Mei Jian, 1995, S. 16ff.; Shu-fen Liu, 1994.

chende Institution.[302] In der Tat wurde die Fürsorge als Aufgabe der Regierung betrachtet. Ihre Leistung und Effizienz war dafür aber nicht zufriedenstellend. Trotzdem entwickelte die Gentry keine eigenständige, die amtliche Institution ergänzende, wohltätige Organisation. Einerseits hing das mit der konfuzianischen, vor allem der so genannten neukonfuzianischen Lehre zusammen, die *gute Menschen* für *wichtiger* als die für *unmöglich zu vervollkommnenden* erachteten *Institutionen* hielt. Der Tradition des Konfuzianismus nach gab es eine konsequente Logik von der persönlichen moralischen Kultivierung über das Haushalten der Familie zur Verwaltung des Staates. Zwischen der Familie und dem Staat *fehlte* dann nach wie vor eine *vermittelnde Ebene*.[303] Andererseits ließ die Regierung eigentlich auch nicht zu, dass sich eine autonome und langfristige Vergesellschaftung, von welchem Typ auch immer, außerhalb der Regierung entwickelte.[304]

In der Ming-Zeit war die über die Lineage hinausgehende Wohltätigkeit der Gentry üblich geworden. Sie wurde mit der Entstehung der *lokalen „Gentrygesellschaft"* allmählich auch in der Form des *organisierten Vereins* praktiziert. Die Bedeutsamkeit der religiösen Diakonie nahm ab. Und die Regierung *gab* entsprechend diese früher als ihre Aufgabe betrachteten Tätigkeit *auf*,[305] während das politische System gleichzeitig mit einer *verstärkten Kontrolle* auf die zunehmende Tendenz der funktionalen Differenzierung reagierte. Diese Entwicklung und diejenige des allmählichen *Verwischens* der Grenze zwischen den Gelehrten/Beamten und den Händlern hatten folgenreiche Auswirkungen. Das politische System wurde dadurch in hohem Maße von der Wohlfahrtspflege und von Ausgaben für die Infrastruktur *entlastet*. Das erstickte aber zugleich die Chancen im Keim, vielerlei Probleme des Volkswohls, zumal soziale Probleme, durch die Herbeiführung von *kollektiv bindenden Entscheidungen*, nämlich durch die Operationen des politischen Systems, zu lösen. Die dadurch Prestige und Identität gewinnende Gentry konnte dann immer noch als *Vertretung aller Stände* dienen. Die Ausdifferenzierung der Rolle des *„Publikums"* wurde als nicht nötig erachtet und gehemmt. Mit der Eröffnung des Standes der Gentry für die Händler wurde die traditionelle Hierarchie des sozialen Status wieder *restabilisiert*. Es gab zwar manchmal Streit zwischen den die Interessen der Zentralregierung vertretenden Beamten und der die lokalen Interessen vertretenden Gentry. Aber er bewirkte im Prinzip keine Entwicklung in die Richtung der Institutionalisierung und der funktionalen Differenzierung. Das politische System besetzte noch die dominante Position.

Außerdem ist die Wohltätigkeit der Volksreligionen nicht zu vernachlässigen. Die Hauptdynamik für die Entstehung der Volksreligionen kam aus der Dimension der *Funktion*. In ihren Lehren wurde ebenfalls das Almosen nicht besonders betont. Sie bildeten sich aber als eine *Glaubensgemeinschaft*, wurden in die Kontexte des täglichen Lebens eingebettet und

[302] Vgl. James T. C. Liu, 1997, Kap. 18.
[303] Siehe z. B. Geldsetzer/Hong, 1998, S. 31ff..
[304] Vgl. James T. C. Liu, 1997, S. 356ff..
[305] Vgl. Angela Ki-che Leung, 1987; dies, 1988; Smith, 1987 und 2.4.4.

vor allem in der *Unterschicht* verbreitet. Dabei spielten dann auch die gegenseitige Hilfe und die Wohltätigkeit eine Rolle. Vor allem hatte die Wohltätigkeit oft die Funktionen der *Solidarität* und der *Rekrutierung von Mitgliedern.*[306] Die starke Überlebensfähigkeit der Volksreligionen war in vielerlei Hinsicht ihr zu verdanken.

Auch im gegenwärtigen Taiwan nehmen einige Tempel des Volksglaubens wohltätige Aufgaben wahr. Seit den 1970er Jahren wurde die Förderung gemeinnütziger, wohltätiger und kultureller Aktivitäten auch im Gesetz über die Verwaltung der Tempel vorgeschrieben. Die Ergebnisse dieser Politik waren aber insgesamt nicht gut.[307] Dem multifunktionalen Volksglauben fehlte es eigentlich an einer Tradition, selbst als ein Subjekt aktiv an der Wohltätigkeit teilzunehmen. Dagegen trat die Diakonie des Buddhismus besonders hervor, vor allem im Vergleich mit der gleichfalls ausdifferenzierten Volksreligion. Das war ein Teil seiner Reaktion auf die Säkularisierung, die oft durch die Idee des *„Buddhismus der menschlichen Welt"* geleitet wurde.[308] In der Volksreligion wurde – nachdem die Unterscheidung Jenseits/Diesseits einmal getroffen war das Jenseits sofort wieder auf die Seite des Diesseits „zurückgeholt".Die Volksreligion trat bereits von Anfang an mit der Tendenz der Säkularisierung auf. Aber bis jetzt hat weder der Buddhismus noch die Volksreligion eine klare Konzeption für das Verhältnis zwischen den drei verschiedenen Systemreferenzen, nämlich der *Funktion*, der *Leistung* und der *Reflexion*, entwickelt. Die Vorstellung „Sukhavati in der menschlichen Welt" war zwar weithin akzeptiert und populär und wurde sogar von der Volksreligion übernommen. Aber die Frage nach ihren Inhalten, vor allem was die *Beziehung des Religionssystems zu seiner Umwelt* betraf, und wie man sie erfüllen konnte, ist bis heute *nicht geklärt.* Erst jüngst wurden manche offizielle buddhistische Institute aufgebaut.[309] Die Reflexion über den Buddhismus selbst befindet sich jedoch noch in einer Anfangsphase, ganz zu schweigen von der Reflexion über die Beziehung zwischen der Funktion, der Leistung und der Reflexion des Religionssystems.

Es lohnt sich, die früher weithin allgemein verwendete Unterscheidung *„diffused religion/institutional religion"* hier kurz zu debattieren.[310] Mit dem Begriff „diffused religion" wurde das Merkmal der *Multifunktionalität* des Volksglaubens gut erfasst. Aber nach dem Übergang zur funktionalen Differenzierung, vor allem angesichts der Säkularisierung, reicht das Begriffspaar nicht mehr dazu aus, die komplexer gewordenen Phänomene zu be-

---

[306] Vgl. z. B. Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 255; Kelley, 1982.

[307] Vgl. Hei-yuan Chiu, 1997, S. 194ff.; Fang-Yuan Dong, 1997, S. 299; Shu-Ling Lin, 1990, S. 51, 132ff..

[308] Vgl. 4.6.1.

[309] Daran kann man auch den segmentierten Charakter gut erkennen. Es ist letztlich fast eine Mode, ein eigenes Institut einzurichten. Die Verteilung und Verschwendung von Ressourcen ist in diesem Bereich recht auffallend.

[310] Das Begriffspaar wird von C. K. Yang aufgestellt. „(...) institutional religion, which has a system of theology, rituals, and organization of its own, independent of other secular social institutions. It is a social institution by itself, having its own basic concepts and its own structural system. The other is diffused religion, with its theology, rituals, and organization intimately merged with the concepts and structure of secular institutions and other aspects of the social order. The beliefs and rituals of diffused religion develop their organizational system as an integral part of the organized social pattern." Siehe ders., 1991, S. 20.

greifen. Einerseits wird der *Volksglaube* mit der Ausdifferenzierung des Religionssystems zur internen Umwelt des Religionssystems transformiert, obwohl er immer noch „diffused" und multifunktional bleibt. Es tritt also dabei eine stärkere Funktionsorientierung auf. Andererseits kann die *Volksreligion* nicht unter dieses Begriffspaar subsumiert werden. Rhetorische Ausdrücke wie „populärer Buddhismus" oder „folk buddhism", die letztlich bei vielen Wissenschaftlern beliebt sind, zeigen auch deutlich, dass eine *„institutional religion"* wie der Buddhismus auch in einem weltlichen und „nichtreligiösen" Kontext *„diffused" werden kann*, und es zugleich „little tradition" und „great tradition" innerhalb des Buddhismus gibt. Also können einmal zentralisierte religiöse Bedürfnisse oder Praxen wieder aufgelöst werden und sich deshalb als verschiedene Stile präsentieren. Nach der Verschiebung des Inklusionsmusters des Religionssystems von der Exklusion zur *Inklusion* ist eine solche Erscheinung besonders leicht zu beobachten. Von dem Gesichtspunkt aus, dass die *Kommunikation* statt des Individuums das grundlegende Element des sozialen Systems ist, ist dies gar nicht überraschend. Auch werden die drei verschiedenen Systemreferenzen, die Funktion, die Leistung und die Reflexion, beim Gebrauch dieses Begriffspaars nicht reflektiert. Die Differenzierung dieser drei *unterschiedlichen Systemreferenzen* kommt mit der Ausdifferenzierung des Funktionssystems zutage und ist besonders wichtig in der Situation der funktionalen Differenzierung.[311] Insofern ist es an der Zeit, die Unterscheidung „diffused/institutional" durch „multifunktional/ funktional spezifisch" und die Konzeption der Systemdifferenzierung zu ersetzen.

#### *4.4.4. Die Organisation als moderne Form der Systembildung*

„Ohne Interdependenzunterbrechungen könnte keine Gesellschaft strukturelle Komplexität ausbilden, aber erst in der modernen Gesellschaft scheinen dafür Organisationen erforderlich zu sein."[312] Denn die Entstehung und die Popularität der Organisation setzen einerseits eine stärkere *Differenzierung der Ebenen* zwischen der Interaktion, der Organisation und der Gesellschaft, die erst in der modernen Gesellschaft durchgreifend vollzogen wird, voraus. Andererseits braucht die Logik der Inklusion der Funktionssysteme das *Prinzip der Exklusion* von Organisationen als Komplementarität.[313] Unter Organisation verstehen wir hier aber nicht wie üblich eine Gruppe von Menschen mit einem gemeinsamen Ziel bzw. einer gemeinsamen Aufgabe, sondern ein aus *Entscheidungen* bestehendes, autopoietisches System, dessen Grenze mit Hilfe der Mitgliedschaftsregeln gezogen wird. Es wird also durch *Eintritt und Austritt* strukturiert.[314]

Es gab in China schon sehr früh die religiöse Organisation im Sinne einer *Gruppe von Menschen* mit einem gemeinsamen Ziel. Abgesehen von dem auf das Altertum zurückgehen-

[311] Vgl. Luhmann, 1990d, S. 54ff.; ders., 1997a, S. 760.
[312] Luhmann, 2000b, S. 396.
[313] Vgl. dazu Luhmann, 2000b, S. 392
[314] Vgl. z. B. Luhmann, 1990d, S. 284ff.; ders., 2000b.

den Muster der Opfergemeinschaft des Volksglaubens waren freiwillige buddhistische Vergesellschaftungen in der Zeit der Südlichen und Nördlichen Dynastien auch schon sehr populär. Seit der Tang-Zeit sind freiwillige religiöse Vereine nicht nur populärer geworden. Auch ihre Vielfalt und ihre Größe nahmen zu.[315] Aber außer wenigen Ausnahmen, wie z. B. einer für das Abschreiben der buddhistischen Sutras organisierten Gesellschaft, gab es in solchen Vereinen offenbar meist *keine deutliche Regelung* für den Eintritt und Austritt. Die Mitgliedschaft in ihnen war oft eine durch nichtreligiöse Faktoren (z. B.: Mitgliedschaft in der Gemeinde) bestimmte, „natürliche" Konsequenz. Diese Vereine wurden üblicherweise für einen bestimmten kurzfristigen Zweck, z. B. den Bau einer buddhistischen Pagode, organisiert und spielten eine Rolle für die Sammlung von Kapital und für die Fronarbeit. Oder sie dienten primär nur den regelmäßigen Zusammenkünften zur religiösen Geselligkeit. Der *Tempel* blieb in der Tat immer noch der Haupttyp der religiösen Organisation.

Erst mit dem Aufkommen der Säkularisierung und der Volksreligionen änderte sich das. Neben den früheren Typen tauchten nun neue, freiwillige buddhistische Vereine auf, wobei die *Mitgliedschaft* deutlicher *als Entscheidungsprämisse* fungierte.[316] Aber die bloße Freigabe von Eintritt und Austritt reichte noch nicht dazu aus, ein „organisiertes" System herzustellen. Zwischen der kontingenten Entscheidung über die Mitgliedschaft und der kontingenten Festlegung der Strukturmerkmale der Organisation musste es *nichtkontingente Verknüpfungen* geben. Mitgliedschaften und Strukturmerkmale mussten also beide *in Bezug aufeinander variiert* werden können. Neben der Mobilisierung von Eintritt und Austritt war eine *Mobilisierung der Struktur* des Systems auch unentbehrlich.[317] Erst dadurch konnte die einzige ständig „*handlungsfähige*" Form des sozialen Systems gebildet werden.

Ein solcher Fall war meist nur in den Volksreligionen zu finden. Der häufige Wechsel ihrer Namen hatte zwar mit der politischen Unterdrückung zu tun. Die gleichfalls häufige Veränderung bzw. Innovation ihrer Dogmen und ihrer Organisationsformen war aber auf jeden Fall auch eine Folge ihrer *Anpassung* an die personale und die innergesellschaftliche Umwelt. Dabei wurde die Komplexität in einer organisierten Form deutlich reduziert und zugleich hergestellt. Auf der Grundlage der Meister/Lehrling-Beziehung und des patrimonialen und gelegentlich des charismatischen Prinzips für die Übernahme des Patriarchats der Sekte entstanden sogar strikte *hierarchische Organisationen.* Sie konnten sich nicht nur aufgrund der finanziellen Unterstützung durch die Gläubigen im Namen z. B. von „Genji-Qian" (根基錢, geldliche Basis für Seelenheil) oder „Fuguo-Qian" (福果錢, Glück herbeiführendes Geld) fortsetzen und große Macht gewinnen, sondern bildeten manchmal auch ein effizientes eigenes Netz zur Übertragung von Informationen.[318] Jedoch waren sie in vielerlei Hinsicht einem *auf dem konditionierten Vertrauen beruhenden persönlichen Netzwerk* ähnlicher denn

[315] Siehe dazu Bao-Liang Chen, 1998, S. 369ff.; Shu-fen Liu, 1994; Gui-Ming Pan, 2000, S. 269ff., 446ff..

[316] Siehe z. B. Bao-Liang Chen, 1998, S. 378f..

[317] Vgl. Luhmann, 1972, S. 247, 257.

[318] Vgl. Kelley, 1982; Xi-Sha Ma/Bing-Fang Han, 1998; S. 271ff., 328ff., 561ff.; Naquin, 1982; Song-Qing Yu, 1994, S. 12f..

einer modernen Organisation. Die oft einsetzende politische Unterdrückung und die Kritik seitens der amtlichen Religionen verstärkte zudem ihre Eigenschaft als *Geheimgesellschaften.*

Im gegenwärtigen Taiwan spielt das persönliche Netzwerk noch eine wichtige Rolle für die Bekehrung zu einer Religion.[319] An die Stelle der früheren lockeren, freiwilligen Vereine sind jedoch die *modernen autopoietischen Organisationen* getreten. Nicht nur wurde das Mönchstums als ein Netzwerk der Entscheidungen wie ein Unternehmen organisiert, sondern die Gläubigen wurden auch nach unterschiedlichen Typen klassifiziert und dadurch entsprechend organisiert.[320] Obwohl die Segmentation noch die primäre Form der Systemdifferenzierung auf der Ebene des gesamten Religionssystems war und ist, wurde jede eigenständige religiöse Kraft intern streng organisiert und bildete oft eine eigene hierarchische Organisation. Selbst die Medien, also die *Professionellen des Volksglaubens*, die früher keine Verbindung miteinander hatten, begründeten einen eigenen Verein. Entgegen der allgemeinen Erwartung wurde dieser kurz nach der Abschaffung des Notstandsgesetzes auch vom nationalen Regime, das früher eine feindselige Einstellung zur Tätigkeit der Medien gehabt hatte, genehmigt.[321]

### 4.5. Die Beziehung zwischen Politik und Religion

Die Ausdifferenzierung des Funktionssystems vollzog sich weder isoliert noch in einem Vakuum. Es entstand erst dadurch, dass es sich selbst von der Umwelt unterschied. Und diese Systembildung mit Hilfe der Unterscheidung System/Umwelt war zugleich ein Ereignis in der Umwelt. Das Ereignis geschah also mehrfach. Es ist dann sinnvoll und notwendig, die Ausdifferenzierung eines bestimmten Funktionssystems, hier also des Religionssystems, aus der Perspektive seiner Beziehungen zur Umwelt und zwar zu den *anderen Funktionssystemen in seiner Umwelt* zu betrachten. Denn die funktionale Differenzierung kam erst zustande, wenn die *Unabhängigkeit* und die *Interdependenz* zwischen den unterschiedlichen Funktionssystemen gleichzeitig erhöht und die *spezifischen* Perspektiven der verschiedenen Funktionen mit dem jeweiligen *Universalitätsanspruch* kombiniert werden konnten. Falls das geschah, war das Phänomen der *Umkehrung der Hierarchie* mit der Verschiebung der Referenz zwischen den unterschiedlichen Funktionssystemen zu erwarten. Die wirklichen Entwicklungen der verschiedenen Funktionsbereiche liefen aber *kaum im Gleichschritt*. Manche Funktionsbereiche konnten quasi vorauslaufen und die *antreibenden* Kräfte für die Entstehung der funktionalen Differenzierung sein. Ebenso war es aber möglich, dass das vorangehende Funktionssystem eine in allen Bereichen aufrechterhaltene und gleiche Hierarchie bildete, so dass es nicht nur die Verselbständigung der anderen Funktionssysteme *unterdrückte*, sondern auch seine eigene Ausdifferenzierung *behinderte*. Im Falle Chinas gab es gerade eine solche

[319] Vgl. dazu Pen-Hsuan Lin, 1997; ders., 1999.

[320] Zum Detail siehe z. B. Tsann-terng Jiang, 1997, Kap. 1; Le Kang/Hui-Mei Jian, 1995, Kap. 1-3; Hui-Xin Lu, 1995.

[321] Siehe dazu Paper, 1996.

*gegenseitige Behinderung* zwischen dem politischen System und dem Religionssystem. In diesem Abschnitt bilden die Beziehungen zwischen den beiden Systemen und ihre Veränderung nach der Einrichtung des modernen Staatsapparates den Fokus unserer Überlegungen.

### *4.5.1. Das Konzept des Himmelsmandats als Mechanismus der strukturellen Koppelung zwischen politischem System und Religionssystem*

Das in der Zhou-Zeit entstandene Konzept des Himmelsmandats (天命, Tianming) bedeutete, „that rulers are *appointed by Heaven,* that is, the supreme deity, for the purpose of ruling the world so as to bring about the welfare of men. The ruler may legitimately rule only so long as he does so in the interest of his subjects. The moment he ceases to bring about the welfare of the people, it is the *right* and the *duty* of another to revolt and displace him, taking over the appointment of Heaven and administering the government for the public good".[322] In diesem Konzept wurde der Zusammenhang zwischen dem Gewinn des Himmelsmandats und den *Tugenden* (德, De)[323] des Regierenden hervorgehoben. Nur ein tugendhafter politischer Führer konnte die bekannte soziale Welt „Tianxia" zugesprochen bekommen und regieren. Die Ausrichtung der Opfer und Kulte reichten nicht mehr aus, das Himmelsmandat zu behalten.[324] Dem Diskurse des Himmelsmandats zufolge war ein sittenloser Shang-König von seinem Berater, und zwar seinem Beamten ins Exil geschickt worden. Das Verhalten des Letzteren wurde als ein dem Himmelsmandat entsprechendes gelobt.[325] Durch ungewöhnliche *astronomische* Erscheinungen wurde, wie man glaubte, ein unpassender politischer Führer, vor allem ein Tyrann, davor gewarnt, seine Verhaltensweise beizubehalten, weil er sonst das Mandat des Himmels verlieren werde. Das Konzept des Himmelsmandats gab dem Regierenden somit eine *religiöse Legitimation* und fungierte ähnlich wie ein Mechanismus der *strukturellen*

---

[322] Creel, 1954, S. 367 (Hervorhebung von mir). Vgl. ferner Chuen-I T'ang, 1961; ders., 1962, und hierzulande Weber-Schäfer, 1963, S. 29f.. Wegen des Mangels an historischen Dokumenten ist die Frage, ob dieses Konzept eine Erfindung der Zhou war, wie Creel behauptet, nicht leicht zu beantworten. M. E. entsprach es der neuen Situation der gesellschaftlichen Entwicklung in der Zhou-Zeit. Insofern wäre es eine „preadaptive advance" gewesen – falls es in der Shang-Zeit schon existiert hätte. Zunächst wurde es auch ohne weiteres akzeptiert. Nachdem Herzog Zhou die Rebellion der Koalition zwischen den Shang und seinen Brüdern niedergeschlagen hatte, wurde der Diskurs Himmelsmandat als Neuerung erst positiv ausgewählt und in die politische Struktur, nämlich die relativ stabile Erwartung, eingefügt. Vgl. dazu auch 2.2.

[323] Zu beachten ist, dass es wider das traditionelle Verständnis zur vorherrschenden Meinung unter den modernen Forschern wird, dass das Wort „De" zunächst keine moralische Bedeutung hatte. Die „De" als Tugend zu verstehen, wäre sehr wahrscheinlich eine Errungenschaft der Zhou. Was die ursprüngliche Bedeutung der mit der politischen Herrschaft zusammenhängenden „De" war, ist eine strittige Frage. Sicher ist aber, dass man eine gleiche „De" mit dem Angehörigen des gleichen „Xing" (姓), Clan als Regime, hatte. Deshalb bedeutete die „De" vermutlich am Anfang eine Art von „Qi" oder eine geborene Eigenschaft und vor allem eine sakrale Eigenschaft des Menschen. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1991, S. 45ff.; Wei-Zhi Si, 1997, Kap. 18; Jian-Wen Wang, 1995, Kap. 3.

[324] Siehe z. B. Creel, 1954, S. 344.

[325] Siehe Creel, 1970, S. 38f.. Diese Legende könnte aber eine Umschreibung der originären Geschichte von den Zeitgenossen der Zhanguo-Periode sein, die dazu diente, den Status der Beamten bzw. der Gelehrten zu erhöhen. Dieser Berater war vermutlich ein Leiter eines Clans der Shang, nicht ein Beamter des Shang-Königs. Vgl. dazu Zheng-Sheng Du, 1992, S. 897ff..

*Koppelung* zwischen dem politischen System und dem Religionssystem.[326] Nur durch Interpretationen ungewöhnlicher astronomischer Phänomene wurden die religiösen Angelegenheiten und die politisch-sachlichen Entscheidungen miteinander verknüpft.

Nachdem der König von Qin (秦) die Lehensstaaten der Zhou-Dynastie zu einem Einheitsreich vereinigt und eine zentralisierte Verwaltung eingerichtet hatte, wurde der neue Titel „*Huangdi**“ (皇帝, Kaiser) benutzt, um seine großen Verdienste zu bezeichnen. Er entstand durch eine Kombination des für die legendären Majestäten verwendeten Titels „Huang“ (皇)[327] und des den höchsten Gott bezeichnenden Ausdrucks „Ti“ (帝, Di). Es wurde behauptet, dass der Kaiser das *Pendant zum obersten Himmelsgott auf der Erde* und der Herr über alle Gottheiten und Geister in seinem Bereich sei. Sonne und Mond wurden nicht höher als er geschätzt. Deshalb nahm er persönlich nie am Kult für die gewöhnlichen Götter teil, obwohl dieser Kult erst aufgrund seiner Billigung durchgesetzt wurde.[328] Diese Erhöhung des Status des Kaisers bedeutete nicht das Versagen des Diskurses „Himmelsmandat“.[329] Aber dieser Diskurs hatte doch eine neue Entwicklung zur Folge.[330]

Aufgrund des originären Konzeptes des Himmelsmandats bemühte sich der Konfuzianismus darum, die Lehre vom *Heiligen bzw. Tugendhaften König* (聖王, Shengwang) festzulegen. Die Differenz „Wang/Ba“ (王/霸) wurde dabei genutzt, eine tugendhafte Herrschaft von derjenigen einer grausamen Regierung zu unterscheiden.[331] In diesem Kontext hat Menzius betont, dass es eine Tugend und sogar eine Pflicht des Heiligen sei, den brutalen Tyrann zu töten und das Volk von seiner grausamen Herrschaft zu retten. Eine solche „*Revolution*“ (革命, Geming), nämlich die Abschaffung bzw. die Substitution des Himmelsmandats des regierenden Herrschers, sei nicht als eine gegen die auch von ihm hervorgehobene Oben/Unten-Ethik und -Ordnung verstoßende Tat anzusehen. Während der Zhanguo-Periode wurde der *Heilige* als Kern der idealen sozialen und kosmischen Ordnungen von den so genannten Hun-

---

326 Mir scheint es deshalb nicht unzutreffend, dass Creel, 1970, S. 94f.. dieses Konzept mit der gegenwärtigen Verfassung vergleicht.

327 Über die Bedeutung von Huang und die Legende über die Drei Huang siehe Eichhorn, 1976, S. 74f.; Franke, 1965, S. 63.

328 Vgl. Eichhorn, 1976, S. 76f, 94, Anm. 41. Zu betonen ist, dass der Status des Kaisers mehr auf der Verwaltungstechnik und der politischen Macht als auf der Providenz bzw. seiner religiösen Hegemonie beruhte, zumindest während dieser Entstehungszeit der Rolle des Kaisers. Z. B. wurde der folgende Text auf einem die Inspektionsreise des ersten Qin-Kaisers nach der Vereinigung registrierenden Gedenkstein festgehalten: „As for the Five Emperors and the Three Kings of the Past, Their knowledge and teachings were different from ours, and their laws and regulations not as clear. By utilizing the awesome influence of ghosts and gods to oppress the people of the remote regions, Their actual deeds did not live up to their fame. Thus they did not last long.“ Zitiert nach Ssu-Ma Ch'ien, 1994, S. 142.

329 Über die vorherige Entwicklung des Konzeptes des Himmelsmandats siehe 2.2.

330 Eichhorn, 1976, S. 82, behauptet anderes. Er meint, dass der Glaube an den Himmel weitgehend durch den Glauben an Omina ersetzt worden sei. Wir legen den Nachdruck aber lieber auf die Kontinuität von einem evolutionstheoretischen Gesichtspunkt her, um zu sehen, wie Variationen ausgewählt und stabilisiert wurden.

331 Vgl. Franke, 1965, S. 161f.. Über die Lehren „Philosophie als Herrschaft“ (哲王, Zhewang) und „das Heilige im Innern nach außen zur Herrschaft bringen“ (內聖外王, Neisheng-Waiwang) siehe Geldsetzer/ Hong, 1998, S. 26ff..

dert Schulen der Philosophen gemeinsam akzeptiert, wie verschieden sie diese Gestalt auch verstehen mochten.[332] Dank der tatsächlichen Unordnung in dieser Periode der „Streitenden Reiche“ war die Vorstellung, dass *der Heilige das Himmelsmandat erhalte* und die Welt in eine neue ideale Ordnung bringe, sehr populär.[333] Deswegen machte der Qin-König schon *vor* seiner Vereinigung der chinesischen Staaten bekannt, dass das Himmelsmandat der Zhou-Dynastie nunmehr erloschen und auf Qin übergegangen sei.[334] *Nach* der Vereinigung wurden ihm dann viele mit dem Heiligen oder der Heiligkeit zusammenhängende Titel von seinen Beamten zugesprochen.[335] Das zeigte deutlich, dass der Diskurs des Himmelsmandats sowohl im Kampf um die politische Hegemonie als auch für die Regierung eine *Legitimationsfunktion* besaß, aus welchen Motiven auch immer man ihn benutzte.[336]

Die in dieser Zeit besonders beliebte Lehre vom *Kreislauf des Himmelsmandats* „Wude-Zhongshi-Lun“ (五德終始論) wurde aber nicht durch den Konfuzianismus, sondern durch die so genannte „Yinyang-Schule“ (陰陽家) und zwar von Zhou Yan (鄒衍) formuliert.[337] Die fundamentalen Elemente der Lehre der „Yinyang-Schule“ waren die so genannten fünf Agenzien (五行, Wuxing),[338] nämlich Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser. Aufgrund dieses Konzeptes wurde eine komplizierte *korrelative Kosmologie* entwickelt, die mit der Zeit, dem Raum, dem menschlichen Körper, den Göttern, den Farben usw. gleichzeitig zu tun hatte.[339] Von Zhou Yan wurde diese Vorstellung weiterentwickelt und mit dem Diskurs

---

[332] Am Anfang bedeutete das Wort „Sheng**“ (聖) die Sensibilität der Sinnesorgane. Daraus wurde die Fähigkeit oder die Qualität von Intelligenz und Weisheit hergeleitet. Es implizierte sogar weiter, dass der Heilige die künftige Entwicklung mit Hilfe seiner Weisheit vorhersehen könne. Im Taoismus wurde der Heilige ab und zu dem Unsterblichen „Shenxian“ gleichgesetzt. Andererseits wurden auch die Tugenden betont, besonders beim Konfuzianismus. Vgl. Fan Xiao, 1993, S. 14ff.; Xi-Tai Qing, 1992, S. 45f..

[333] Eichhorn, 1976, S. 76, interpretiert eine Äußerung von Menzius sogar als Erwartung eines „Messias“. Das scheint mir aber zu übertrieben zu sein. Plausibler wäre Pankeniers Vermutung, 1995, S. 133f.: Die Äußerung von Menzius beruhte auf der Grundlage des historischen Wissens und vor allem des Glaubens an das Konzept des Himmelsmandats.

[334] Vgl. Weber-Schäfer, 1963, S. 19. Zu anderen Beispielen für die Verwendung des Konzeptes des Himmelsmandats in der Östlichen Zhou-Zeit siehe Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 45.

[335] Siehe Fan Xiao, 1993.

[336] Je nach der Beobachtungsposition kann die Rhetorik, die mit der Heiligkeit zu tun hatte, als Strategie des Kaisers oder der Beamten behandelt werden. Wir meinen, dass beide Meinungen zutreffen. Wichtiger ist es, ausführlich zu analysieren, wie diese Rhetorik an die weiteren Kommunikationen anschloss.

[337] Hier trifft es deutlich nicht zu, unter dem Wort „De“ (德) die Tugend zu verstehen. Es wäre mehr geeignet, die „De“ als eine Art von „Qi“ anzusehen. Nur so kann man die Lehre von Zhou Yan gut verstehen. Sie wurde eher als ein *kosmisches Naturgesetz*, statt als ein Moralprinzip konzipiert. Zur Bedeutung von „De“ siehe oben Anm.323.

[338] Hier handelt es sich um die alte chinesische Kosmologie. Es ist eigentlich sehr schwer, „Wuxing“ ins Deutsche zu übersetzen. Hier wird der Ausdruck Eichhorns, 1976, S. 75, übernommen. Zu beachten ist, dass „Wuxing“ später mehr den fünf fundamentalen Kräften ähnlich waren, denn den Elementen. Über die genaue Bedeutung vgl. ferner z. B. Creel, 1975, S. 2, 32ff.; Granet, 1997, S. 282ff.; Needham, 1974, S. 25ff.; Robinet, 1995, S. 19ff.. Außerdem wurde der höchste Gott „Ti“ auch entsprechend in Fünf Ti, spätestens in der Östlichen Zhou-Zeit, differenziert.

[339] Vgl. dazu z. B. Henderson, 1984; Xi-Tai Qing, 1992, S. 30ff.. Diese Vorstellung war angesichts der Überlieferung am frühesten im Kapitel „Hongfan“ (洪範, das Große Modell) des Buches „Shangshu“ (尚書, Buch der Urkunden) zu finden. Dabei gab es aber noch keine deutliche Korrelation zwischen diesen fünf Elementen und der Politik, wenigstens nicht durch ein gleiches kosmisches Prinzip zu erklären, obwohl eine Analogie dazwischen schon zu sehen war. Siehe Nylan, 1992, S. 15, Anm. 7.

des Himmelsmandats kombiniert. Danach symbolisierte jedes Agens die Tugend einer Dynastie. Und es gab eine *gesetzmäßige Zirkelbeziehung* zwischen den fünf Agenzien und deshalb zwischen den Dynastien. Wenn der Himmel ein gutes Vorzeichen auftauchen ließ, war dies ein *Omen* für einen *Wechsel der Dynastie*. Nachdem der Staat Qin die politische Vereinigung Chinas erreicht hatte, wurde die Lehre vom Kreislauf des Himmelsmandats nach der Zirkelbeziehung zwischen den fünf Agenzien durch den Hof von Qin befolgt.[340] Danach wurden neue Kalender, Maße, Farben von offizieller Kleidung usw. bestimmt.

Diese Lehre spielte auch während der Substitution der Qin- durch die Han-Dynastie eine Rolle. Um „Tianxia" bekommen und regieren zu können, war eine (*fremdreferentielle*!) *Legitimation* für den aus dem *einfachen Volk* aufgestiegenen Begründer der Han-Dynastie, Liu Bang (劉邦), besonders wichtig. Vor diesem Hintergrund tauchte eine Legende auf, nach der Liu einmal eine große Schlange als Symbol des Sohnes des Weißen Ti getötet habe und selbst der Sohn des Roten Ti sei. Diese Legende passte eigentlich nicht zu der Lehre vom Kreislauf des Himmelsmandats nach der Zirkelbeziehung zwischen den fünf Agenzien. Danach sollte die Qin-Dynastie durch eine Dynastie, deren Tugend die „Erde" wäre, ersetzt werden. Die dem Agens „Erde" entsprechende Farbe war aber gelb. Aufgrund dieser Lehre hätte Liu also der Sohn des Gelben Ti sein sollen. Die *Flexibilität* und der Vorteil dieser Lehre bestanden darin, dass man einen anderen Bezugspunkt wählen und das gleiche Faktum anders interpretieren konnte. Man konnte z. B. argumentieren, dass die Qin-Dynastie aus der Himmelsrichtung West stammte. Angesichts der Konzeption der fünf Agenzien bedeutete die Himmelsrichtung West „Metall", und dessen symbolische Farbe war eben weiß. Nach der Begründung der Han-Dynastie gab es darüber dann eine *offizielle Debatte* am Hof der Han.[341] Schließlich wurde entschieden, die Han-Dynastie nach der Tugend „Feuer" zu bezeichnen. Diese Geschichte brachte nicht nur die Variationen in der sozial-kulturellen Evolution und die Unbestimmtheit innerhalb der Lehre vom Kreislauf des Himmelsmandats zum Ausdruck.[342] Sondern sie wies auch darauf hin, dass das Konzept des Himmelsmandats primär die Rolle einer *nachträglichen Rechtfertigung* spielte. Erst dadurch konnte es einerseits seine Plausibilität nicht verlieren und andererseits seine Funktion der Legitimation erfüllen.

Von einem langfristigen Gesichtspunkt wurde das neue Konzept des Himmelsmandats bis zum Aufkommen der Lehre „Tianren-Ganying" (天人感應, Wechselwirkung zwischen dem Himmel und dem Menschen), deren Hauptvertreter Dong Zhong-Shu (董仲舒) war,[343]

[340] Zhou Yan behauptete, dass eine neue Dynastie, deren Tugend „Wasser" sein sollte, die durch die Tugend „Feuer" symbolisierte Zhou-Dynastie ersetzen würde. Danach konnte der Staat Yan (燕) im Norden, weil sein Platz dem Agens Wasser entsprach, ein möglicher Kandidat für die Aufgabe sein, die Zhou-Dynastie zu ersetzen. Später verließ Zhou Yan selbst auch den Staat Qin und ging zum Staat Yan. Siehe Fan Xiao, 1993, S. 25.

[341] Siehe dazu Eichhorn, 1976, 81ff.; Loewe, 1995, S. 55ff.; Jian-Wen Wang, 1995, S. 242ff..

[342] Z. B. war die Entsprechung zwischen den vier Jahreszeiten bzw. den vier Himmelsrichtungen und den fünf Agenzien eine viel debattierte Frage. Vgl. Kern, 1996, S. 53, Anm. 69; Henderson, 1984, S. 10f..

[343] Über die Stellung von Dong Zhong-Shu in der Geschichte der konfuzianischen Lehre vgl. Franke, 1920, S. 113ff.; und Fu-kuan Hsü, 1985a, Kap. 5. Obwohl Dong ein großer historischer Name ist, beachten wir hier

erst ausgewählt und dann stabilisiert. Aufgrund der *Qi-Konzeption* wurde eine *Strukturgleichheit* von Himmel und Mensch einerseits und eine *Harmonie* zwischen der irdischen und der kosmischen Ordnung andererseits angenommen. Die Unordnung kam danach nur wegen des *ungerechten menschlichen Verhaltens* zustande: Entweder als seine direkte Folge oder als eine vom Himmel verhängte Strafe. Das war im Prinzip eine alte Vorstellung. Etwas Neues war die Erwartung, das Verhalten von Menschen, besonders dasjenige des *Kaisers*, werde eine Veränderung im Himmel herbeiführen und umgekehrt. Nach dem originären Konzept des Himmelsmandats würde der Himmel einen guten und tugendhaften politischen Führer für das Volk auswählen. Diese Vorstellung verlor aber unter den unsicheren Umständen in der Östlichen Zhou-Zeit allmählich ihren Anhaltspunkt. Man beklagte sich darüber, dass der Himmel blind sei. Dann kam es paradoxerweise zu der oben erwähnten anderen Entwicklung: Die stärker *naturgesetzliche* und nicht durch die Moral gefärbte Lehre „Wude Zhongshi Lun" wurde verbreitet. In der Lehre „Tianren-Ganying" wurden die beiden Versionen *systematisiert* und zu einem *Kompromiss* gebracht. Am Anfang wurden nur die ungewöhnlichen *astronomischen*, später aber auch die außerordentlichen *irdischen* Phänomene als Hinweise des Himmels angesehen. Jetzt glaubte man, dass absonderliche *menschliche* Angelegenheiten auch als Resultat des Willens des Himmels betrachtet werden konnten. Durch die Einräumung von *wechselseitigen Wirkungen* zwischen Menschen und Himmel wurde die Paradoxie der Theodizee *entparadoxiert*. Denn man konnte immer *selbst darüber entscheiden*, welcher Seite das Glück bzw. das Unglück zuzurechnen sei. Und das passierte normalerweise *nach* dem jeweiligen Geschehen. Das heißt, man konnte immer eine „richtige" Erklärung finden.

Mit dieser „Entparadoxierungsstrategie" wurde das neue Konzept positiv ausgewählt und stabilisiert. Und die *Stabilisierung* betraf immer „den Zustand des evoluierenden Systems." Sie bedeutete nichts anderes als „Sequenzen des Einbaus von Strukturänderungen in ein strukturdeterminiert operierendes System."[344] Mit anderen Worten: Die durch das System selbst erzeugten Zustände bestimmten umgekehrt die weiteren Operationen des Systems. Die Erhöhung der Bedeutung des *Kaisers* sollte aus dieser Perspektive verstanden werden. Wohl im Sinne einer damaligen Äußerung schreibt Loewe in diesem Zusammenhang: Der Kaiser bilde „the *essential link* that binds the three estates of Heaven, Earth and Man together and acts as a *channel for communication.*"[345] Das spiegelte gerade die Tatsache wider, dass es *keine konkurrenzfähigen Mächte*, vor allem unter den Aristokraten (und sogar unter den Göttern!), mehr gab.[346] Die *Ideenevolution* und die *Veränderung der gesellschaftlichen Struktur* konver-

---

nicht die Originalität seiner Lehre, sondern seinen großen Einfluss auf die Normalvorstellung. Angesichts der Ausbildungstradition und des Modus der kulturellen Verbreitung in China gibt es einen Anhaltspunkt dafür, dass wir die Meinungen solcher großer historischer Gestalten als seinerzeitige Normalvorstellungen, zumindest unter den Gebildeten, betrachten können.

[344] Vgl. Luhmann, 1997, S. 454, 488.

[345] Zitiert nach Loewe, 1995, S. 138 (Hervorhebung von mir). Die gleiche Entwicklung kann man auch in den Kommentaren über das Kapitel „Hongfan" des „Shangshu" erkennen. Siehe dazu Nylan, 1992, S. 47ff..

[346] Die Aristokraten im strengeren Sinne existierten eigentlich bis zum Ende der Monarchie, hatten aber seit der Mitte der Früheren Han-Zeit keine gesellschaftliche Bedeutung mehr. Sie waren meist Verwandte des

gierten. Entsprechend der Steigerung der Position des Kaisers nahmen seine Pflichten und seine Verantwortung auch zu, weil die Interpretation ungewöhnlicher Phänomene in zwei Richtungen laufen konnte. Man konnte sogar sagen, dass es *immer* potenzielle Herausforderer der Stellung des Kaisers, d. h. seines Himmelsmandats gab. Kein Wunder, dass die Beamten dieses Konzept als einen „*check and balance*"-Mechanismus gegenüber dem Kaiser benutzten.[347] Eine *gleichzeitige* Zunahme der Unabhängigkeit und Interdependenz zwischen dem Kaiser und den Beamten war leicht daran zu erkennen.

Die Dominanz der Lehre von der Wechselwirkung zwischen dem Himmel und dem Menschen, der Aufstieg der Konfuzianer und damit „die Bürokratisierung des Priestertums", um Eichhorns Ausdruck zu übernehmen, waren *zunächst* aber *nicht so wahrscheinlich.* Am Qin-Hof spielte ein schamanistisch-taoistischer Glaube an Götter eine wichtigere Rolle. Am Anfang der Herrschaft der Han-Dynastie stammten die religiösen (und sogar politischen) Ratgeber des Kaisers primär aus der so genannten Huanglao-Schule (黃老), die das „Nicht-Handeln" pries und sich um die Unsterblichkeit kümmerte.[348] Anhand der historischen Dokumente können wir sehen, dass der Han-Kaiser sich auf die mühevolle Reise zur weit entfernten ehemaligen Qin-Hauptstadt machte, um im dortigen Tempel einen Ritus zu begehen. Das zeigte deutlich, dass der Kaiser die *religiöse Hegemonie* nicht ohne weiteres erhielt. Erst mit Hilfe der Omina und Legenden wurde auch das *religiöse* Zentrum in das neue *politische* Zentrum verlagert.[349] Außer der Zusammenarbeit mit den Konfuzianern schien der damalige Kaiser angesichts der Erfordernisse der Regierung eines großen Reiches *keine Alternative* zu haben – sofern er die Lehre des „Legalismus" nicht übernehmen wollte.[350] Abgesehen von der Lektion des Misserfolgs der radikalen legalistischen Politik der Qin-Dynastie war ein solcher Ausweg unter den damaligen gesellschaftlichen Umständen auch fast unmöglich. Die verschiedenen Funktionsbereiche waren noch nicht sehr deutlich voneinander differenziert. Die Eigenkomplexität des politischen Systems war nicht hoch genug, eine *Selbstbegründung* zu verwirklichen. Die *Moral* blieb dann der Hauptmechanismus für die gesellschaftliche Integration.[351]

---

Kaisers. Nominell bekamen sie zwar oft noch einen Lehen vom Kaiser, hatten aber in der Tat nur das Recht, die Steuer ihres Lehens als Einkünfte zu genießen. Andererseits entstanden allmählich in der Früheren Han-Zeit große und mächtige Familien und Lineage der Gelehrten. Sie konstituierten sich später als ein relativ geschlossener Stand, der die einflussreichste Oberschicht und als „Aristokraten" im weiteren Sinne anzusehen war. Die Bedeutung dieser Aristokraten verlor sich erst seit der Mitte der Tang-Dynastie. Vgl. dazu 2.4.

[347] Es wurde festgehalten, dass ein unfähiger Kaiser vom obersten Minister abgesetzt wurde. Siehe Eichhorn, 1976, S. 105. Vgl. auch die relevante Diskussion bei Eberhard, 1957, obwohl er sich mehr mit der Dimension des politischen Kampfes befasste.

[348] Vgl. Eichhorn, 1976, 74ff.; Seidel, 1978. Über die Konfuzianisierung des Staates siehe auch Franke, 1965, S. 295ff..

[349] Siehe Eichhorn, 1976, 86ff..

[350] Unbestritten ist, dass der Konfuzianismus in der Han-Zeit ein Synkretismus zwischen dem Konfuzianismus, dem Legalismus und der Yinyang-Schule etc. war. Vgl. z. B. Franke, 1965, S. 287ff.; Fu-kuan Hsü, 1985a; Sze-Kwang Lao, 1986a, Kap. 1; Kung-ch'üan Hsiao, 1985, Kap. 8 & 9; Ying-shih Yü, 1992, Kap. 6.

[351] Vgl. Luhmann, 1990d, S. 103, Anm. 73; ders., 1991a, S. 77f.. C. K. Yang vertritt eine ähnliche Meinung: „The moralization of power had added importance for the governing of as vast an area as the Chinese

Obwohl im Konzept des Himmelsmandats ein heiliger Kaiser vorausgesetzt wurde und dieses Konzept zugleich mit der Politik und der Religion zusammenhing, ist es unzutreffend, die traditionelle chinesische politische Herrschaft als einen Cäsaropapismus bzw. als eine politische Theokratie zu bezeichnen. Der Ausdruck Himmelsmandat selbst zeigt schon deutlich, dass der Kaiser nur ein Mandat und deshalb seine Macht vom Himmel bekam und selbst kein Gott war.[352] Wir verstehen daher das Konzept des Himmelsmandats als einen Mechanismus der *strukturellen Koppelung* zwischen dem politischen System und dem Religionssystem. Wir beschränken die Verwendung des Begriffs der strukturellen Koppelung also nicht auf den Fall der vollkommenen funktionalen Differenzierung, nämlich der Ausdifferenzierung von autopoietischen Funktionssystemen.[353] Bei der strukturellen Koppelung handelt es sich nicht um die allgemeine Differenz System/Umwelt, sondern um eine *Intersystembeziehung*, und zwar eine Beziehung zwischen dem System und dem System-in-seiner-Umwelt. Die strukturelle Koppelung *beschränkt* und *erleichtert* dadurch Einflüsse des Systems-in-seiner-Umwelt auf das System.[354] Wenn beide Systeme aus gleichartigen Elementen, z. B. aus Kommunikation, bestehen, kann man sogar weiter von einer *operativen Koppelung* sprechen.[355] Welche strukturelle Koppelung eine Gesellschaft einrichtet, hängt von der Form der Differenzierung des Gesellschaftssystems ab. Es gibt also verschiedene Formen der strukturellen Koppelung unter verschiedenen gesellschaftlichen Umständen. Aber erst dann, wenn die *funktionale Differenzierung* des Gesellschaftssystems angefangen hat, sind die *Trennung* (die *Unabhängigkeit*) der Funktionssysteme und ihre *Zusammenhänge* (*Interdependenz*) zu einem Problem geworden. Nur dann, wenn die funktionale Differenzierung des Gesellschaftssystems vollkommen durchgesetzt wird, muss es mit Hilfe der strukturellen Koppelungen die Paradoxie der Einheit des Ganzen, das aus Teilen besteht, lösen oder invisibilisieren; strukturelle Koppelungen erhalten umgekehrt dadurch Formen.[356]

Im Übergang zur funktionalen Differenzierung entstand das Konzept des *Himmelsmandats* gerade als eine nicht hinreichend komplizierte Form der strukturellen Koppelung zwischen dem politischen System und dem Religionssystem. Die mit diesem Konzept zusammenhängenden *staatlichen Kulte* dürften dann vielleicht als die *operativen Koppelungen* zwischen den beiden Systemen behandelt werden. Ihr Schwerpunkt lag in ihrer *Auswirkung auf die*

---

empire with but a simple political structure and a strikingly small number of officials." Siehe ders., 1991, S. 128.

Während der Han-Zeit gab es schon Kritik an dem Konzept „Tianren-Ganying". Aber sie hatte fast keine Wirkung. C. K. Yang, a. a. O., S. 142, betrachtet dies als eine Konsequenz von „emotional need for superhuman assurance". Wir wollen dies lieber als die Selbstreferenz/Fremdreferenz-Problematik ansehen und befassen uns damit, welche Rolle die Moral dabei spielte. Ein interessantes Fallstudium dazu bei Ray Huang, 1981.

[352] Vgl. Thompson, 1969, S. 67.

[353] Vgl. dazu auch Luhmann, 2000, S. 211, Anm. 30.

[354] Vgl. Luhmann, 1993a, S. 441.

[355] Von Autopoiesis kann hier natürlich keine Rede sein. Gemeint ist eine momenthafte Koppelung von Operationen des Systems mit solchen, die das System der Umwelt zurechnet. Vgl. Luhmann, 1993a, S. 440f.; ders., 1997a, S. 788.

[356] Luhmann, 1993, S. 446.

*moralische Erziehung*, wie die traditionelle chinesische Phrase „Shendao-Shejiao" (神道設教, das Volk mit der Religion belehren) es darstellte.[357] Trotz der *Überschneidung* der politischen und der religiösen Operationen in den staatlichen Kulten war die *Differenz* zwischen der Politik und der Religion den Regierenden und den Beamten bewusst. Entsprechend heißt es in dem Buche „Xunzi" (荀子): „The Sage plainly understands it [sacrificial rites]; the scholar and Superior Man accordingly perform it; the official observes it; and among the people it becomes an established custom. Among Superior Men it is considered to be a human practice; among the common people it is considered to be a serving of the spirits (...)"[358] Unleugbar ist, dass die „*Li*" (禮, Kult, Sitte, Etikette, Höflichkeit etc.) der Kern des politischen und des religiösen Lebens der traditionell lebenden Chinesen waren. Aber es wird oft übersehen, dass die Bezeichnung „Li" in der *Unterscheidung von „Fa"* (法, Gesetz, Strafe) gebraucht wurde.[359] Die Li bedeuteten nicht nur den Kult. Unter den Li sollten fast alle sozialen Normen außer dem Gesetz verstanden werden. Die Li bestimmten die richtigen Verhaltensweisen im menschlichen Verkehr. Insofern die Li als *normative Erwartungsstruktur* fungierten, kann man mit Recht vermuten, dass die Li im alltäglichen Leben für die Chinesen wichtiger als das Gesetz waren. Und der Kern von Li war zumeist die *Moral*, statt der Religion, obwohl die moralische Erziehung offensichtlich mit Hilfe der Religion vorgenommen werden musste.

In China wurde die amtsbezogene Macht schon sehr früh ausdifferenziert. Aber im Grunde hing die Macht von der Erteilung durch den Kaiser ab. Es gab noch *keine systemeigene Programmierung der letzten Quelle* der politischen Macht. Dafür fungierte das Konzept des Himmelsmandats als das *einzige fremdreferentielle* Programm.[360] Auf dieser Grundlage

[357] Das ist eine ungefähr sinngemäße Übersetzung. C. K. Yang, 1957, S. 277, übersetzt den aus dem Kommentar zum Buch „Yijing" (易經) zitierten Satz so: „The sages devised guidance in the name of the gods, and [the people of] the land became obedient." Eine andere mögliche Übersetzung: „In the name of the gods" wird durch „by the way of the gods" ersetzt. Siehe ders., 1991, S. 145. Eigentlich hat das Wort „Dao" im Chinesischen viele Bedeutungen, ist aber sehr selten direkt als „Gott" zu übersetzen. Das Wort „Dao" kann das Wesen oder das fundamentale Prinzip des Kosmos meinen. Es kann gewissermaßen auch die Vernunft bedeuten. Dann kann die Phrase „Shendao" zwei mögliche Bedeutungen haben: Wenn man das Wort „Shen" als ein *Nomen* behandelt, meint die Phrase das „Dao" des Gottes. Wenn man das Wort „Shen" als ein *Verb* versteht, bedeutet sie den Respekt vor dem „Dao" oder die Heiligung des „Dao". Danach hat die Bedeutung von „Shendao" nicht unbedingt mit der Religion zu tun. In der Diskussion über die Entwicklung des chinesischen Staatskultwesens hat Eichhorn, 1976, S. 126, das gleiche Resümee gezogen, dass „(...) sich der Ritualismus mehr und mehr in den Vordergrund des staatlichen und halbstaatlichen (kaiserlicher Ahnendienst) Religionswesens schob. Aus dieser Umstellung aber resultierte eine unemotionale Einstellung zu den Göttern (...) Man erhält oftmals den Eindruck, dass ihre Hauptfunktion oder Existenzberechtigung darin bestand, gewisse Rituale zu rechtfertigen, deren Vollzug aber nun in erster Linie eine Manifestation der obersten Staatsautorität war und zur Belehrung und Erziehung des Volkes diente. Ihr religiöser Charakter rückte dabei mehr und mehr in den Hintergrund." Vgl. auch ders., S. 157f..

[358] Zitiert nach Lien-Sheng Yang, 1957, S. 277. Der Zusammenhang dieser Vorstellung mit einer Differenz zwischen den Ständen und einer anderen zwischen Amt und Volk war sehr auffallend und bemerkenswert.

[359] Es lohnt sich, hier eine Aussage von Konfuzius zu zitieren: „Lead them with laws and keep them in order by punishments, and the people will avoid [the laws and punishments] without shame. Lead them with moral example and keep them in order by the rules of correct social behavior (li), and they will have [a sense of] shame and will become [good]", zitiert nach Thompson, 1969, S. 72. Vgl. ferner auch Pocock, 1989, S. 44; C. K. Yang, 1991, S. 137f..

[360] Gerade in diesem Zusammenhang ist das merkwürdige Phänomen leicht zu verstehen, dass der Begründer

wurde das politische System mit Interpretationen über ungewöhnliche Phänomene durch die Religiösen irritiert. Der Kaiser hatte noch nicht seine *Mittlerrolle* zwischen dem irdischen und dem kosmischen Geschehen verloren und erhielt gerade dadurch seine *Legitimität*. Deshalb musste er sich um die religiöse Interpretation und vor allem die *Prophezeiungen* kümmern. Vor diesem Hintergrund tauchte die Literaturgattung „*Chanwei*" (讖緯) auf und wurde populär.[361] Ein Thronkonkurrent und ein Kaiser, vor allem ein Thronusurpator, *mussten beweisen*, tatsächlich das Himmelsmandat bekommen zu haben. Dies wurde normalerweise durch das überlieferte große Opfer an den Himmel, „*Fengshan*" (封禪), bestätigt.[362] In diesem Zusammenhang kam manchmal auch der so genannte „freiwillige" Thronverzicht „*Shanrang*" (禪讓) vor.[363] Aufgrund der Regulierung des Konzeptes des Himmelsmandats brauchte sich der Kaiser andererseits nur um die religiösen Angelegenheiten zu kümmern, die sein Regime potenziell gefährden konnten. Sonst konnte er indifferent bezüglich der Religiösen bleiben oder sogar bestimmte Religionen fördern, wenn sie zur Sicherung seiner Herrschaft beitrugen. Aber dieser Mechanismus schien keine hinreichend komplexe Koppelung zwischen dem politischen und dem religiösen System zu sein. Er ließ nur wenig Raum für eine eigenständige religiöse Macht, die eine andere Vorstellung von der politischen Ordnung hatte. Dies ist nicht schwer zu verstehen, weil eine Voraussetzung für eine gut funktionierende strukturelle Koppelung die *systeminternen Möglichkeitsüberschüsse* sind,[364] die in dieser Zeit offensichtlich noch nicht erzeugt wurden. Wegen der Unfähigkeit dieses Mechanismus konnte das

---

einer Dynastie oft einen legendären Helden zu seinem Urahn erklärte.

[361] Über den Zusammenhang zwischen der Literaturgattung „Chanwei" und dem Konzept des Himmelsmandats vgl. Eichhorn, 1976, S. 113ff.; Zongli Lu, 1995. Das Wort „Chan*" bedeutet eine ominöse Aussage, die später als wahr bestätigt wird. Mit dem Wort „Wei**" wird ein Apokryph, aber nicht im Sinne des falschen Kanons, sondern im Sinne des „esoterischen Kanons" gemeint. Dieses Genre war während der Späteren Han- und der Drei Reiche-Zeit sehr populär. Es wurde oft durch die Regierung verboten. Aber die Wirklichkeit zeigte auch deutlich, dass die Regierung nicht entschlossen war, die Literaturgattung „Chanwei" völlig zu vernichten. Denn sie „war ein zweischneidiges Schwert, sowohl vom Herrscher zu gebrauchen, als auch gegen ihn gerichtet." Siehe Zongli Lu, a. a. O, S. 79. Und eine Verbotspolitik konnte sogar umgekehrt die Neugier des Volkes hervorrufen. Im Vergleich mit der systematischen Theorie, wie z. B. „Tianren-Ganying", konnte die Literaturgattung „Chanwei" relativ *deutlich* darauf hinweisen, *wer* das Himmelsmandat bekommen und *wann* das geschehen werde. Selbstverständlich konnte sie auch *manipuliert* werden. Aber anders als in der hebräischen Tradition wurde die Überzeugungskraft solcher Prophezeiungen nicht auf die Autorität von Propheten zurückgeführt. Sie waren normalerweise anonym. Hier spielte die *Akzeptanz durch das Volk* deshalb eine wichtigere Rolle.

[362] Ein gutes Beispiel dafür war der Fall des Begründers der Späteren Han-Dynastie. Siehe dazu Ray Huang, 1997, S. 61; Wright, 1957, S. 90f.; Fan Xiao, 1993, S. 28f.. Außerdem gab es auch den Fall, dass der Kaiser einen neuen Kalender erließ, um das Himmelsmandat wieder zu bekommen. Siehe Fan Xiao, a. a. O., S. 13. Zum Detail dieses Ritus siehe Wechsler, 1985, Kap. 9.

[363] Nach der überlieferten Legende hatte im Altertum „Yao" (堯) den Thron „Shun" (舜) statt seinem eigenen Sohn übergeben. Das war der Prototyp von „Shanrang". Das Ritus wurde während der Sechs Dynastien-Zeit besonders populär, weil die Thronfolge in dieser Zeit meist durch Thronräuberei zu Stande kam. Ein Fallstudium dazu bei Eisenberg, 1991. Parallel zur Substitution der Revolution durch „Shanrang" dachten die Zeitgenossen, dass der die Zirkelbeziehung zwischen fünf Agenzien analoge Dynastiewechsel sich nun gemäß dem Kreislauf der „Erzeugung" statt dem vorher dominanten Gegenkreislauf des „Besiegens" bewegte. Vgl. dazu Jian-Wen Wang, 1995, S. 242ff..

[364] Vgl. Luhmann, 1997, S. 101. Neves, 1992, S. 93f., hat auch im Anschluss an H. Atlan über den Zusammenhang von Varietät/Redundanz geschrieben.

politische System die Religion oft nur *destruktiv* behandeln.[365] Rebellionen (oder: Revolutionen) und Unterdrückungen (oder: Dynastiewechsel) wurden daher zu einem immer wiederkehrenden Thema in der chinesischen Geschichte. Es fehlte eine *Zweitcodierung* auf der Seite der Macht. Es hing also alles *letztlich* vom Erfolg mit Hilfe der *Gewalt* ab. Trotzdem hatten die symbolische Politik „Fengshan“ bzw. der Diskurs Himmelsmandat ihre Funktion. Sie erzeugte einen Raum für *wechselseitige Beobachtungen* – nicht nur zwischen den Machtkonkurrenten, sondern auch *zwischen ihnen und dem Volk.* Dabei spielten das Selbstvertrauen des politischen Führers und das davon abhängige Vertrauen des Volkes eine wichtige Rolle.[366] Diese *symbolische Politik* fungierte dann als ein Mechanismus der Selbstverstärkung und der Repression der anderen.

Trotz der ungenügend ausgebildeten Komplexität des Himmelsmandats als einer Form der strukturellen Koppelung war es in den traditionellen gesellschaftlichen Situationen auch *nicht so leicht zu dekonstruieren.* Während der anfänglichen Differenzierungen zwischen den verschiedenen Funktionsbereichen besaß das relativ gut ausdifferenzierte *politische System* immer die Stelle des *Zentrums* des Gesellschaftssystems. Und das passte gerade zu der traditionell stratifizierten Gesellschaftsstruktur Gelehrter/Bauer/Handwerker/Händler.[367] Nachdem die feudale Ordnung zerstört und ein bürokratisches Reich gebildet worden war, bedeuteten die Gelehrten nicht mehr unbedingt so etwas wie eine Aristokratie, sondern sie waren die *Gebildeten,* vor allem die *Beamten.* Mit der „Demokratisierung“ des Staatsdienstes (und: der Möglichkeit der Mobilität zwischen den Ständen) richtete man die Aufmerksamkeit eher auf das politische System, z. B. auf seine *Binnendifferenzierung, statt nach einer Alternative außerhalb des politischen Bereichs* zu suchen. Das Konzept des Himmelsmandats garantierte nicht, dass der Kaiser immer der Kaiser blieb. Diesem Konzept nach konnte die *Zufriedenheit des Volkes* (oder vielleicht noch wichtiger: der *Beamten* bzw. der *Gelehrten*) mit der Regierung eine entscheidende Rolle spielen,[368] obwohl es tatsächlich nicht immer so war. Die Wahrscheinlichkeit bzw. die Legitimität der Revolution lässt die Schwäche dieser Konzeption *invisibilisieren.*

---

[365] Vgl. Luhmann, 1997, S. 103; ders., 2000b, S. 397. Man hat gute Gründe zu vermuten, dass die Unterentwicklung der funktionalen Differenzierung in China mit der *Unterentwicklung* der hinreichend komplizierten strukturellen Koppelung zwischen den verschiedenen Funktionssystemen zusammenhängt.

[366] Vgl. C. K. Yang, 1991, S. 130ff.; Wright, 1957, S. 90f.. Eine zu frühe Bekanntmachung bzw. Selbstidentifikation des Erhalts des Himmelsmandats konnte z. B. oft dazu führen, dass der Betreffende selbst zur Zielscheibe der Attacken aller anderen konkurrierenden politischen Kräfte wurde.

[367] Vgl. dazu 2.3.

[368] „Men should not mirror themselves in water, but in the people.“ Zitiert nach Creel, 1970, S. 98. Solch eine Ausrede gab es schon am Anfang der Zhou-Zeit. Franke, 1965, S. 316, benutzte auch den Ausdruck „*öffentliche Meinung*“, um die Funktion der „Gentry“ zu beschreiben. Die Literaturgattung „Chanwei“ hatte auch immer die Rolle der Artikulation der Volksmeinung gespielt. Siehe dazu Zongli Lu, 1995, S. 267f.. Deshalb fehlte es im Falle Chinas nicht an der Beobachtung zweiter Ordnung oder der Ausdifferenzierung der inneren Umwelt des politischen Systems. Aber unabhängig davon, wie stark auch immer das einfache Volk oder sein Vertreter aus der Gentry beachtet wurde, wurde die funktionale Differenzierung noch nicht in den *Komplementärrollen* durchgesetzt. Deswegen wurde auch die Legitimation des politischen Systems durch die Selbstreferenz verhindert.

*4.5.2. Die politische Loyalität des Buddhismus und des Taoismus zum bestehenden Regime*

Als der religiöse Taoismus erstmals in der Form einer Massenbewegung entstand, gab es in ihm bereits eine *utopische* Orientierung in der Suche nach der Verwirklichung des *„Großen Friedens"* (太平, Taiping) in der Welt. Diese utopische Hoffnung wurde später oft mit einem *messianischen Glauben* verbunden. Danach würde der „Zhenjun" (echter Kaiser), nämlich „Laojun" (老君), also der vergöttlichte Laozi, als Li Hong (李弘) inkarniert werden und der Welt den großen Frieden und die Gerechtigkeit bringen.[369] Trotz dieser Tradition und der tatsächlich sich ereignenden Aufstände unter der Fahne des religiösen Taoismus blieb der religiöse Taoismus im Allgemeinen *politisch loyal* zum bestehenden Regime. Dabei spielte die Schule „Himmelsmeister Dao", vor allem nach der Reform von Kou Qian-Zhi (寇謙之) in der Zeit der Nördlichen Wei-Dynastie, eine wichtige Rolle. Kou widmete nicht nur dem damaligen Kaiser der Nördlichen Wei-Dynastie den Titel „Zhenjun", sondern schaffte auch die frühere taoistische, „cäsaropapistische" Organisation ab. Die politischen Neigungen, die utopische Sehnsucht und der messianische Mythos wurden damit beseitigt. Für diese politische Loyalität wurde der Himmelsmeister mit dem Titel des „Meisters des Staates" (Guoshi) belohnt. Unter dem später immer befolgten Muster *„echter Kaiser/Meister des Staates"* war der religiöse Taoismus dem bestehenden Regime *nicht nur* im politischen Bereich treu ergeben, *sondern* er ordnete sich der politischen Autorität *zugleich auch* im religiösen Bereich unter.

Dagegen haben buddhistische Mönche in der Zeit der Sechs Dynastien manchmal versucht, die *Autonomie* des Buddhismus aufzurechtzuerhalten, obwohl es ihnen deutlich war, dass die Entwicklung des Buddhismus sehr von der Unterstützung durch den Herrscher abhing. Die Frage, ob Mönche den Kaiser nach der traditionellen chinesischen Etikette grüßen sollten, war der Zündstoff des Konfliktes zwischen dem Buddhismus und dem Staat in den Südlichen Dynastien. Dahinter steckte die Frage, ob die irdische *politische Autorität* auch die höchste *religiöse Hegemonie* genoss. Die Buddhisten antworteten darauf, dass die Mönche die irdische Welt schon hinter sich gelassen hätten und deshalb einer anderen Ordnung folgen dürften. Daneben behaupteten sie weiter, dass der Buddhismus eigentlich die *moralische Belehrung* des Volkes begünstige. Andererseits machten sie auch die Konzession, dass die buddhistischen Tempel und die Mönchsgemeinschaft *mit Hilfe der politischen Macht reguliert werden sollten*, um eine tatsächlich mit den buddhistischen Normen übereinstimmende Ordnung aufrechtzuerhalten.[370] Mit der Anerkennung der politischen Autorität als der *höchsten irdischen Macht* wurde dieser Konflikt gelöst.

In den Nördlichen Dynastien war die Situation anders. Im Prinzip wurde dort der Buddhismus im Gegensatz zu den traditionellen chinesischen Vorstellungen *aus politischen*

---

[369] Vgl. dazu Bauer, 1971, S. 170ff.; Zuo-Zhe Feng/Fu-Hua Li, 1994, S. 148f., 165; Hendrischke, 1992; Koon-ki T. Ho, 1983; Miyakawa, 1979, S. 99ff.; Xi-Tai Qing, 1992, S. 85ff., 262ff.; Robinet, 1995, S. 40, 108ff., 231ff..

[370] Siehe Nakamura, 1993, S. 103ff..

*Gründen* durch die Regierung *unterstützt*.[371] Auch die Buddhisten wollten das Aufblühen des Buddhismus mit Hilfe der politischen Autorität fördern.[372] Mehrmals wurde daher die Behauptung, dass der Kaiser der *„Buddha der Gegenwart“* sei, aufgestellt.[373] Die klare Einräumung der höchsten religiösen Hegemonie des Kaisers bedeutete selbstverständlich einen Verlust an Autonomie für den Buddhismus.

Während der *politischen Wiedervereinigung* Chinas um 589 bediente sich der Begründer der Sui-Dynastie bewusst des sowohl im Norden als auch im Süden populären buddhistischen Gedankenguts. Dabei verwendete er allerdings nicht die für den Buddhismus eigentlich fremde Behauptung, dass der Kaiser der „Buddha der Gegenwart“ sei, sondern das Konzept des *„Cakravartirajan“* (轉輪王), wonach der König als ein *Patron* des Buddhismus in der irdischen Welt diente. Dieses Konzept stand im Zusammenhang mit den buddhistischen Kanons und war schon in der Zeit der Südlichen Dynastien entwickelt worden.[374] Danach fungierte es als das primäre Muster der Beziehungen zwischen dem Buddhismus und dem Staat. Es implizierte eine typisch indische *hierarchische Asymmetrie*, die die *Umkehrung der Hierarchie* mit der Verschiebung der Bereiche erlaubte. Das änderte sich aber aufgrund der anderen gesellschaftlichen Situation in China. Im Prinzip war es dabei zwar so geblieben, dass der Buddhismus und der Kaiser wechselseitig Unterstützung und Legitimation von der je anderen Seite erhalten konnten. Aber die *Unmöglichkeit* der Umkehrung der Hierarchie determinierte die *Unterlegenheit* des Buddhismus gegenüber dem Staat sogar im religiösen Bereich, obwohl der Kaiser nach diesem Konzept nicht deutlich als die höchste religiöse, sondern nur als die höchste weltliche Hegemonie respektiert wurde. Der politische Primat wurde *niemals herausgefordert*. Der Kaiser brauchte *nicht unbedingt* die Anerkennung durch den Buddhismus, dass er ein Cakravartirajan sei, um seine Regierung zu legitimieren. Für ihn war dies bloß eine entbehrliche, wechselseitige Begünstigung. Nur im Falle der Begründung einer neuen Dynastie schien diese Anerkennung in gewissem Maße ein Desiderat zu sein.

Die Unterwerfung des Buddhismus und des Taoismus unter den Staat spiegelte sich in der *ohne Widerstände* durchgesetzten staatlichen Kontrolle ihrer Mönchsgemeinschaften. In der Zeit der Südlichen und Nördlichen Dynastien gab es schon den vom Staat ausgehändigten und kontrollierten *Personalausweis* der Mönche, der in Indien nicht existierte. Das entwickelte sich in der Tang-Zeit zu einer reifen Institution. Seitdem bekam nur der Mönch (bzw. die Nonne), dem (bzw. der) die offizielle buddhistische Disziplin schon verliehen worden war

---

[371] Unerwartet erfüllte der Buddhismus eine Funktion *ethnischer Fusion*. Das überrascht uns nicht, weil der Buddhismus die Gleichheit aller Menschen betont.

[372] Darüber, ob man mit Hilfe des Kaisers den Buddhismus befürworten sollte, hat es unter den Buddhisten offenbar keine öffentliche Diskussion gegeben. Die meisten Buddhisten haben die Berufung des Kaisers akzeptiert. Aber einige haben das abgelehnt. Vgl. Nakamura, 1993, S. 61, 77.

[373] Vgl. z. B. Eichhorn, 1973, S. 196; Nakamura, 1993, S. 131; Wright, 1990, S. 19f..

[374] Vgl. Le Kang, 1996; Wright, 1957, S. 97ff.. Es lohnt sich zu erwähnen, dass die Kaiserin Wu, die zeitweilig sozusagen den Thron der Tang-Dynastie usurpiert hat, auch dieses Konzept bewusst benutzt hat, um ihr „Himmelsmandat“ zu legitimieren. Außerdem gab es seit der Sui-Zeit auch Beispiele dafür, dass der Kaiser buddhistischen Mönchen den Titel eines „Meisters des Staates“ oder eines „Großmeisters“ verlieh. Siehe Nakamura, 1993, S. 234.

und der (bzw. die) die *staatliche Prüfung* bestanden oder aus bestimmten Gründen vom Kaiser eine Sondererlaubnis erhalten hatte, eine als „Dudie“ (度牒) bezeichnete *Weihe-Urkunde*. Auf dieser Urkunde wurden die Heimat, der profane Name, das Alter, der Tempel, zu dem er (oder sie) gehörte, der Name des Meisters des jeweiligen Mönchs (der Nonne) registriert. Daneben wurden auch für die Kontrolle der Mönchsgemeinschaften zuständige staatliche *Ämter* eingerichtet. Aber sowohl im Norden als auch im Süden wurden diese Ämter mit *Mönchen* besetzt. Vor allem im Süden wurden die diese Ämter besetzenden Mönchsbeamten normalerweise von der Mönchsgemeinschaft selbst ausgewählt. Dagegen zeigte die staatliche Kontrolle der Mönche im Norden einen zentralisierten Charakter. In der Form der oberflächlichen *selbstreferentiellen Regulierung* wurde die operative Autonomie des Buddhismus bzw. des Taoismus bis zu einem gewissen Grade anerkannt. In der Tat wurden aber die beiden ausdifferenzierten amtlichen Religionen noch besser als früher durch den Staat kontrolliert und waren ihm immer untergeordnet. Seit der Tang-Zeit verlor die Mönchsgemeinschaft sogar ihre eigene Jurisdiktion. Über den Mönchsbeamten stand manchmal noch ein für die Religiösen zuständiger Laienbeamter.[375] Solche Institutionen sind dann das Muster der staatlichen Kontrolle über die amtlichen Religionen bis zum Ende der Monarchie geblieben.

### *4.5.3. Die wechselseitige Behinderung der weiteren funktionalen Differenzierung zwischen politischem System und Religionssystem*

Mit dem oben erwähnten Mechanismus der Kontrolle wurde das Ziel der Sicherung des Regimes in einem gewissen Maße verwirklicht. Er *versagte* jedoch oft und war vor allem *nicht* dazu in der Lage, das politische System und das Religionssystem in eine *angemessene Beziehung* zueinander zu bringen. In vielerlei Hinsicht hing das mit der Suche nach dem Seelenheil in der Form der *Exklusion* „Chujia“ und der dadurch ausgelösten *wechselseitigen Behinderung* einer weiteren Differenzierung zwischen dem politischen System und dem Religionssystem zusammen. Die geweihten Mönche wurden so behandelt, als ob sie der profanen Welt nicht angehörten. Deshalb wurden sie *von den staatlichen Pflichten*, vor allem der Steuer, der Fronarbeit und dem Militärdienst, *befreit*. Um die Legitimation zu erhalten und das Volk leicht regieren zu können, wollte die Regierung den Buddhismus gewöhnlich unterstützen. Die Konsequenz war aber, dass dazu viel Geld auszugeben war, *ohne dass zugleich die Zahlungsfähigkeit wieder hergestellt worden war*. Und andererseits nahmen viele Menschen, vor allem die Reichen, ihre Zuflucht zum Buddhismus, um die staatlichen Pflichten vermeiden zu können.[376] Daraus ergab sich das Dilemma, dass der übermäßige Aufschwung des

[375] Vgl. dazu Eichhorn, 1973, S. 194, 204; Nakamura, 1993, S. 218ff.; Xi-Tai Qing, 1993, S. 419ff.; Chün-Fang Yü, 1981, S. 162ff..

[376] Ein berühmtes Beispiel ist der so genannte „Verdienst-Tempel“: „The rich family constructed a Buddhist temple on its private burial grounds, petitioned for official recognition, and, if successful, then claimed tax-free privileges for the whole property on which that temple was located.“ Siehe Kenneth Ch'en, 1964, S. 272.

Buddhismus die finanzielle Grundlage des Staates beeinträchtigte und deshalb der politischen Sicherheit schadete.[377]

Vor diesem Hintergrund kam es in den Nördlichen Dynastien zweimal zu einer groß angelegten *Repression* des Buddhismus und einmal zu einer solchen in der Tang-Zeit, obwohl er es von Anfang an nie versucht hatte, die Autorität des Regimes herauszufordern.[378] Eine zeitweilig zum Buddhismus konvertierte Persönlichkeit, Wei Yuan-Song (衛元嵩), versuchte sich sogar an einer für den Kaiser wahrscheinlich sehr attraktiven, aber für die Buddhisten zu radikalen Interpretation der Mahayana-Doktrin. Nach seiner Meinung befolgten die Tempel nur die Praxis der Hinayana-Lehre (小乘, Xiaosheng, kleines Fahrzeug), in der man nur nach dem eigenen Seelenheil suche, und müssten deshalb völlig aufgegeben werden. Der ganze *Staat selbst* sollte als *ein Tempel* angesehen und gestaltet werden, um das ganze Volk zu retten.[379] Um diese Vorstellung zu verwirklichen, könne man entweder den Weg der *Entdifferenzierung* oder den Weg der *Verstärkung der Diesseits-Orientierung* bzw. der *Umstellung* von der Form der Exklusion auf diejenige der *Inklusion* in Bezug auf die Suche nach dem Seelenheil nehmen. Angesichts der zunehmenden funktionalen Differenzierung war der erste Weg offensichtlich nicht leicht zu beschreiten. Vor der Entstehung der Säkularisierung, vor allem vor der Veränderung des Musters der *Exklusion* in Bezug auf die Suche nach dem Seelenheil, konnte man auch den letzteren Weg nicht ohne weiteres akzeptieren. Weis Vorstellung war deshalb nur eine semantische „preadaptive advance".

Wohl wissend, dass ein übermäßiges Erstarken der Religion die Stabilität des Regimes gefärden konnte, versuchte man seit der Tang-Zeit eine *Politik der Beschränkung*, über die oben genannten Institutionen der Kontrolle hinaus. Es durfte nur noch je einen buddhistischen und taoistischen Provinz-Tempel in jeder Provinz und einen entsprechenden Kreis-Tempel in jedem Landkreis geben. Die *Gesamtzahl* der Mönche wurde auch vorgeschrieben und festgelegt.[380] Das Religionssystem wurde folglich sowohl auf der Ebene von *Programmen* als auch auf der Ebene der *Operationen* intensiv durch das politische System kontrolliert. Wenn man ein Mönch werden oder einen Tempel errichten wollte, brauchte man *immer* eine *Erlaubnis der Regierung*.[381] Zum Teil wurde dieser politischen Intervention sogar von den Buddhisten *zugestimmt*, weil sie nicht dazu in der Lage waren, ihre eigene Autonomie herzustellen und die nur nominellen Mönche von den tatsächlich religiös frommen Mönchen zu unterscheiden, um Erstere aus dem Mönchstum zu entfernen.[382] Die Bestätigung der Religiosität und die Qualifikation der professionell Religiösen hingen dann von politischen Entscheidungen ab. Während einer Unterdrückungsphase wurden buddhistische Mönche

[377] Vgl. dazu Gernet, 1995; insb. Kap. 4; Twitchett, 1956.

[378] Siehe oben Anm. 191.

[379] Siehe Kenneth Ch'en, 1964, S. 188ff.; Nakamura, 1993, S. 180f..

[380] Vgl. Nakamura, 1993, S. 227; Xi-Tai Qing, 1993, S. 425.

[381] Für den Mönch war die Erlaubnis die oben als „Dudie" bezeichnete Weihe-Urkunde. Für den durch die Regierung anerkannten Tempel war die durch sie verliehene Tafel des Tempels das Symbol der Erlaubnis. Vgl. Kenneth Ch'en, 1964, S. 246f., 273f; Min-Zhi Huang, 1987; Chün-Fang Yü, 1981, S. 155ff..

[382] Siehe z. B. Nakamura, 1993, S. 104f..

manchmal sogar gezwungen, zum Taoismus zu konvertieren und umgekehrt.[383] Auch konnte die Regierung oft eine Rolle bei der Etablierung der religiösen Autorität, der Feststellung der Rangfolge der berühmten Tempel in der religiösen Ruhmeshierarchie und der Bestellung eines Abtes für einen Tempel spielen, wie wir es oben in 4.2.5. schon erwähnt haben. Das Mönchstum als Form der Exklusion, die aber tatsächlich *von der weltlichen Unterstützung abhing*, konnte deshalb nicht nur die eigene Autonomie *nicht* garantieren, diese Form der Exklusion veranlasste das politische System auch besonders zur *Intervention.*

Zugleich brauchte sich das politische System nicht in die Richtung einer *Selbstbegründung* zu entfalten, so lange seine Legitimation durch die untergeordnete Religion erfüllt wurde. Noch schlimmer war, dass das politische System oft dazu *verführt* wurde, seine Probleme mit einer einfachen, aber kurzsichtigen Maßnahme lösen zu wollen. Das führte dann zur *Behinderung* der Vertiefung der funktionalen Differenzierung. Der Regierung war, wie gesagt, die Gefahr, die vom Aufstieg der amtlichen Religionen in der Form der Exklusion ausging, schon bewusst. Aber statt zu fördern, dass die Religiösen ihren Lebensunterhalt mit ihrer eigenen Arbeitskraft zu verdienen hätten, nahm die Regierung zur oben erwähnten Politik der Beschränkung Zuflucht. Deren Durchsetzung war aber auf die *Effizienz der Verwaltung* in Bezug auf Ausstellung und Kontrolle der Weihe-Urkunden angewiesen. Infolge des Bedarfs des Staatshaushalts wurde aber der *Verkauf der Weihe-Urkunden* sehr oft inflationär als eine Notmaßnahme verwendet.[384] Deren Auswirkungen waren nicht nur ein selbstverständlicher *Teufelskreis* der Verschlechterung des Staatshaushaltes und die Korruption der Beamten,[385] sondern auch die Hemmung der Ausdifferenzierung der politischen, wirtschaftlichen bzw. religiösen Bereiche *als eigenständiger Funktionssysteme*. Ohne die Beschränkung der Käuflichkeit wurde nicht nur die Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems behindert, weil es die Bedingung einer entsprechenden Universalisierung und Spezifikation nicht erfüllen konnte,[386] sondern das politische System hielt es auch nicht für notwendig, seine Verwaltungstechnik, sein Steuerungsmedium bzw. die Art und Weise der Entstehung seiner kollektiv bindenden Entscheidungen zu verbessern oder ganz neu zu gestalten. Zugleich wurden der Entwicklung des Religionssystems schwere Schläge versetzt: „The outcome of this brisk trade in certificates was a sharp depreciation in the status of monks. Indeed,

---

[383] Siehe Nakamura, 1993, S.182.

[384] In einer solchen „Kontrollwirtschaft" war es zu erwarten, dass Fälschungen der Weihe-Urkunde auftauchten. Daneben fungierte sie in der späteren Zeit mehr als ein Wertpapier denn als ein Personalausweis. Siehe dazu Xi-Tai Qing, 1993, S. 433.

[385] Vgl. dazu Kenneth Ch'en, 1964, S. 243f., 391ff.; Nakamura, 1993, S. 225ff..

[386] Vgl. Luhmann, 1990, S. 101f.. Siehe ferner auch Elwert, 1984; ders., 1985. Elwert hat gut gegen Polanyis „disembeddedness"-Argument gezeigt, dass eine beschränkte Käuflichkeit eher eine Voraussetzung der hinreichenden Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems ist. Er geht aber vom Gesichtspunkt der Moralökonomie aus und redet von einer „zweiten Modernisierung". Dem wollen wir uns nicht anschließen. Obwohl die „rein" wirtschaftlichen Angelegenheiten gerade eine „moralische" Beschränkung der Käuflichkeit voraussetzen, sollte sich die Wirtschaft auch von der Moral differenzieren. Für uns liegt das Problem in der Problemlösungsfähigkeit, der Logik, und wenn man so will, der Sondermoral von Funktionssystemen und ihren Interdependenzen (einschließlich ihrer gegenseitigen Störungen), nicht in einer gesellschaftsweiten Moral. Vgl. dazu auch Luhmann, 1988a, S. 321f.; 1994a, S. 239f..

it could be argued that the widespread selling of certificates did more to weaken the sangha than all the conscious attempts by the post-Tang state to limit the power of Buddhism."[387]

Wenn die Form der Suche nach dem Seelenheil von der Exklusion auf die *Inklusion* umgestellt worden wäre, hätten viele der oben genannten Probleme gelöst werden können. Aber wenn solch eine Umstellung tatsächlich versucht wurde, entstanden andere Probleme. Dass die Anhänger der *Volksreligion* die Form der Inklusion befolgten und ein normales weltliches Leben führten, weckte gerade Assoziationen und Bedenken der Regierung bezüglich eines *weltlichen* Ehrgeizes und zwar im Hinblick auf eine „Revolte". Politische *Unterdrückung* war die fast unvermeidbare, einzige Option der Regierung, weil noch kein ausreichend komplexer Mechanismus der *strukturellen Koppelung* zwischen dem politischen System und dem Religionssystem gefunden worden war. In Bezug auf den Wechsel der politischen Macht fehlte es an einer allgemein anerkannten *Programmierung*, abgesehen davon, dass die *Gewalt* determinierte, wer zur Macht kam. Und die Legitimation der Regierung beruhte nicht unmittelbar auf der Volksmeinung, sondern auf der durch das Konzept des Himmelsmandats interpretierten Volksmeinung. Aber die ungewöhnlichen astronomischen, natürlichen bzw. menschlichen Phänomene, die als Omina für den Dynastiewechsel betrachtet wurden, geschahen eigentlich oft und konnten irgendwann geschehen. Das jeweils vorhandene Regime befand sich deshalb *ständig* in Alarmbereitschaft und nahm sich vor den potenziellen Machtkonkurrenten in Acht. Für die vormoderne Regierung, der *kein komplexes Steuerungsmedium* zur Verfügung stand, war es besonders schwierig, die die Form der Exklusion nicht befolgenden Volksreligionen zu überwachen und zu kontrollieren. Sie zog es daher vor, sich auf umfassende Unterdrückungsmaßnahmen zu stützen, um Tendenzen zur Rebellion keine Chance zu lassen. Die *Verdrängung* der Volksreligionen *durch die orthodoxen amtlichen Religionen* verstärkte auch diese Tendenz. Solche amtlichen Religionen hatten nur eine begrenzte Fähigkeit, die internen Konflikte des Religionssystems zu lösen. Oder ihre Abhängigkeit vom politischen System ließ sie sich schon daran gewöhnen, einen mühelosen Weg zu nehmen und ihre eigene Zuständigkeit dem politischen System *abzutreten*. Die internen Konflikte des Religionssystems wurden dann nicht mit der Hilfe des Gesetzes durch die Anerkennung des Rechtes der Glaubensfreiheit, sondern durch die Aufrechterhaltung der Unterscheidung der orthodoxen, amtlichen, „rechtgläubigen" Religionen von den „heterodoxen", „rebellischen", „geheimen", „abergläubischen" Volksreligionen, gelöst. Der *messianische* und *eschatologische* Charakter der Volksreligionen bot gerade einen willkommenen Vorwand, diese politisch zu unterdrücken. Die Übergabe der religiösen Souveränität an das politische System trug natürlich zur Perpetuierung der Unterentwicklung der funktionalen Verselbständigung des politischen Systems und des Religionssystems bei.

[387] So Brook, 1993, S. 32.

*4.5.4. Die operative Koppelung zwischen Volksglauben und Regierung*

Im Vergleich mit amtlichen Religionen (nämlich: Buddhismus und Taoismus) gab es eine noch *stärkere operative Koppelung* zwischen dem „verbreiteten" Volksglauben und der Regierung. Trotzdem war der Einfluss des politischen Systems auf die Entwicklung des Religionssystems *begrenzt*, zu schweigen davon, dass es die Funktion des Religionssystems nicht ersetzen konnte. Das können wir z. B. mit der Entwicklung des Glaubens an Mazu und Wangye, zwei der populärsten Götter, abgesehen von „Tudigong" (土地公, Erdgott), in Taiwan, erklären. Die erst in der Song-Zeit entstandene Verehrung Mazus wurde zunächst verboten oder zumindest nicht in die staatlichen Kulte eingeschlossen.[388] Aufgrund der Bemühungen der Anhänger der Göttin Mazu, vor allem der Schaffung und der Registrierung vieler *Legenden* über die *Wunderkraft* von Mazu, wurde das Opfer für Mazu durch die Regierung anerkannt. Das geschah typischerweise durch die *Verleihung eines Titels*.[389] Danach wurde die Verehrung durch die politische Autorität *absichtlich* dazu benutzt, ihre Herrschaft zu begünstigen.[390] Umgekehrt konnte sich der Glaube an Mazu weit *verbreiten*. Bevor die Truppen der Qing-Dynastie in Taiwan einfielen, war die Verehrung Mazus an der südöstlichen Küste des Festlandes schon sehr populär gewesen. Das Haus Zheng auf Taiwan (das nach 1644 der besiegten Ming-Dynastie die Treue hielt) verehrte nun einen anderen Patronatsgott der Seefahrt, „Xuantian-Shangdi" (玄天上帝),[391] der angeblich bei der Begründung der Ming-Dynastie und vor allem bei der Usurpation des Thrones durch Kaiser Chengzu (成祖) sehr geholfen hatte, und es gab keinen Tempel für Mazu unter der Herrschaft des Hauses Zheng.[392] Diese

[388] Xiang-Hui Cai, 1994, S. 130ff., behauptet, dass Mazu eine Anhängerin des Manichäismus sein könnte. Ein wichtiger Grund dafür ist, dass die Frau, vor allem die Jungfrau, im Manichäismus eine wichtige Rolle spielte. So etwas gab es in den anderen Religionen in China nicht. Der Manichäismus wurde nach 945 n. Chr. in China verboten. Danach verwandelte er sich dort in eine geheime Religion und konvergierte mit den Nachfolgern der Weißlotus-Sekte. Viele Rebellionen hatten vermutlich mit ihm zu tun. Als kurzen Überblick über den Manichäismus in China vgl. Bryder, 1985. Obwohl Cais Vermutung nicht unhaltbar zu sein scheint, gibt es keinen hinreichenden Beweis dafür. Wenn wir in Betracht ziehen, dass das Image von Mazu, also das einer unverheirateten und selbstmörderischen Frau, als Vorbild der konfuzianischen Orthodoxie nicht passte, kann man sich schon vorstellen, dass die Regierung solch einen Kult zunächst nicht aktiv fördern wollte. Vgl. auch Watson, 1987, S. 297.

[389] Der höchste Titel, den Mazu vom Kaiser bekommen hat, war derjenige der „Himmelskönigin". Insofern hat Wädow, 1992, S. 18, recht, wenn er schreibt: „Die Selbsteinschätzung des Kaisers als *primus inter pares* auch innerhalb der Götterwelt wird durch die Tatsache angedeutet, dass er es ist, der Titel an die Gottheiten vergibt, und nicht umgekehrt." Aber im Prinzip galt das nur innerhalb der Kategorie des Volksglaubens, und zwar der staatlichen Kulte. Wie erwähnt, genoss der Kaiser nicht unbedingt die höchste religiöse Hegemonie.

[390] Über dieses Prozess vgl. Xiang-Hui Cai, 1984; ders , 1994; Watson, 1987; Wädow, 1992. Ein wichtiger Hintergrund für diese Anerkennung war, dass zur neuen Hauptstadt der Song-Dynastie wegen der Invasion der Jurchen eine Stadt im von diesen nicht eroberten Süden gewählt worden war. Im damaligen Militär gab es viele Leute aus dem Gebiet Putian (莆田) (in Fujian), dem Ursprungsgebiet der Verehrung der Mazu. Siehe Xiang-Hui Cai, 1994, S. 137f..

[391] Vgl. dazu Xiang-Hui Cai, 1994, S, 145ff.; Lagerwey, 1994, S. 293ff.; Seiwert, 1985, S. 27f..

[392] Früher nahm man es als selbstverständlich an, dass der Mazu vom Hause Zheng geopfert wurde. Aber der jüngeren Meinung nach gab es während der Herrschaft des Hauses Zheng für Mazu gar keinen Tempel. Siehe Jia-Xing Lu, 1983; Xiang-Hui Cai, 1994, S. 141ff..

Situation gab der Qing-Regierung eine gute Chance, den *ohnehin schon populären* Glauben an Mazu zu *manipulieren*. Dabei spielte der General Shi Lang (施琅), der zunächst ein Anhänger des Hauses Zheng gewesen war, die wichtigste Rolle, obwohl einige mandschurische Generäle diesen Glauben auch vorher schon benutzt hatten. Während des Einfalls in Taiwan ließ Shi Lang viele *Legenden* über die Hilfe Mazus verbreiten, um einerseits den Kampfgeist seiner Truppen zu verstärken und andererseits die Herrschaft der Qing-Regierung zu legitimieren. Nach der Eroberung Taiwans ließ Shi Lang viele Tempel für Mazu errichten. Seine Absicht war sehr deutlich: Eine *Substitution* des Gottes Xuantian-Shangdi durch die Göttin Mazu, um den Einfluss der vorherigen Dynastie zu vermindern. Sie war aber nicht so leicht zu bewerkstelligen. Die Verehrung von Xuantian-Shangdi war auf Taiwan immer noch populär, sogar unter den Besatzungen der Flotten der Qing-Dynastie. Und die Verehrung Mazus verbreitete sich auf Taiwan wirklich erst ungefähr zwanzig Jahre nach dem Tode von Shi Lang. Anlass war die Rebellion von Zhu Yi-Gui (朱一貴). Nach der Niederschlagung dieser Rebellion, die durch Shi Langs Sohn und seine ehemaligen Untergebenen geschah, wurde die Mazu-Verehrung auf einen Vorschlag des Sohnes und der Anhänger von Shi Lang hin von der Qing-Regierung wieder gefördert. Daraufhin wurde der Glaube an Mazu mit der Einrichtung von Tempeln allmählich verbreitet und populär. Aber *nicht* die *amtlichen* Tempel für Mazu wurden zu religiösen Zentren, obwohl diese Gebäude meist viel größer als andere Mazu-Tempel waren.[393] Dieses Beispiel zeigt deutlich: Obwohl das politische System *stärker* in den Bereich des Volksglaubens als in andere Teilbereiche des Relisiongssystems *penetrierte*, war der Einfluss der Regierung auf den Volksglauben immer noch begrenzt. Denn Penetration bedeutet nur, dass ein System die *eigene Komplexität zum Aufbau eines anderen Systems zur Verfügung stellt*.[394] Die *Initiative* war noch auf der Seite des Religionssystems.

Eine ähnliche Situation können wir auch am Beispiel von Wangye sehen. Der früher vorherrschenden Meinung nach hatte das Opfer für Wangye mit dem Gott der Epidemien zu tun.[395] Zuletzt hat Xiang-Hui Cai die neue Deutung vertreten, dass dieser Kult auf Taiwan aus dem Gedächtnis an Zheng Cheng-Kong (鄭成功, der so genannte Koxinga) stammte.[396] Obwohl Cais Argument nicht ganz plausibel ist, hat er doch gezeigt, dass zumindest einige Tempel von Wangye mit Koxinga eng zusammenhängen. Es ist wahrscheinlich, dass es *unterschiedliche Quellen* der Verehrung Wangyes gegeben hat und diese später in der Evolution miteinander *verschmolzen* sind. Aus welchen Gründen auch immer gefiel das Opfer an Wangye der Qing-Dynastie nicht. Trotzdem konnte sie diesen Glauben *nicht völlig verbieten*.[397]

[393] Siehe z. B. DeGlopper, 1974, S. 50ff..
[394] Vgl. dazu Luhmann, 1988a, S. 290.
[395] Siehe z. B. Fang-Yuan Dong, 1997, S. 178; Fong-mao Lee, 1993; ders., 1994a; Zhi-Wan Liu, 1990, Kap. 7 & 8; Seiwert, 1985, S. 99ff.. Die jüngeren Untersuchungen zeigen aber, dass die meisten Fälle von „Wangye" mit der Verehrung von „Dämonen" (Ligui) zu tun hatten und der Gott der Epidemien nur eine Minderheit darunter war. Vgl. Fu-Shih Lin, 1995, S. 140ff.; Katz, 1991; ders., 1992; ders., 1995.
[396] Vgl. Xiang-Hui Cai, 1984; ders., 1994.
[397] Ein wichtiger Grund war es, dass der Glaube an Wangye viele *spezialisierte Vertreter* hatte. Z. B. betrachteten „Tongji" und „Jiajiang" (家將) gerne Wangye als ihre götlliche Patrone. Dabei spielte die Besonderheit

Der Glaube an Wangye wurde, wie erwähnt, sogar der populärste. Der begrenzte Einfluss der Regierung auf den Volksglauben spiegelt sich auch in der Tatsache wider, dass die von Beamten errichteten Tempel im Vergleich mit den Tempeln, die von Händlern und überhaupt dem einfachen Volk eingerichtet wurden, im Allgemeinen *weniger prosperierten.*[398]

Solche Fälle ließen deutlich werden, dass die Regierung die Entwicklungsrichtung des Volksglaubens nur aufgrund des *status quo* etwas modifizieren konnte. Wenn die Verehrung Mazus an der südöstlichen Küste nicht ohnehin schon populär gewesen wäre, hätte es gute Gründe gegeben, zu bezweifeln, ob das Opfer an Mazu auch auf Taiwan populär werden würde. Und obwohl die Verehrung Mazus durch die Regierung und das Volk gleichermaßen befürwortet wurde, hatte Mazu in den beiden verschiedenen Traditionen „*great tradition/little tradition*“ immer auch ein *unterschiedliches Image.*[399] Außer der großen Tradition, die sich

---

des taiwanesischen Schamanismus vielleicht eine Rolle. Ein Merkmal der Tongji ist das Verhalten der Selbstverletzung während des Kultes, um die Wunderkraft des Gottes zu beweisen. Deswegen betrachteten die Tongji gerne solche Götter, die angeblich große *Gewalt* hatten, als ihre göttlichen Patrone. Sogar unter der rigorosen und effizienten kolonialen Herrschaft der Japaner konnten solche Verhaltensweisen der Tongji und Jiajiang, die als Aberglaube angesehen wurden, nicht völlig beseitigt werden. Nach dem Zweiten Weltkrieg nahm die Popularität des Gottes „Nuozha“ (哪吒), der auch als ein göttlicher Patron der Tongji behandelt wurde, zu. Vgl. dazu Davis, 1992; Fu-Shih Lin, 1995, S. 164ff.; Wan-Shou Shi, 1984; Sutton, 1996; Kuang-Hong Yu, 1983, S. 91.

[398] Als statistische Untersuchung dazu siehe Hsinchin Chen, 1995, S. 116ff.. Es gab oft ein „*pattern of dual temples*“, nämlich einen staatlichen und einen volkstümlichen Tempel für den gleichen Gott. Das hatte vielleicht auch mit der Inflexibilität der staatlichen Kulte zu tun. Dem Gesetz nach sollte der Beamte zweimal im Jahr dem Gott des staatlichen Tempels opfern. Aber für das Volk wurde das größte Fest für einen Gott an seinem Geburtstag veranstaltet. Vgl. Watson, 1987, S. 300ff.. „Government officials (most of whom were born outside Taiwan) promoted her (Mazu) as a symbol of imperial pacification and 'approved' culture, while the Taiwanese people accepted her as the embodiment of *their own independence.*“ (Hervorhebung von mir - Ch.-Ch. T.) Wir stimmen Watsons Meinung zu, dass solch eine Situation „a consequence of the island's unique settlement history“ war, vor allem in Verbindung mit der peripheren Lage Taiwans und den Erfahrungen der kolonialen Herrschaft. Denn man kann eine Parallele dazu an der südöstlichen Küste des Festlandes nicht entdecken. Insofern war es kein Zufall, dass vier religiöse Zentren der Mazu-Verehrung in dem Gebiet lagen, wo es zu einem Aufstand gegen die Qing-Regierung gekommen war. Siehe dazu Xiang-Hui Cai, 1994, S. 168.

[399] Hier wollen wir uns nicht Redfield, 1962, insb. S. 70ff., sondern Jochim, 1987, anschließen. Jochim hat mit Hilfe der von Mary Douglas vorgeschlagenen Unterscheidung „*group/grid*“ Redfields Begriffspaar „great tradition/little tradition“ sehr verfeinert. Die Dimension von *Geschlossenheit/Aufgeschlossenheit* wird dabei unterstrichen. Wir möchten Jochims Vorschlag zur „*elite-popular division*“ jedoch als einen *Idealtyp* behandeln, weil es keinen festen Zusammenhang zwischen den Differenzen „great tradition/little tradition“, „grid/group“, „written/oral“ und „elite/popular“ gab. Damit wird nicht geleugnet, dass oftmals eine Affinität zwischen einer unterschiedlichen Tradition und einer bestimmten Schicht zu sehen war. Man darf aber nicht vernachlässigen, dass es außer der konfuzianischen Orthodoxie in China andere Traditionen, z. B. den Buddhismus und den Taoismus, gab, und die so genannte konfuzianische Orthodoxie dem Volksglauben nicht gleichgesetzt werden kann. Mit der Änderung der *Beobachtungsposition* können viele unterschiedliche Unterscheidungen nach „great tradition/little tradition“ identifiziert werden. Und ein Vertreter der kleinen Tradition konnte auch ein typischer Gelehrter sein. Im Falle von Mazu spielte sogar ein Premierminister eine Rolle. Siehe dazu Xiang-Hui Cai, 1994, S. 137.

Aufgrund der vorhandenen Literatur können wir noch zu keiner allgemeinen Schlussfolgerung über die Problematik der Unterscheidung „great tradition/little tradition“ kommen. Vielleicht ist das überhaupt unmöglich, wenn wir die Eigenschaften der sozial-kulturellen Evolution ernst nehmen. Johnson, 1987, und Duara, 1988 haben versucht, einen Zusammenhang zwischen den Schichten und den zwei Traditionen zu bilden. Skinner, 1964-65; ders, 1983a, und Sangren, 1979, behandeln „*the standard marketing community*“ statt des Dorfes als Träger der kleinen Tradition und betonen die „embeddedness“ der kleinen Tradition in

normalerweise in den durch Beamte und Gelehrten geschriebenen Texten widerspiegelte, gab es noch eine geschriebene und vor allem eine orale kleine Tradition, die eher unter dem Volk populär war. Im *Rahmen* der großen Tradition entschied die kleine Tradition darüber, was weiter überliefert werden konnte.[400] Denn wie wir oben schon gesehen haben, hing die *Popularität* der Verehrung eines bestimmten Gottes von der Erfindung, der Verbreitung und der Überzeugung der *Legenden über seine Wunderkraft* ab. Und schließlich beruhte der Glaube an seine Wunderkraft mehr auf der *in den Kommunikationen erzeugten Bestimmtheit* als auf dem tatsächlichen Wunder. Dazu spielten die *volkstümlichen,* täglich stattfindenden oralen Kommunikationen im Vergleich mit der großen Tradition in den meisten Fällen eine wichtigere Rolle. Durch die Wirkung des Feedbacks, nämlich über den *Umweg des politischen Systems,* durch die Anerkennung seitens der Regierung, konnte aber umgekehrt die kleine Tradition die große Tradition beeinflussen. Die Anerkennung der Verehrung Mazus, dessen Image nicht dem durch die konfuziansischen Orthodoxie gelobten Vorbild entsprach, ist ein gutes Beispiel dafür gewesen.

Wenn sich eine *Debatte* innerhalb des Volksglaubens entwickelte, vor allem wenn zwei Tempel über ihre Position in der Ruhmeshierarchie stritten, nämlich darüber, welcher Tempel als *orthodox* (正統, Zhengtong), also als *ursprünglicher*, angesehen werden konnte, hatte das politische System eine gute *Gelegenheit*, die religiösen Angelegenheiten zu manipulieren. Die *staatliche Anerkennung*, die meist durch die Verleihung einer Spruchtafel symbolisiert wurde, wurde oft als Beweis dafür angeführt. Trotzdem blieb die *orale Überlieferung* über die Wunderkraft des Gottes der entscheidende Faktor. Nachdem das politische System von der Monarchie zur Republik und die Gesellschaft von der Agrargesellschaft zur industriellen Gesellschaft transformiert worden waren, *änderte sich* auch der *Konkurrenzmechanismus* im Bereich des Volksglaubens. Es gab einerseits keine staatlichen Kulte und *keinen Schiedsrichter mehr*. Andererseits traten die Manipulation der *Massenmedien* und die *Propaganda* allmählich an die Stelle der relativ schwer zu manipulierenden oralen Überlieferungen. Die traditionelle Ruhmeshierarchie, die durch die „Fenxiang"-Beziehung legitimiert und konsolidiert worden war, begann zu schwanken.

Der Streit zwischen zwei Mazu-Tempeln, dem „Zhenlangong" (鎮瀾宮) in Dajia (大甲) und dem „Chaotiangong" in Beigang, war ein schlagendes Beispiel dafür. Früher hatte sozusagen die „Dajia"-Mazu fast regelmäßig die „Beigang"-Mazu besucht. Als diese Prozession durch die Massenmedien als „Jinxiang" interpretiert wurde, kam es zu einer öffentlichen Debatte über den *Charakter dieser Prozession*. Endlich trafen die Verwalter des „Zhenlangong"

---

die große Tradition. Sie alle haben Beiträge zu dieser Problematik geliefert. Wir ziehen aber eine flexiblere und offenere Version, also je nach der Beobachtungsposition, vor.

[400] Dagegen konnte der Gelehrte auch Gebrauch machen „of T'ien Hou's story to enhance its (the literate elite's - Ch.-Ch. T.) own position by ensuring that the written versions stress her 'worthy' social origins in the family of a virtuous official of low rank." Siehe Watson, 1987, S. 297. Vgl. dazu auch Xian-Zhang Li, 1960; ders., 1961; ders., 1990, S. 291ff.. Am Anfang wurde Mazu in den offiziellen Dokumenten nur als „Wu" (Schamanin) registriert.

die Entscheidung, dass die „Dajia"-Mazu nicht mehr die „Beigang"-Mazu besuchen „wolle". Stattdessen veranstalteten sie eine Prozession zum Tempel „Fengtiangong" (奉天宮) in Xingang (新港), der seit langem wegen der lokalen Nähe mit dem „Chaotiangong" konkurrierte.[401] Ein noch krasserer Fall war die „Jinxiang" zu dem so genannten *Urmuttertempel auf dem Festland.* Unter der Herrschaft der nationalen Regierung auf Taiwan war eine solche Prozession angesichts der Feindschaft zwischen den zwei chinesischen Staaten im Prinzip absolut unmöglich. Die *interne Konkurrenz im Religionssystem* motivierte jedoch diese, formal gesehen „illegale", aber im Detail nicht deutlich durch das Gesetz sanktionierte Handlung. Diese tatsächlich dann erfolgte mutige Prozession setzte natürlich bestimmte Bedingungen voraus. Außer mit den religiösen und wirtschaftlichen Faktoren hatte sie insbesondere mit der politischen Situation zu tun. Das Geschehen ereignete sich *kurz nach* der Abschaffung des Notstandsgesetzes.[402] Der Tempel, der hinreichende ökonomische Ressourcen hatte, aber nur ein relativ niedriges Ansehen im traditionellen Netzwerk der Tempel genoss, benutzte also ein gutes *politisches „timing"*, um seine Position zu erhöhen. Einerseits konzentrierte das politische System damals seine Aufmerksamkeit auf die eigenen akuten Probleme, vor allem den innertaiwanischen Machtkampf. Andererseits waren die Spannungen zwischen Taiwan und China gerade auch relativ milde. Die Verwalter des Tempels folgten nur einem *Modell der Regierung.*[403] Aufgrund des massiven Einflusses der Massenmedien konnte die Regierung schließlich nicht umhin, das Geschehen stillschweigend hinzunehmen. Danach wurde eine Wallfahrt zum Festland fast zum Normalfall. Solche durch interne Konkurrenz im Bereich des Volksglaubens bewirkten Veränderungen hatten nicht nur eine Wirkung auf das Religionssystem, sondern auch auf das politische System, denn im Kontext von Systemdifferenzierung war eine Veränderung eine *vielfache* Veränderung.[404] Durch die Veränderung des Religionssystems, die für das politische System eine Veränderung seiner Umwelt war, wurden nicht nur die Beziehungen zwischen dem Religionssystem und dem politischen System, sondern auch das *politische System selbst* geändert,[405] falls es mit den eigenen

---

[401] Vgl. Yan-Zheng Chen, 1988. Zu einem anderen Beispiel siehe Kuo-Hsing Hsieh, 1996.

[402] Zuerst sind im Oktober 1987 die Anhänger von „Zhenlangong" mit einem Flugzeug über Japan nach China geflogen und haben dann eine Statue von Mazu umgekehrt über Japan nach Taiwan gebracht. Später, im Mai 1989, fuhren die Anhänger von „Nantiangong" (南天宮) in Yilan (宜蘭) mit Schiffen unter dem Vorwand eines Defektes auf einem Schiff direkt zum Festland und brachten eine Statue von Mazu zurück. Über den Hintergrund siehe Hei-yuan Chiu, 1997, S. 148ff.; Shu-Ling Lin, 1990, S. 34ff., 60f..

[403] Schon davor war es erlaubt, eigene Verwandte auf dem Festland zu besuchen. Diese Politik der Öffnung gegenüber dem Festland wurde kurz vor dem Tode des ehemaligen Präsidenten Chiang Ching-Kuo beschlossen und vollzogen. Nach seinem Tode, während des Zeitraums des instabilen Machtwechsels, nahm 1989 sogar eine Ministerin an einer Konferenz, die in Peking veranstaltet wurde, teil – ein damals geradezu unglaubliches Ereignis.

[404] Vgl. Luhmann, 1997a, S. 599.

[405] Dagegen konnte das politische System die religiösen Angelegenheiten als ein politisches Mittel benutzen. Z. B. hat die Volksrepublik China die Verehrung der Mazu in der politischen Konkurrenz zwischen China und Taiwan dazu benutzen wollen, die Wiedervereinigung in ihrem Sinne zu fördern. Um den Jahreswechsel 1996/1997 hat die „Meizhou"-Mazu (湄州), also die Göttin des Urmuttertempels der Mazu, eine „Chuyou" (Reise) nach Taiwan gemacht und großes Aufsehen erregt. Aber berühmte taiwanesische Mazu-Tempel haben an dieser Veranstaltung nicht teilgenommen. Mit anderen Worten, die religionsinterne

Operationen diese Veränderung als *Information* konstruierte und darauf reagierte. Das Religionssystem ist also nicht nur eigenständig geworden. Es hat auch die Demokratisierung des politischen Systems begünstigt.

### *4.5.5. Die Veränderungen nach der Einrichtung des modernen Staatsapparates*

Mit der japanischen Kolonialherrschaft kam es zur Einrichtung eines modernen Staatsapparates auf Taiwan. Obwohl sie eine noch höhere Zentralisation der Macht artikulierte und die Position des politischen Systems als Zentrum der Gesellschaft sogar verfestigte, wurde mit der Penetration der politischen Macht in das alltägliche Leben aber auch *mehr für die anderen Funktionsbereiche verfügbare Komplexität* erzeugt. Vor allem trat die *moderne legale Herrschaft*, obwohl sie nicht nach dem Prinzip „rule by law" vollzogen wurde, an die Stelle der traditionellen bürokratischen Herrschaft. Dadurch wurden die Differenzierungen der verschiedenen Funktionsbereiche und ihre operative Autonomie in vielerlei Hinsicht begünstigt statt gehemmt – zumindest während langer Zeit, außer am Anfang und am Ende der Kolonialherrschaft, also außer in der Zeit der beginnenden militärischen Unterdrückung und letztlich derjenigen der absoluten militärischen Kontrolle.

So sank nun etwa die Notwendigkeit der Selbstverwaltung und der auf der Landsmannschaftlichkeit oder der Blutsverwandtschaft beruhenden gegenseitigen Hilfe. Das ermöglichte eine *Veränderung* des Inklusionsmusters und eine *Erweiterung* des Inklusionsumfangs der Tempel des Volksglaubens.[406] Noch wichtiger war, dass die *direkte operative Intervention* der Regierung im Bereich des Volksglaubens jetzt nicht nötig mehr war und verschwand. Die auf dem Konzept des Himmelsmandats beruhende, unklare und arbiträre Verurteilung von Rebellen wurde durch den deutlichen *Tatbestand* des Strafrechts ersetzt. Trotz der begrenzten Anwendung der Meiji-Verfassung gab es unter ihrer Regulierung anfangs *keine besondere Kontrolle* der religiösen Tätigkeiten in Taiwan. Der Volksglaube missfiel der kolonialen politischen Autorität jedoch. Sie glaubte, dass er die chinesische Identität der Taiwaner verstärke und die Entwicklung ihrer Loyalität zur japanischen Regierung verhindere. Statt einer *unmittelbaren Repression* des Volksglaubens befürwortete sie die Einführung des japanischen Buddhismus. Vielerlei japanische buddhistische Schulen wurden also in Taiwan eingeführt. Aber diese Schulen hatten keinen großen Erfolg in ihren Bemühungen, taiwanesische Gläubige zu rekrutieren. Angesichts der kulturellen Unterschiede gab es die Kolonialregierung schließlich auf, durch den japanischen Buddhismus einen direkten Einfluss auf die Taiwaner nehmen zu wollen. Dann tauchte ein Modell der *parallelen Entwicklung* des taiwanesischen und des japanischen Buddhismus auf. Nominell wollte sich mancher einheimische Tempel einer japanisch-buddhistischen Schule durch einen Teilnahmevertrag

---

Konkurrenz spielte auch eine wichtige Rolle dabei, dem jeweiligen politischen System einen Vorteil zu verschaffen.

[406] Vgl. dazu 4.3.1.

unterordnen.[407] Dahinter steckte nicht nur ein politischer, sondern auch ein religiöser Grund. Außer um die Gewinnung von *politischem Schutz* vor der Intervention der Regierung ging es vielen Tempeln auch um die Erhöhung ihres eigenen *Ansehens* mit Hilfe des japanischen Buddhismus. Viele taiwanesische Buddhisten wollten ihre Legitimität mit Einführung von *orthodoxen* buddhistischen Sutras verstärken.

Die von ihnen unterstellte Notwendigkeit dieser Einführung hatte mit der vorangegangenen Entwicklung des Buddhismus in Taiwan zu tun. Obwohl der Buddhismus am Ende der Ming-Zeit wieder einmal revitalisiert worden war, war es zu keiner ähnlichen Entwicklung in Taiwan gekommen. Denn wegen der peripheren Lage Taiwans fehlte eine gut *ausgebildete Schicht*, die als Patron des Buddhismus hätte dienen können. Als das Festland von den Mandschu erobert worden war, flohen einige Mönche und buddhistische Gläubige aus der Gentry nach Taiwan. Das Haus Zheng richtete einige Klöster für solche Leute ein. Ihr Einfluss war jedoch ziemlich beschränkt. Und nach dem Tode dieser Menschen wurde diese eher dogmenorientierte Richtung auch nicht mehr fortgesetzt. Folglich bildete die *Vermischung* von Volksglauben, Taoismus und Buddhismus den vorherrschenden Trend. Man konnte oft finden, dass buddhistische Mönche in einem Tempel wohnten, dessen Hauptgottheit, wie z. B. Mazu, Guandi oder der jeweilige Stadtgott, nach der üblichen Klassifikation als taoistisch zu kennzeichnen war.[408]

In der Qing-Zeit waren die Volksreligionen deshalb die einzige wichtige ausdifferenzierte religiöse Kraft in Taiwan. Sie wurden üblicherweise auch als „*Zhai-Jiao*" (齋教, Vegetarische Sekten) bezeichnet, weil die Gläubigen vegetarisch leben mussten.[409] Es gab in ihr drei unterschiedliche Sekten, die alle auf Luo-Jiao zurückgeführt werden können: Longhua-Pai (龍華派), Jintong-Pai (金幢派) und Xiantian-Pai (先天派).[410] Alle ihre Patriarchenhallen (祖堂, Zutang) lagen aber auf dem Festland. Es gab zwischen den Hallen dieser Sekten auf Taiwan und ihren Patriarchenhallen auf dem Festlande eine ähnliche Beziehung wie „Fenxiang" im Volksglauben. Allerdings bestand zwischen ihnen eine *klare organisatorische*

[407] Einen solchen Vertrag zu schließen, war bereits sofort nach der Eroberung populär. Seit 1908 verlangte die japanische Kolonialregierung, eine solche nominelle Unterordnung zu beenden. Siehe Tsann-terng Jiang, 1995, S. 20ff..

[408] Namentlich ging es um die Frage der Verwaltung des Tempels des Volksglaubens. Eine Möglichkeit dafür war, dass Mönche oder taoistische Priester als Verwalter berufen wurden. Zu ihrem Unterhalt wurden die Einkünfte aus dem landwirtschaftlichen Besitz des Tempels herangezogen. Der Fall des taoistischen Priesters als Verwalter war relativ selten, weil man Angst davor hatte, dass das Amt innerhalb einer Familie vererbt würde und der Tempel damit de facto in Familienbesitz überginge. Siehe Seiwert, 1985, S. 41f., 153ff..

[409] Dieser Ausdruck wurde zuerst von Japanern benutzt und später von den meisten Wissenschaftlern akzeptiert. Über den Ursprung und die Entwicklung der Vegetarischen Sekten vgl. Tsann-terng Jiang/Chien Chuan Wang, 1994; Tian-Chun Li, 1956, S. 79ff.; Seiwert, 1985, S. 163ff.; ders., 1992; Chien Chuan Wang, 1995; ders., 1996.

[410] Es gibt noch einen Streit über die Begründer von „Jintong-Pai". Einige Autoren behaupten, dass es keine organisatorische Beziehung, sei es einen Zweig, sei es eine Meister/Lehrling-Beziehung, zwischen Luo-Jiao und Jintong-Pai gegeben habe. Siehe z. B. Xi-Sha Ma, 1994; Bing-Fang Han, 1994; Chien Chuan Wang, 1994; ders., 1996, S. 21ff.. Auch wenn dies zutrifft, ist die Ähnlichkeit zwischen den beiden Sekten auf der Ebene der Dogmen nicht zu leugnen.

*Unterordnung*. Die Führer dieser Sekten auf Taiwan konnten nur niedrige Ränge der sekteninternen Hierarchie ernennen. Obwohl diese Vegetarischen Sekten sich gegenüber Außenstehenden meist *verbargen*, waren sie doch populär.[411] Denn ihre Gläubigen waren zum einen immer *motiviert*, Außenstehende aufzunehmen, was als ein großes *Verdienst* galt. Zum anderen begünstigten die folgenden Faktoren auch die Verbreitung der Vegetarischen Sekten: nämlich der relativ schwache Einfluss der Regierung an der Peripherie, der Niedergang des Buddhismus und des Taoismus, die Ähnlichkeit der Doktrinen der Vegetarischen Sekten mit denjenigen des Buddhismus und die Konvenienz, dass man die religiösen Praxen auch zu Hause abhalten konnte.

Nach der Revitalisierung des Buddhismus während der japanischen Herrschaft kam es dann zur Entwicklung von vier Zentren: Lingquan-Si (靈泉寺), Lingyun-Chansi (凌雲禪寺), Fayun-Si (法雲寺) und Chaofeng-Si (超峰寺).[412] Diese vier berühmten Tempel repräsentierten *unterschiedliche Entwicklungsmodelle*. Lingquan-Si war ein *neu errichteter* buddhistischer Tempel. Dagegen war Lingyun-Si zwar als buddhistischer Tempel errichtet worden, geriet dann aber unter starken Einfluss des Volksglaubens. Deshalb musste er sich noch darum bemühen, sich durch Anbauten *von einem populären buddhistischen Tempel in einen relativ reinen buddhistischen Tempel zu transformieren*. Chaofeng-Si blieb eher immer ein populärer buddhistischer Tempel. Auf der Ebene der Organisation blieb der Einflussbereich von Lingquan-Si und Lingyun-Chansi auf einen Tempel begrenzt. Sie übten aber einen größeren Einfluss durch die *buddhistische Ausbildung* aus. Dagegen bauten Chaofeng-Si und Fayun-Si ein *Netzwerk von Tempeln* durch die Meister/Lehrling-Beziehung und die Einrichtung von neuen Tempeln auf. In Chaofeng-Si bildete sich sogar eine Faktion „Dagangshan" (大崗山派). Die Mönche, die Lingquan-Si, Lingyun-Chansi und Chaofeng-Si begründeten oder ihnen Aufschwung verliehen, waren *alle zunächst Anhänger der Vegetarischen Sekten in Taiwan*. Sie alle hatten ihre *offizielle Ordination* (受戒, Shoujie)[413] in Fujian, also *auf dem Festland*, erhalten. Der Begründer von Fayun-Si stammte dagegen direkt vom Festland.

---

[411] Der Ausdruck „Jiacai-Lan" (吃菜人, auf Holo, Vegetarier), der bis heute noch oft benutzt wird, spiegelt vielleicht ihre Popularität wider. Heute ist er fast zu einem Synonym der Buddhisten geworden. Aber am Anfang sollte er die Gläubigen der Vegetarischen Sekten bezeichnen. Erst später wurde dieser Ausdruck mit demjenigen für die Buddhisten verwechselt. Wahrscheinlich hatte das mit der Entwicklung Vegetarischer Sekten während der Kolonialherrschaft zu tun. Siehe auch Ji-Fu Lan, 1987, S. 48.

[412] Vgl. Tsann-terng Jiang, 1995, S. 1ff., 117ff.. Wegen des Mangels an Literatur über Fayun-Si wird die Entwicklung von Fayun-Si im folgenden Text vernachlässigt.

[413] Shoujie hat komplizierte Bedeutungen. Wörtlich bedeutet Shoujie, dass jemandem die Disziplin (Jie*, 戒) verliehen wurde. In einem gewissen Sinne ist Shoujie in Analogie zu Taufe oder Bekenntnis zu sehen. Insofern gilt das auch für die einfachen Gläubigen. Z. B. kann ihnen die oben genannte Bodhisattwa-Disziplin auch verliehen werden. Aber es gibt noch eine kompliziertere Disziplin, die nur der professionelle Mönch erhalten darf. Erst durch eine offizielle Zeremonie der Verleihung dieser Disziplin (傳戒, Chuanjie), die wie ein intensiver Kurs viele Tage dauert, wird ein Gläubiger zu einem offiziellen Mönch oder einer offiziellen Nonne. Der Tradition des chinesischen Buddhismus nach soll der Mönch (oder: die Nonne) seine (ihre) Haare während dieser Zeremonie völlig rasieren lassen. Ein wichtiges Symbol dafür ist eine *Disziplinsnarbe*, nämlich Ordinationsnarbe, die auf dem Kopf des Mönchs (der Nonne) zurückgelassen wird. Man betrachtet die Disziplinsnarbe als den wichtigsten äußerlichen Indikator dafür, ob jemand ein offizieller Mönch (eine offizielle Nonne) ist.

Unter der Kolonialherrschaft und unter der Regulierung durch die politische Intervention entstand dann eine Reihe von komplizierten *Interaktionen* zwischen dem taiwanesischen und dem chinesischen, bzw. dem japanischen Buddhismus, dem Volksglauben und den Vegetarischen Sekten mit der Revitalisierung des Buddhismus. Wie gesagt, stammten viele damalige buddhistische Führer aus den Vegetarischen Sekten. Nachdem sie zum chinesischen orthodoxen Buddhismus konvertiert waren und ihre Karriere in Taiwan begonnen hatten, betrachteten sie üblicherweise die Anhänger der Vegetarischen Sekten als ihre *potenziellen Gläubigen*. Infolgedessen zog der Buddhismus nicht nur viele Gläubige der Vegetarischen Sekte und des Volksglaubens an, ihm waren nun auch viele Ressourcen zugänglich.[414] Das führte dazu, dass der Buddhismus im Vergleich mit den Vegetarischen Sekten als *orthodox* im Sinne von *besser* bezeichnet wurde. Obwohl damalige führende Mönche in der Tradition des chinesischen Buddhismus ausgebildet worden waren, schlugen sie meist eine Strategie der *Kooperation mit dem japanischen Buddhismus* ein. Im Hinblick auf die buddhistische Erziehung war dies besonders auffallend. Neben dem Grund, dass der Regierungswechsel die Verbindung mit dem chinesischen Buddhismus erschwert hatte, war es vermutlich noch entscheidender, dass der chinesische Buddhismus nie eine eigene Autonomie, die sich mit der politischen Autorität hätte messen können, entfaltet hatte.

Obwohl der Buddhismus dank der Förderung durch die japanische Kolonialregierung Fortschritte machte, die man am damaligen Zuwachs buddhistischer Tempel erkennt, übernahmen die neu errichteten buddhistischen Tempel angesichts eines Religionssystems, in dem der Volksglaube und die Vegetarischen Sekten die vorherrschende Kraft blieben, oft das *Modell des populären Buddhismus*. Also wurden der Buddha oder die Guanyin oft zusammen mit den anderen Göttern, die normalerweise zur Kategorie des Taoismus oder zu der des Volksglaubens gehörten, im Tempel verehrt. Man benutzte dafür allerdings oft zwei Hallen, nämlich eine für den Buddha und eine andere für die Götter des Volksglaubens. Insofern gab es zwei Möglichkeiten: Um Gläubige und Ressourcen zu gewinnen, konnte ein buddhistischer Tempel vielleicht ein solches Arrangement treffen.[415] Umgekehrt konnte ein traditioneller Tempel des Volksglaubens intensiv Elemente eines buddhistischen Tempels aufnehmen. Das hatte oft mit der *Form der Verwaltung* des Tempels zu tun. Wenn ein *Mönch* als Verwalter des Tempels angestellt wurde, gab es oft solch eine Möglichkeit, wobei mehr buddhistische Elemente in diesen Tempel eingeführt wurden. Er fungierte aber meist noch als *Tempel einer Gemeinde*. Vor allem war der durch die Gemeindemitglieder organisierte Verwaltungsverein der gesetzliche Verwalter und hatte Verfügungsrecht über das Eigentum dieses Tempels.

[414] Der Fall von Lingquan-Si zeigt das deutlich. Mit der Erhebung von Keelung (基隆) zum wichtigen Handelshafen, konnte Lingquan-Si zwar ökonomisch besser unterstützt werden. Entsprechend wurde die Fähigkeit der Vegetarischen Sekten und des Volksglaubens zum Einsaugen von Ressourcen jedoch verdrängt. Siehe dazu Tsann-terng Jiang, 1995, S. 36f..

[415] Auch ein buddhistischer Tempel musste oft einen Kompromiss mit dem Volksglauben schließen und errichtete dann eine Halle für die so genannte „Changsheng-Luwei" (長生祿位, Ahnentafel für das ewige Leben).

Deshalb war es normalerweise nicht möglich, ihn in einen rein buddhistischen Tempel zu transformieren.

Dafür ist die Geschichte von Chaofeng-Si ein anschauliches Beispiel. Seit der Qing-Zeit war Chaofeng-Si berühmt für die *Wunderkraft* seiner Hauptgöttin Guanyin. Während der Anfangszeit der japanischen Herrschaft wurde ein Mönch durch lokale Gemeindeangehörige als Abt angestellt. Damit wurde Chaofeng-Si in einen buddhistischen Tempel verwandelt, um die mögliche Kontrolle durch die japanische Regierung zu vermeiden. Aber anders als Lingquan-Si und Lingyun-Chansi, die sich mehr um die Verbreitung der buddhistischen Dogmen kümmerten und im Stande waren, die offizielle Zeremonie der Verleihung der Disziplin zu veranstalten, also die Gläubigen als professionelle Buddhisten zu qualifizieren, war Chaofeng-Si von der Außenwelt relativ abgeschlossen. Chaofeng-Si folgte eher einem *traditionellen Exklusionsmodell*. Seine Bewohner waren jedoch meist *Laien*, vor allem die so genannten „*vegetarischen Tanten*" (齋姑, Zhaigu). Darin spiegelte sich einerseits die große Popularität der Vegetarischen Sekten in der Qing-Zeit und andererseits der *Übergang der Vegetarischen Sekten zum Buddhismus während der japanischen Herrschaft*.[416] Solche vegetarischen Tanten folgten zwar im täglichen Leben der religiösen Disziplin. Sie erhielten aber keine offizielle religiöse Ordination. Diese Situation beeinflusste die spätere Entwicklung des Buddhismus nach dem Zweiten Weltkrieg sehr.[417]

Retrospektiv wären als die wichtigsten religiösen Entwicklungen während der japanischen Herrschaft die allmähliche, zunächst *fremdreferentielle* und dann *selbstreferentielle Transformation* der Volksreligion, d. h. der Vegetarischen Sekten zu Sekten des Buddhismus und die Entstehung von *inselweiten religiösen Vereinen* einzuschätzen. Schon am Anfang bezeichnete die japanische Regierung die genannten Sekten der Volksreligion als Vegetarische Sekten und klassifizierte sie im Unterschied zum Mönchsbuddhismus als *populären Buddhismus* oder *Hausbuddhismus* (在家佛教, Zaijia-Fojiao).[418] Insofern spielte die Tradition des japanischen Buddhismus eine Rolle. Nach dem japanischen Buddhismus *durften* die Mönche *heiraten*. Sie waren zwar professionelle Priester, wurden aber nicht vom normalen alltäglichen Leben exkludiert. Das führte leicht dazu, dass man die Volksreligion angesichts ihrer oberflächlichen Ähnlichkeit mit der Tradition des japanischen Buddhismus nur als eine Varia-

[416] Über den besonderen Hintergrund der Entstehung der Rolle der vegetarischen Tanten siehe Tsann-terng Jiang, 1997, S. 52ff.. Das hatte damit zu tun, dass die Frauen nur eine sehr begrenzte Alternative außer der Ehe hatten. Siehe dazu Shiu-Kuen Fan Tsung, 1978, insb. Kap. 3.

[417] Siehe 4.6.1.

[418] Wie erwähnt, waren die Vegetarischen Sekten synkretistische Volksreligionen, obwohl sie eng mit der Chan-Südschule des Buddhismus zusammenhingen. Einige Sekten, z. B. „Longhua-Pai", haben sich selbst sogar deutlich als orthodoxe Nachfolger der Chan-Südschule bezeichnet. Der verfügbaren Literatur nach kennen wir momentan zwar nicht die vollkommene Entwicklungsgeschichte der Vegetarischen Sekten. Es ist aber sicher, dass die Vegetarischen Sekten nicht nur aus buddhistischen Elementen bestanden und sich selbst nicht von Anfang an als Hausbuddhismus betrachteten. Vgl. Tsann-terng Jiang, 1996; ders., 1997, S. 49ff.. Unbestritten gab es seit langem auch die Strategie, mit Hilfe der Selbstbehauptung als orthodoxe Nachfolger der Chan-Schule mit dem Buddhismus zu konkurrieren. Aber diese Selbstbehauptung konnte normalerweise nicht bestätigt werden. Vgl. Xiu-Fen Chen, 1994, S. 116ff..

tion des Buddhismus ansah. Aber für diesen Wandel war eher die *Einstellung der politischen Autorität* zur Religion ausschlaggebend.

Die wichtigste Wende war mit dem „Xilaian“-Zwischenfall (西來庵事件) verbunden, zu dem es im Namen einer Vegetarischen Sekte im Jahre 1915 kam. Vorher gab es zwar bewaffneten Widerstand gegen die japanische Regierung. Er wurde aber meist *nicht* mit Hilfe der Religion unternommen. Vor allem war der bewaffnete Widerstand schon vor diesem Zwischenfall fast völlig verschwunden. Deshalb wurde die japanische Regierung von ihm sehr *überrascht*. Danach gaben die Japaner ihre frühere, relativ tolerante Einstellung zu den Religionen der Taaiwaner auf. Um sich selbst zu schützen, ergriffen der taiwanesische Buddhismus und die Vegetarischen Sekten dann verschiedene Maßnahmen. Unter diesen ist besonders die Gründung von *religiösen Vereinen* zu nennen. Aus Angst davor, mit diesem Zwischenfall in Verbindung gebracht zu werden, verstärkten die Vegetarischen Sekten ihre Beziehungen zum japanischen Buddhismus. In Tainan, wo es zu dem Zwischenfall gekommen war, organisierten die Vegetarischen Sekten einen Verein mit dem Namen „Religiöser Verein der vegetarischen Vergesellschaftung des patriotischen Buddhismus in Tainan“ (愛國佛教會台南齋心社宗教聯合會), in dessen Satzung der Gehorsam gegenüber dem Gesetz besonders betont wurde.[419] Die Konzeption, einen inselweiten religiösen Verein zu organisieren, wurde auch von den damaligen Führern der Vegetarischen Sekten begrüßt. Sie wurde jedoch nicht verwirklicht, denn die Vegetarischen Sekten waren nicht in der Lage, ihre eigenen Faktionen und insbesondere die verschiedenen Schulen des Buddhismus zu integrieren.[420] Wichtig ist, dass das Religionssystem angesichts der Entwicklung eines modernen Staatsapparates und der Änderung der politischen Situation auf seine eigenen Organisationsprobleme zu achten begann und ein *modernes Organisationsmodell* entwickelte. Im Jahre 1920 wurde der „Longhau-Verein des taiwanesischen Buddhismus“ (台灣佛教龍華會) gegründet, zu dem nur die Vegetarischen Sekten gehörten. Dadurch kam es zu zwei wichtigen Veränderungen. Einerseits gaben die Vegetarischen Sekten das *Ende ihrer Verbindung mit den festlandchinesischen Patriarchenhallen* bekannt. Andererseits beschäftigten sie sich nun aktiv mit der *sozialen Hilfe*, vor allem mit der Belehrung von Verbrechern.[421] Neben diesen Bemühungen der Vegetarischen Sekten gab es diejenigen des japanischen Buddhismus um das moderne buddhistische Erziehungswesen auf Taiwan, indem man mit Hilfe der taiwanesischen Buddhisten die Assimilation der Taiwaner an die Japaner zu beschleunigen versuchte. Schließlich wurde

[419] Nach Nakamura 1993a, S. 1055f., gab es diesen Verein seit 1912. Die sich an ihm beteiligenden vegetarischen Hallen wurden aber nach dem Zwischenfall „Xilai-An“ verdoppelt. Siehe auch Tian-Chun Li, 1956, S. 111ff..

[420] Siehe Tsann-terng Jiang, 1995, S. 17ff.; Tian-Chun Li, 1956, S. 114f..

[421] Vgl. Chien Chuan Wang, 1996, S. 143ff.. Während der japanischen Herrschaft wurde auch eine sowohl die politische als auch die traditionelle religiöse Autorität betreffende Reformation des Buddhismus behauptet. Dabei entstand eine neue Interpretation des Buddhismus, vor allem bezüglich des so genannten Verhaltens des Bodhisattwa. Danach wurde die gesellschaftliche Reform durch die soziale (oder: religiöse) Bewegung als Zweck des Buddhismus gesetzt. „Jingtu“ wurde als ein diesseitiges Ideal angesehen und ähnlich wie ein sozialistisches Modell beschrieben. Unter der kolonialen Herrschaft fand das Konzept aber keine weitere Verbreitung bzw. Akzeptanz. Vgl. dazu Xiao-Feng Li, 1991.

im Jahre 1922 *auf Betreiben und unter der Leitung japanischer Beamten* ein inselweiter buddhistischer Verein (einschließlich der Vegetarischen Sekten natürlich) eingerichtet.[422] Nach dieser Wende wurden die Vegetarischen Sekten ohne Ausnahme als Hausbuddhismus angesehen und alle ausdifferenzierten religiösen Kräfte der politischen Autorität untergeordnet.

Mit der Vorbereitung der japanischen Regierung auf den Zweiten Weltkrieg verstärkte sich ihre Kontrolle über die Religionen. Im Jahre 1937 wurde die so genannte *„Kominka"-Bewegung* (皇民化運動) vorangetrieben, um die Taiwaner völlig zu japanisieren. Entsprechend wurde eine Ordnungspolitik bezüglich der Tempel und eine Innovationspolitik bezüglich der Ausstattung der Wohnzimmer durchgesetzt.[423] Die Ordnungspolitik zielte auf den *Volksglauben* ab. Danach sollten die religiösen Gesellschaften und die Tempel des Volksglaubens abgeschafft oder in reine buddhistische Tempel oder Tempel des Shintoismus transformiert werden. Die japanische Regierung benutzte sogar die *religiöse* Redeweise von der „Himmelfahrt der Götter" (神明升天), um diese Politik zu rechtfertigen. Danach sollten Götter im Himmel wohnen, statt im Tempel, als Gegenstand der Verehrung durch Menschen. Die Götterstatuen sollten verbrannt werden. Die Innovationspolitik bezüglich der Ausstattung der Wohnzimmer unterdrückte den traditionellen *Ahnenkult* und versuchte, die Taiwaner zu loyalen Anhängern des japanischen Militarismus werden zu lassen. Die Ahnentafeln wurden zwar nicht beseitigt, aber die Position der Vorfahren wurde derjenigen des japanischen Kaisers untergeordnet. Obwohl diese Politik nicht inselweit und radikal durchgesetzt wurde, wurde der Volksglaube durch diesen harten Schlag doch sehr behindert.

### 4.6. Die Rolle der Religion in den Prozessen der Regimetransformation und die religiöse Unordnung

Die Rhetorik der „religiösen Unordnung" wird in Taiwan letztlich oft benutzt, um die neu auftauchenden religiösen Phänomene, vor allem die als „falsch" oder als betrügerisch betrachteten Religionen zu bezeichnen. Nach der Abschaffung des Notstandsgesetzes gibt es einigen Autoren zufolge Motivation und Chance, neue Religionen zu bilden. Danach leben die früher unterdrückten religiösen „Bedürfnisse" wieder auf und tragen dazu bei, dass das Religionssystem seine Autonomie gewinnt. Dabei wird die Differenz *Autoritarismus/Demokratie* unterstellt. Unbestritten ist, dass lebhaftere und vielfältigere religiöse Phänomene nach der Abschaffung des Notstandsgesetzes zu sehen sind. Aber es gibt *keinen Anhalt* für die Annahme, dass das Religionssystem seine Autonomie erst erlangt habe, *nachdem* das politische System demokratisiert worden war – wenn wir die Sachverhalte genauer betrachten. Um Komplexität zu reduzieren, mag man eine *vereinfachende Dichotomie* benutzen und eine scharfe Diskontinuität unterstellen. Die Dichotomie fungiert dann wie *ein das Gedächtnis der Gesellschaft*

[422] Vgl. Tsann-terng Jiang, 1995, S. 17ff.; Tian-Chun Li, 1956, S. 115ff..
[423] Vgl. Jin-Tang Cai, 1991; Ling-Rong Chen, 1992; Hei-yuan Chiu, 1992, S. 145ff., 999ff.; Wan-Yao Chou, 1991; Tian-Chun Li, 1956, S. 217ff..

*regelndes Schema.*[424] Im Anschluss an das „alte chinesische" Denken geht man gerne *von der Politik aus* und behauptet, dass alle Probleme sich aus der Kontrolle durch das politische System ergeben. Obwohl diese Auffassung den früheren Realitäten in vielerlei Hinsicht gerecht wird, steht sie doch auf immer schwächeren Füßen. Man zieht in Betracht, dass die Demokratisierung des politischen Systems die Autonomie der anderen sozialen Bereiche vorantreibt, aber bemerkt nicht, dass alle sozialen Bereiche schon *unbewusst* (d. h. *unthematisiert*) allmählich *autonom werden* und schon *vor* Abschafftung des Notstandsgesetzes einen Einfluss auf die politische Demokratisierung gewonnen hatten. Deshalb verlangt man auf der Ebene des Gesellschaftssystems immer noch nach einer *Zentralinstanz*, und zwar nach dem politischen System. Infolgedessen gerät man ganz aus der Fassung, wenn man „plötzlich" mit der so genannten religiösen Unordnung konfrontiert wird. Darin spiegelt sich wider, dass man noch nicht hinreichend darauf vorbereitet ist, die *funktionale Differenzierung* zu akzeptieren und sich ihr anzupassen, obwohl einige Menschen in Taiwan auch schon gerne von der „Postmoderne" sprechen. Die Situation, dass es die vormodernen, modernen und postmodernen Phänomene *gleichzeitig* gibt, ist nur in der *Weltgesellschaft* möglich und am ehesten in den so genannten *Entwicklungsländern* zu sehen.[425] Die religiöse Unordnung kann gewissermaßen als eine Widerspiegelung dieser Situation angesehen werden. Insofern hängt ihre Überwindung *nicht nur* mit dem Religionssystem, sondern auch mit den anderen Funktionssystemen zusammen. Aber statt der Entdifferenzierung sollte eher die Vervollständigung der Funktionssysteme und die Durchsetzung der funktionalen Differenzierung der Ausweg sein.

#### *4.6.1. „Der Verein des chinesischen Buddhismus" als Moment des staatlichen Korporatismus und die Popularisierung der Idee des „Buddhismus der menschlichen Welt"*

Im Hinblick auf die Ermöglichung der Transformation des Regimes hat der Buddhismus fast keine Rolle gespielt. In einiger Hinsicht war er sogar der *Verteidiger* oder zumindest der *Gehilfe der Struktur der autoritären Herrschaft*. Man kann also den „Verein des chinesischen Buddhismus" (中國佛教會) gewissermaßen als ein Moment des autoritären Regimes behandeln. Er diente aufgrund des Modells des *staatlichen Korporatismus* als ein Teil des Kontrollmechanismus des Staatsapparates.[426] Die Führer dieses Vereins waren meist gleichzeitig Parteikader und manchmal sogar Parteivorstände der regierenden Partei KMT. Gemäß der gesetzlichen Vorschrift war dieser Verein die einzige offizielle gesellschaftsweite Organisation des Buddhismus.[427] Daneben musste sich jeder Tempel dem Gesetz nach entweder an

---

[424] Vgl. Luhmann, 1996, S. 192ff..

[425] Siehe z. B. die Beschreibung der Situation Taiwans bei Skoggard, 1996, S. XXI. Neves, 1992 benutzt den Ausdruck der „peripheren Moderne", um zu betonen, dass es ein *modernes* Problem sei.

[426] Über den staatlichen Korporatismus vgl. Kap. 3.

[427] Vgl. dazu Tsann-terng Jiang, 1995, S. 164ff.; ders., 1995a; Chun-Jia Wu, 1997; Hui-Nan Yang, 1988. Obwohl Jones, 1996, auf die Dimension des Konfliktes und der Divergenz zwischen diesem Verein und der KMT-Regierung hinweist, muss das oben verwendete Etikett dieses Vereins als Moment des autoritären Regimes nicht modifiziert werden. Von der Funktion, nicht von der Motivation, ist hier die Rede. Eigentlich

diesem Verein oder am gleichfalls als Moment des staatlichen Korporatismus fungierenden „Verein des chinesischen Taoismus" (中國道教協會) beteiligen.[428] Diese autoritaristischen Institutionen reflektierten einerseits die Stärke des politischen Systems und andererseits auch die Schwäche des Religionssystems.

Der Taoismus war in diesem Zusammenhang nicht der Rede wert. Denn er war im Untergang begriffen und auf den Volksglauben angewiesen. Was den Buddhismus betrifft, müssen wir einen besonderen historischen Hintergrund in Betracht ziehen: Viele berühmte Mönche waren mit der nationalen Regierung nach dem Zweiten Weltkrieg nach Taiwan gekommen. Sie dominierten dann den Verein des chinesischen Buddhismus. Obwohl der Buddhismus während der japanischen Herrschaft in Taiwan wiederbelebt worden war, konnten die taiwanesischen Buddhisten sich bezüglich *Quantität* und *Qualität* nicht mit den neu nach Taiwan gekommenen chinesischen Buddhisten messen. Vor allem nach der Erfahrung der *politischen Unterdrückung* und des *weißen Terrors* seitens der nationalen Regierung sind die taiwanesischen Buddhisten und die sich für eine Reform einsetzenden chinesischen Buddhisten dann in der Öffentlichkeit weitgehend *verstummt*.

Die Ersetzung der japanischen Kolonialherrschaft durch die Nationalregierung führte dennoch zu einer wichtigen Wende. Die seit der Einführung der modernen legalen Herrschaft beginnende Transformation von einer *direkten fremdreferentiellen* Kontrolle des Religionssystems durch das politische System zu einer *selbstreferentiellen* Kontrolle wurde deutlicher. Nun kontrollierte der Staatsapparat die Religionen indirekt mit den religiösen Organisationen selbst. In Bezug auf den Buddhismus beruhte dieses Herrschaftsmodell nicht nur auf der politischen Unterstützung des autoritären Regimes, sondern auch auf *religionsinternen Kriterien*. Das ausschlaggebende Beispiel war der Fall der *Ordination* von Mönchen, also „Chuanjie".[429] Wie erwähnt, wurden die Vegetarischen Sekten während der japanischen Herrschaft in buddhistische Sekten transformiert. Diese Transformation wurde aber nicht völlig durchgeführt. Die Faktion „Dagangshan", die die größte buddhistische Kraft am Anfang der Herrschaft der nationalen Regierung auf Taiwan war, bestand weitgehend noch aus nicht offiziell ordinierten so genannten vegetarischen Tanten. Nachdem der Verein des chinesischen Buddhismus nach

---

ergab sich die Wiederherstellung dieses Vereins in Taiwan durch die groß angelegte Festnahme der festländischen Mönche, und zwar aufgrund des Gerüchtes über ein Täuschungsmanöver von sich als Mönche ausgebenden Kommunisten im Jahre 1949. Außerdem gab es Konflikte und Widersprüche zwischen der Partei bzw. der Regierung und sogar innerhalb der Regierung selbst. Alle diese Tatsachen entkräften nicht den Begriff des staatlichen Korporatismus im Unterschied zum gesellschaftlichen Korporatismus. Wir können uns die autoritäre Regierung aber natürlich auch nicht als eine kompakte Einheit mit einem vereinheitlichen einzigen Willen vorstellen.

[428] Das Gesetz, nach dem die Regierung einen Tempel beaufsichtigen kann, ist ziemlich alt. Es wurde im Jahre 1929 auf dem Festland erlassen und nicht mehr modifiziert. Danach muss ein Tempel die Zustimmung eines Vereins des chinesischen Taoismus oder Buddhismus erhalten haben, wenn seine Begründung legal sein soll. Dagegen wird ein Privattempel gar nicht kontrolliert. Vgl. Hei-yuan Chiu, 1997, Kap. 14; Shu-Ling Lin, 1990, S. 48f.; Yao-Feng Wu, 1992, S. 177ff..

[429] Die Hervorhebung der offiziellen Ordination durch den Verein des chinesischen Buddhismus hing nicht nur mit der religiösen Ideologie und Legitimität, sondern auch mit der politischen Motivation und dem ökonomischen Interesse zusammen. Vgl. Tsann-terng Jiang, 1997, S. 71f.; Hui-Nan Yang, 1988, S. 81, Anm. 103.

Taiwan geflohen war, hatte er die *Macht*, die Ordinationen zu veranstalten und damit die meisten buddhistischen Tempel zu kontrollieren.[430] Die *Schwäche* des taiwanesischen Buddhismus hinsichtlich der „orthodoxen" chinesischen Dogmen, Kulte und Disziplinen ließ also Raum für die Intervention des Vereins des chinesischen Buddhismus und deshalb für diejenige des autoritären Regimes.

Seit Mitte der 1960er Jahre zeigte der Buddhismus ein gutes Wachstum. Außer dem allgemeinen Hintergrund der ökonomischen Entwicklung und der hohen Populationsmobilität zwischen Stadt und Land, was gute Gelegenheiten für die Mission bot, sollten dabei die *internen Veränderungen* des Buddhismus berücksichtigt werden. Insgesamt können solche Veränderungen unter dem oben diskutierten Begriff der *Säkularisierung* subsumiert werden. Wie erwähnt, gab es im Buddhismus schon früh Versuche der Reaktion auf die Säkularisierung, z. B. den Laienbuddhismus am Ende der Ming-Zeit und die Konzeption des Buddhismus als soziale Reformbewegung während der japanischen Herrschaft. Diese beiden Traditionen wurden aber nicht direkt fortgesetzt. Stattdessen wurde die Idee des „Buddhismus der menschlichen Welt" aufgestellt.

Seit den 1920er Jahren befürwortete auf dem Festland der Mönch Taixu (太虛) eine Reformation des Buddhismus. Er behauptete, dass der Buddhismus in den Dimensionen der Erziehung, der Institutionen und des Eigentums eine Revolution brauche. Also nicht nur die Systemreferenzen der *Funktion* und der *Reflexion*, sondern auch diejenige der *Leistung* sollte berücksichtigt werden. Auf der Ebene von Dogmen und Praxen forderte er eine *Korrektur* des Images des *Buddha als Gott* und eine *Verschiebung des Gewichtes* von der Bevorzugung des Lebens nach dem Tode zu derjenigen des *Lebens in dieser Welt*. Neben der Reform des Buddhismus selbst befürwortete er noch eine *aktive Partizipation* der Buddhisten an der realen *Politik*. Dieser Gedankenlinie folgend, verbreitete sein Schüler Yinshun (印順) das Schlagwort vom „Buddhismus der menschlichen Welt" (人間佛教, Renjian-Fojiao).[431] Er betonte, dass alle Buddhas *aus der menschlichen Welt* stammten und *nicht im Himmel* zum Buddha würden. Er beschäftigte sich aber nur mit der Interpretation von Dogmen, hatte keine konkrete Praxis und redete nicht mehr direkt über die politische Partizipation des Buddhismus.[432] Dabei wurden die frühen Unterscheidungen reinterpretiert. Gegenüber dem Amitabha-Sukhavati wurde das Maitreya-Sukhavati hervorgehoben. Der leichte Weg „Nianfo" habe zwar die Wirkung der Übertragung des Buddhismus, könne aber auch oft das echte Dharma, vor allem das Dharma des Mahayana, verzerren. Um schnell zum Buddha zu werden, solle

[430] Vgl. Tsann-terng Jiang, 1995, S. 145ff., 278ff..

[431] Der recht oft von Taixu verwendete Ausdruck war „Rensheng-Fojiao" (人生佛教, Buddhismus des menschlichen Lebens). Auf die Einzelheiten der unterschiedlichen Auffassungen zur Idee „Renjian-Fojiao" können wir nicht eingehen. Vgl. dazu Tsann-terng Jiang, 1990, S. 75ff.; Yin-Shun Shi, 1988; Hui-Nan Yang, 1988, S. 70. Über die Idee des „Buddhismus der menschlichen Welt" vgl. Tsann-terng Jiang, a. a. O.; ders., 1995, S. 389ff.; Yin-Shun Shi, 1992; ders., 1992a; Po-Yao Tien, 1995, insb. S. 235ff., 255ff..

[432] Vermutlich hat das mit seiner persönlichen politischen Erfahrung zu tun. Er wurde einmal denunziert, er habe in seinem Buch den Kommunismus befürwortet, und musste seine „Fehler" bekennen bzw. den Inhalt seines Buchs modifizieren. Siehe Tsann-terng Jiang, 1995a, S. 121f.; Hui-Nan Yang, 1988.

ein Gläubiger dagegen mehrere Prüfungen in der menschlichen Welt bestehen und den anderen Menschen helfen. Das Ziel des Buddhismus solle es sein, *Sukhavati in der menschlichen Welt* (人間淨土, Renjian-Jingtu) zu schaffen und nicht erst nach dem Tode nach Amitabha-Sukhavati zu gelangen.

Taixu und Yinshun waren aber eine kleine *Minderheit* im chinesischen Buddhismus. Sie wurden von den traditionellen Mönchen, vor allem den Anhängern der Jingtu-Schule, sehr kritisiert. Abgesehen von den persönlichen Konflikten und dem Machtkampf wollten die traditionellen Mönche den *Glauben an die Wunderkraft des Buddha* für das Seelenheil nicht aufgeben und behandelten den leichten Weg trotz der Möglichkeit von Verzerrungen als einen wichtigen Indikator für universales Seelenheil. Der Anspruch einer *strikten religiösen Lebensführung* wurde also *nicht auf alle Menschen* angewandt.[433] Aber weil die Idee des Buddhismus der menschlichen Welt einerseits mit den veränderten sozialen Situationen kompatibel war, und weil sie andererseits gut an die originären buddhistischen Sutras anschließen und große Überzeugungskraft haben konnte, also weil sie gleichzeitig die Bedürfnisse auf der Ebene der *Semantik* und der *Struktur* gut befriedigen konnte, wurde sie schrittweise übertragen und schließlich zur *vorherrschenden Glaubensvorstellung* im heutigen Taiwan.

Yinshuns Bemühungen konzentrierten sich jedoch nur auf die Interpretation von Dogmen, also nur auf die Systemreferenz der Reflexion. Konkrete Praxen der Konzeption des „Buddhismus der menschlichen Welt" wurden danach *unterschiedlich* durchgeführt. Zuerst ist die Faktion von „Foguanshan" (佛光山) zu nennen, die durch den Mönch Xinyun (星雲) begründet wurde. In den 1960er Jahren verließ er den Norden Taiwans, in dem es schon zu viele berühmte Mönche gab, und fing an, eine eigenständige religiöse Gemeinde im Süden zu bilden. Mit Hilfe von *Massenmedien* und seiner Strategie des *populären* Buddhismus ist Foguanshan seit den 1970er Jahren zu einer berühmten Sehenswürdigkeit und einem Wallfahrtszentrum geworden. Das von Armut und Mühsal bestimmte Image des Buddhismus, der zum Verlassen der irdischen Welt aufruft, wurde zuerst zu einem neuen von freudigen Aspekten bestimmten Image transformiert, dass man im Vergleich mit den westlichen Religionen nicht mehr schändlich fand. Mannigfaltige religiöse Bedürfnisse wurden dann durch „religiöse Waren" befriedigt.[434] Im Falle von „Foguanshan" artikulierte sich die Tendenz der Säkularisierung besonders darin, dass das moderne *weltliche Erfolgsmuster nachgeahmt* wurde. Das Führungsmodell blieb dabei allerdings noch eine traditionelle Hierarchie.[435] Die Gläubigen wurden zwar organisiert, aber die Problematik der *Asymmetrie* Mönche/Laien (Spende von

[433] Vgl. Tsann-terng Jiang, 1995, S. 389ff.; Yin-Shun Shi, 1993a. Zu einer ähnlichen Debatte kam es im Jahre 1980. Man stritt darüber, ob man mit dem Karma nach Sukhavati gelangen könne. Insgesamt ging es im Kern um den Glauben an die Wunderkraft des Buddha und darum, ob die Möglichkeit des Seelenheils bedingungslos für alle Menschen gegeben sei. Vgl. dazu Xiang-Yun Shi, 1993. Die strenge Version meinte, dass ein bedingungsloses Seelenheil das Böse erlauben oder sogar ermuntern würde.

[434] Vgl. Tsann-terng Jiang, 1997, S. 8ff.. Außer den größten Götterstatuen gibt es noch gute Meditationsräume, die Schule und die großen religiösen Veranstaltungen usw. Folglich wird die kommerzialisierte Tendenz der religiösen Tätigkeiten von „Foguanshan" oft als säkular oder sogar vulgär kritisiert.

[435] Vgl. Tsann-terng Jiang, 1997, S. 14f., 23.

Dharma/Spende von Reichtümern) wurde *nicht berührt*. Philanthropische Tätigkeiten wurden auch gefördert, waren aber nur eine unter anderen Aktivitäten.

Dagegen beschäftigte der „Ciji-Verein des Verdienstes" (慈濟功德會)[436] sich fast nur mit der *sozialen Hilfe*. Die Leiterin dieses Vereins war eine Schülerin von Yinshun. Gegen die Erwartung ihres Meisters, sich mit der Mission zu befassen, also das traditionelle Modell zu befolgen, widmete sie sich seit der Mitte der 1960er Jahre den konkreten Tätigkeiten der Diakonie, vor allem der Einrichtung eines Krankenhauses im Osten Taiwans, in dem es sehr an medizinischen Ressourcen mangelte. Angesichts dessen, dass es damals *keine staatliche Wohlfahrt* außer der Fürsorge für einen begrenzten Kreis von Armen gab, gewannen solche diakonische Praxen eine *positive Beurteilung*. Aber erst nach dem intensiven Wirtschaftswachstum Taiwans und der Aufmerksamkeit der Massenmedien erfuhr dieser Verein in den 1980er Jahren einen deutlichen Aufschwung.[437] Im Falle des „Ciji-Vereins des Verdienstes" war das Phänomen der Säkularisierung, also ein *Wechsel in der Hauptorientierung* des Religionssystems von der personalen Umwelt des Gesellschaftssystems zur *innergesellschaftlichen* Umwelt,[438] besonders deutlich zu sehen. Auch auf der Ebene der Organisation war dieser Verein ganz neuartig. Es gab nur sehr wenige Nonnen, die von ihrer eigenen Arbeit lebten und die *finanzielle Unterstützung durch die Gläubigen* ablehnten. Alle Mitglieder waren *freiwillige Laien*. Dem Aussehen nach war dieser Verein nichts anderes als ein Unternehmen.

Seit Anfang der 1980er Jahre wurde die buddhistische *Meditation*, nämlich Chan, zu einer Mode. Dadurch kam es neben den zwei oben genannten größten buddhistischen Gruppen zu einigen emergenten Gruppen, zunächst „Fagushan" (法鼓山),[439] dann „Zhongtaishan" (中台山). Anders als früher wurde die Meditation in ihnen nicht nur als Weg zur Erleuchtung, sondern auch als *Mittel zur Moralerziehung* bzw. zur *Leitung der Gefühle* behandelt.[440] Es gab also auch eine Dimension der *Leistung*, der Beziehung zu den anderen Systemen in der Umwelt.

Obwohl alle vier genannten großen buddhistischen Gruppen auf verschiedene Art und Weise auf die mit der Tendenz der Säkularisierung wichtiger gewordene Dimension der Leis-

---

[436] Wörtlich bedeutet Ci die Barmherzigkeit und Ji die Hilfsaktion oder Fürsorge.

[437] Vgl. Tsann-terng Jiang, 1997, S. 8ff.; Ding-Tzann Lii, 1996, S. 35ff.; Hui-Xin Lu, 1995; Yong-Zhu Wei, 1989. Aus dem Blinkwinkel des postkolonialen Diskurses betrachtet Li den „Ciji-Verein des Verdienstes" als „hybrid" und betont seinen Unterschied von der Tradition. Seiner Meinung nach ergibt sich solch eine Innovation aus der kolonisierten Erfahrung. Diese Behauptung finden wir nicht zutreffend. Im Kontext der funktionalen Differenzierung und der Säkularisierung wären die Phänomene der Innovation in diesem Verein, dessen Gründungsanlass in der buddhistischen Tradition gefunden werden kann, besser zu begreifen.

[438] Vgl. Luhmann, 1990d, S. 227f..

[439] Fagushan war schon früher bekannt. Aber nach der Entstehung von Foguanshan und Ciji konnte Fagushan dann nicht mit ihnen auf eine Stufe gestellt werden. Als 1977 Shengyan (聖嚴) zum Abt berufen wurde, belebte sich Fagushan allmählich wieder. Shengyan benutzte „Sukhavati in der menschlichen Welt" und „Geistlicher Umweltschutz" (心靈環保, Xin-ling-Huanbao) als Slogans.

[440] Vgl. Tsann-terng Jiang, 1997, S. 11, 45. Von „Zhongtaishan" wurde die Dimension der Funktion, also das Erlangen der Erleuchtung über die Frage des Todes, jedoch stärker betont.

tung reagierten, *vermieden* sie gemeinsam, ihre Meinungen zur Politik zu äußern und aktiv an der Sphäre der Politik teilzuhaben. In vielerlei Hinsicht war ihre Beschreibung von „Sukhavati in der menschlichen Welt" dann noch zu vage bzw. zu allgemein und sehr „unmenschlich", wobei von den realen Problemen und ihren Lösungen noch gar nicht die Rede war. Während sie sich mit den Praxen der Wohltätigkeit beschäftigten, übten sie keine Kritik an der problematischen Wohlfahrtspolitik der Regierung. Die teilweise schon „kastrierten" Praxen im Diesseits trugen deshalb in der Tat zur *Konsolidierung des autoritären Regimes* bei.[441]

### *4.6.2. Die Transformation der Volksreligion von der verboten Heterodoxie zum potenziellen Koalitionspartner des nationalen Regimes*

Am Vorabend der japanischen Eroberung wurde eine neue religiöse Richtung in Taiwan eingeführt. Ihre Aktivitäten bestanden hauptsächlich aus *Seancen* und zudem aus der Produktion von Moralbüchern.[442] Im Zusammenhang damit entstanden die so genannten „*Luantang*" (鸞堂, Phönixhalle), so genannt, weil die „Fuluan" ihre Haupttätigkeit war. Im Prinzip war dies eine Bewegung für eine *Moralreform*, die durch traditionelle lokale Gelehrte gefördert wurde. Eine ihrer Absichten war es, die Opiumkonsumenten von ihrer Sucht zu befreien, indem sie versuchten, diese mit Hilfe „persönlicher Äußerungen" von Göttern zu belehren. Die Verkündigung einer *Vergeltung* nach dem Tode und die *traditionelle Ethik* waren dann die primären Inhalte ihrer Moralbücher.[443] Nach Erfolgen in ihren Bemühungen um die Süchtigen wurde ihr *Netzwerk* durch eine Beziehung ähnlich der oben genannten „Fenxiang" eingerichtet. Am Anfang der Kolonialherrschaft wurden die Phönixhallen nicht verboten, obwohl sie die chinesische Identität der Taiwaner verstärkt haben dürften. Erst ab 1901 wurden jene Phönixhallen verboten, die sich erfolgreich um die Bekämpfung der Tabaksucht bemühten und somit rückläufige Einnahmen der Kolonialregierung aus dem Tabakmonopol verursachten.[444] Danach

---

[441] Ende der 1980er Jahre tauchte dann eine aktiv sich an der Politik beteiligende buddhistische Sekte auf. Sie hatte aber nur einen sehr begrenzten gesellschaftlichen Einfluss. Vgl. Tsann-terng Jiang, 1995, S. 170; ders., 1995a, S. 125.

[442] Wie erwähnt, gibt es in China eine lange Tradition des Schamanismus. Mit der hier genannten Seance war nicht die übliche Form der Besessenheit verbunden, bei der die Götter durch den Mund des Mediums sprechen. (Das wird auch als Jieqiao (借竅) bezeichnet). Gemeint ist eine schriftliche Kommunikation: Dabei halten ein oder zwei Medien ein gebogenes Stück Holz in der Hand, dessen von der Gottheit veranlasste Bewegung auf einem mit feinem Sand bestreuten Tisch Spuren hinterlässt. Solch ein Ritus wird normalerweise „Fuji" (扶乩), „Fuluan" (扶鸞) oder Kaisha (開沙) genannt. Je nach den verfügbaren Materialien gab es sie schon in der Zeit der Sechs Dynastien. Damals wurde sie hauptsächlich von den Taoisten benutzt, um Dogmen aufzustellen und ihr Pantheon zu organisieren. Vgl. dazu Jordan/Overmyer, 1986, S. 36ff.; Fong-mao Lee, 1987. Danach wurde sie unter den Gelehrten auch als Unterhaltung populär. Über diese Aktivität in Taiwan vgl. Jordan/Overmyer, a. a. O.; Yong-Gen Lin, 1984; Kwang-Yu Sung, 1994; ders., 1994a; Thompson, 1982; Chien Chuan Wang, 1996, S. 169ff.; Shih-Ch'ing Wang, 1986.

[443] Wie erwähnt, waren Moralbücher schon am Ende der Ming-Zeit sehr populär. In Bezug auf den Inhalt gab es keinen großen Unterschied zwischen den früheren Moralbüchern und denen, über die wir jetzt diskutieren. Die Besonderheit der Letzteren liegt in der Methode ihrer Herstellung, nämlich durch Seancen.

[444] Chien Chuan Wang, 1996, S. 196, behauptet, dass es verschiedene Quellen der taiwanesischen Phönixhallen gebe. Nur eine davon hat mit der Befreiung von der Opiumsucht zu tun. Darüber gibt es aber noch

wurden stärker religiöse Elemente zur Ergänzung der Bemühungen um eine Moralreform in das Programm der Phönixhallen aufgenommen. Aber im Grunde wurden die Phönixhallen während dieser Zeit *noch nicht* als ein Religionssystem ausdifferenziert, obwohl sie allmählich eine höhere funktionale Spezifikation annahmen.

Im Jahre 1937 wurde von einigen Phönixhallen zur Bezeichnung ihrer selbst der Ausdruck „Ruzong-Shenjiao" (儒宗神教, Konfuzianische Göttliche Religion) vorgeschlagen. Dieser Vorschlag fand jedoch zunächst nur geringe Akzeptanz. Gleichwohl reflektierte er bereits die Tendenz zur Ausdifferenzierung. Nach dem Zweiten Weltkrieg gewann dieser Ausdruck schließlich allgemeine Popularität. Im Jahre 1978 wurde eine gemeinsame Veranstaltung der Phönixhallen abgehalten. Dabei wurden die unterschiedlichen Phönixhallen *zu einem gemeinsamen Verein organisiert.* „Konfuzianische Göttliche Religion" ist dann der offizielle Name der Phönixhallen geworden. Eine viel gewichtigere Veränderung aber war die *Annäherung an die Volksreligion.* Während der japanischen Herrschaft erhielten die Phönixhallen noch bewusst einen Unterschied zu den Vegetarischen Sekten aufrecht.[445] Aber nachdem die „Yiguandao" (一貫道, Einheitssekte) nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan eingeführt worden war, neigten auch die Phönixhallen dazu, sich in die Richtung der Volksreligion zu entwickeln. Heute ist für Außenstehende kaum noch ein Unterschied zwischen der Einheitssekte und den Phönixhallen in Bezug auf deren Dogmen und Seancetätigkeit mehr erkennbar.

Die Einheitssekte geht auf die gleiche Quelle wie die Vegetarische Sekte Xiantian-Pai zurück. Erst nach der Zeit des so genannten fünfzehnten Patriarchen, der die Position des Patriarchen im Jahre 1877 geerbt hatte, entwickelte sie sich als eine eigenständige Sekte. Ihre Dogmen waren im Prinzip den oben erwähnten Inhalten der Dogmen der Volksreligion gleich. Neben der Verehrung der „Ewigen Mutter" und der Lehre von der Erkenntnis der eigenen Natur aus dem Chan-Buddhismus wurden viele Bestandteile der *neukonfuzianischen* Terminologie und entsprechende Konzeptionen benutzt.[446] Unter dem Grundthema des universalen Seelenheils aus dem Kalpa wurde die traditionelle Ethik hervorgehoben. Daneben waren *Seancen* (einschließlich der Fuluan und der üblichen Trance) wichtige Aktivitäten der Einheitssekte.[447] „Persönliche Äußerungen" von Göttern fungierten gleichzeitig als ein Mittel der Moralbelehrung und als Beweis des Seelenheils. Durch die Kombination von Dogmen und Seance-Kulten hatte die Einheitssekte großen Erfolg. Obwohl die Nationalregierung wie

keine Übereinstimmung. Siehe dazu noch Kwang-Yu Sung, 1994a; Shih-Ch'ing Wang, 1986; Zhi-Ming Zheng, 1996, S. 378ff..

[445] Vermutlich hat das mit der Transformation der Vegetarischen Sekten von der Volksreligion zum Hausbuddhismus zu tun. Die Führer der Phönixhallen waren meist lokale Gelehrten. Ihre grundlegende Weltanschauung war der Konfuzianismus. Sie konnten eine synkretistische Volksreligion im Vergleich mit dem reinen Buddhismus vermutlich eher akzeptieren.

[446] Vgl. Hong-Ren Yang, 1997, 18ff.; Kwang-Yu Sung, 1983, S. 85ff..

[447] Angeblich hat ein Zweig der Einheitssekte die Abhaltung von Seancen ab 1963 schon völlig aufgegeben. Danach nahm die Bedeutung der Seance ab. Vgl. Hong-Ren Yang, 1997, S. 60; Pen-Hsuan Lin, 1989, S. 37. Aber bis jetzt ist die Seance, soweit mir bekannt ist, nicht bei allen Zweigen der Einheitssekte verschwunden.

früher die traditionelle politische Autorität versuchte, diese Sekte in ihrer Tätigkeit zu *behindern*, nahm die Zahl ihrer Anhänger schnell zu. Man vermutet, dass sie heute die zweitgrößte oder sogar die größte religiöse Gruppe in Taiwan ist.

Offensichtlich gab es auf Taiwan gute Bedingungen für die Entfaltung der Einheitssekte. Frühere Angehörige von Vegetarischen Sekten und Phönixhallen hatten keine Schwierigkeiten damit, sich ihr als Gläubige anzuschließen. Die seit der Zeit der Luo-Sekte überlieferte Betonung des *weltlichen Alltagslebens* passte gut zu der schrittweisen Säkularisierung der Gesellschaft. Das *Selbstvertrauen* gegenüber dem traditionellen Mönchsbuddhismus garantierte die Verselbständigung der Einheitssekte. Außerdem ist sie im Kontext des *„revitalization movement“* zu begreifen.[448] Gegenüber der Modernisierung förderte sie die traditionelle Ethik. Die *Frustration* der Bevölkerung angesichts der Isolierung Taiwans in der *internationalen Politik* seit den 1960er Jahren führte einerseits zu einer Verstärkung des *kulturellen Selbstbewusstseins* und andererseits dazu, dass das *Christentum*, das sich aufgrund der amerikanischen Unterstützung mit politischen und ökonomischen Ressourcen nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan schnell verbreitet hatte, nun *stagnierte*. Diese beiden Konsequenzen begünstigten wiederum die Entfaltung der Einheitssekte. Die mit der Modernisierung verbundenen verschiedenen *sozialen Probleme*, die seit den 1960er Jahren deutlicher hervortraten, wurden insbesondere zu Ursachen ihres schnellen Wachstums. Andererseits sah man die Einheitssekte auch in Verbindung mit dem *politischen Dissens*. Angesichts dessen, dass die Nationalregierung eine *Diskriminierungspolitik* bezüglich des Holo-Dialektes betrieb, kamen zu den religiösen Tätigkeiten der Einheitssekte, deren Angehörige bei der Missionstätigkeit meist den Holo-Dialekt sprachen, auch Bemühungen um die Erhaltung der einheimischen Tradition im Gegensatz zu der „amtlichen“ Tradition, zu der auch die Bevorzugung des Mandarin gehörte.[449] Das langfristige Verbot der Einheitssekte durch die Nationalregierung verschärfte noch den Charakter ihres Dissenses.[450] Insofern ist es auch kein Zufall, dass es eine enge Affinität zwischen der Einheitssekte und den *Unterschichten* gab.[451]

---

[448] Vgl. Jordan/Overmyer, 1986, S. 12f.; Kwang-Yu Sung, 1983, S. 199f..

[449] Früher wurde Holo einfach als Hanwen (漢文), also die Sprache von Han, bezeichnet. Im Vergleich mit dem Mandarin nähern sich Holo und andere Dialekte eher dem traditionellen Chinesisch an. Obwohl die meisten Führer der Einheitssekte vom Festland gekommen waren, sprachen sie bei ihren Tätigkeiten Holo, um mit den Einheimischen zu kommunizieren. Die Nationalregierung der KMT hatte eine ähnliche feindliche Einstellung zum „taiwanesischen“ Volksglauben, der oft als Mischung aus Aberglauben und Verschwendung beschrieben wurde. Danach präsentierten sich die Feste des Volksglaubens auch oft in einem der Regierung unliebsamen Gewande. Vgl. Ahern, 1981a.

[450] Die strengste Sanktion der nationalen Regierung gegen die Einheitssekte, die sie unter dem Vorwand der *Rebellion* unter Anklage stellte, wurde im Jahre 1977 verhängt und zielte auf den einzigen einheimischen Führer ab. Am Ende wurde dieser Führer mangels hinreichender Beweise nur zu drei Jahren Zuchthausstrafe verurteilt. Damals gab es schon eine oppositionelle Bewegung. Am Ende des gleichen Jahres geschah der Zhongli-Zwischenfall, und die Nationalregierung erlitt einen für sie ganz neuen Misserfolg bei einer Wahl. Vgl. Pen-Hsuan Lin, 1989, S. 12ff.. Offensichtlich hatte die Nationalregierung Angst vor einem *Zusammengehen* der Einheitssekte *mit der oppositionellen Bewegung*. Die Sanktion signalisierte dann eine *Warnung*. Das verlieh der Einheitssekte die Farbe des politischen Dissenses, obwohl sich das durch ihre spätere Entwicklung als unzutreffend erwies.

[451] Siehe Hong-Ren Yang, 1997, S. 70ff.; Hui-Nan Yang, 1987. Das hatte natürlich auch mit ihrer Seancetätig-

Wieder können wir einen Zusammenhang zwischen den Veränderungen des politischen Systems und denjenigen des Religionssystems sehen. Mit der Substitution der japanischen Kolonialherrschaft durch die Nationalregierung wurde die Institution der *Verfassung* eingeführt, obwohl sie in vielerlei Hinsicht durch das autoritäre KMT-Regime eingeschränkt wurde und weitgehend nur eine nominale Verfassung war. Aber in Anbetracht dessen, dass die Verfassung als ein *Garantiemechanismus* für die Autonomie der anderen Funktionsbereiche fungierte, konnte das in der Zeit des chinesischen Kaiserreiches geltende destruktive Modell nicht mehr befolgt werden. Vor allem deswegen, weil sich die Nationalregierung der KMT in Konfrontation mit der *Volksrepublik* befand, wurden keine übermäßig strengen Maßnahmen ergriffen, sofern es darum ging, das Image einer demokratischen Regierung aufrechtzuerhalten. Obwohl die frühere, *denunziatorische Strategie*, die Volksreligionen als *unmoralisch* zu verleumden, wirksam fortgesetzt wurde,[452] gab es kein Gesetz, nach dem man die materielle Grundlage einer Religion, vor allem das Leben ihrer Anhänger, völlig hätte zerstören können.[453] Die Strategie der Verleumdung hatte zwar Erfolg. Aber im Grunde ist die Religion *nicht durch die Moral zu ersetzen.* In Bezug auf die Tatsache, dass die Sinnform „Religion" eng mit der kontinuierlichen Produktion und Reproduktion der Sinnformen zusammenhängt,[454] ist es zu erwarten, dass die religiöse Tätigkeit nicht durch bloße moralische Kritik völlig beseitigt werden kann. Umgekehrt hatte die Einheitssekte einen großen Erfolg und konnte die weitere Entwicklung des politischen Systems beeinflussen.

Nach der Veränderung des politischen Systems u. a. durch die Beteiligung von unabhängigen Einzelpersönlichkeiten an *Wahlen*, wodurch eine *oppositionelle Bewegung* entstanden und die Autorität der nationalen Regierung herausgefordert worden war, begann sich die Beziehung zwischen dem autoritären Regime und der lange verbotenen Einheitssekte zu ändern. Zum Dank für die Abschaffung des Verbotes der Einheitssekte bekam die Nationalregierung deren *Unterstützung* im Wahlkampf. Seit dem Ende der 1970er Jahre gab es schon

keit zu tun. Angesichts der Veränderung der sozialen Situationen beachtete sie auch die Einschränkung der Kulte. Zur Diskussion über die Ritualisierung und Entritualisierung bei der Einheitssekte vgl. Hong-Ren Yang, a. a. O., 39ff.

[452] Pen-Hsuan Lin, 1989, S. 21, behauptet, dass solch ein Phänomen der Verleumdung historisch mit der Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern in der Volksreligion zusammenhing, die die orthodoxe Oben/Unten-Beziehung zwischen Männern und Frauen herausforderte. Auf jeden Fall zeigt dies deutlich, dass das alte chinesische Denken, Politik als Zentrum der Gesellschaft *mit Hilfe der Moral als Integrationsmechanismus* zu sehen, noch nicht verfallen war. Zur Einstellung der traditionellen politischen Autorität zum Volksglauben und zur Volksreligion vgl. Overmyer, 1990.

[453] Einige Usanzen der Einheitssekte entsprachen nicht den Vorschriften des Notstandsgesetzes, also z. B. nicht der Vorschrift, dass jede Versammlung erst von der Polizei erlaubt worden sein musste. Und die anderen wichtigen Gründe für das Verbot der Einheitssekte waren, dass sie die Nachfolgerin der rebellischen Weißlotus-Sekte sei und die *Fähigkeit zur Manipulation von Wahlergebnissen* besäße. Das zeigte deutlich, wie früher, dass die Sicherheit des Regimes der Hauptgrund des Verbotes der Einheitssekte war. Daneben spielte die Kritik der „orthodoxen" Religion, vor allem des Buddhismus, auch eine Rolle bei einer solchen Entscheidung. Andererseits behaupteten einige Führer der Einheitssekte, dass ihre religiöse Tätigkeit eine geistliche Angelegenheit sei, die nicht durch eine weltliche Regierung kontrolliert werden sollte. Deshalb wollten sie sich auch nicht bei der Regierung anmelden. Einige andere Führer ordneten sich dann dem Taoismus unter. Vgl. dazu Bosco, 1994a; Kwang-Yu Sung, 1983, 9ff.; Pen-Hsuan Lin, 1989, S. 26ff..

[454] Vgl. Luhmann, 1996a.

eine Kooperation zwischen der Einheitssekte und der nationalen Regierung. Im Jahre 1987 wurde die Abschaffung des offiziellen Verbotes der Einheitssekte amtlich bekannt gegeben.[455] Die *1980er Jahre* waren zugleich gerade die wichtigste Phase der Transformation des Regimes. Dabei scheint es zu einer *positiven gegenseitigen Verstärkung* der funktionalen Differenzierung gekommen zu sein. Während das Religionssystem allmählich eigenständiger wurde, versuchte das autoritäre Regime mit der Anerkennung von dessen Autonomie seine Hilfe zu gewinnen, um die Veränderungen des politischen Systems kontrollieren zu können. In der Annahme, die Unterstützung der primären gesellschaftlichen Kräfte zu erhalten, *glaubte* das autoritäre Regime, den gesamten Prozess der Demokratisierung (einschließlich der Inhalte und Methoden und des Timings) *unter seiner Kontrolle* halten zu können. Deshalb wollte es die Demokratisierung einleiten, und seine Vertreter meinten, damit die herrschende Position des Regimes wieder konsolidieren zu können. Aber indem es dabei z. B. zur Anerkennung der Autonomie des Religionssystems kam, ergab sich eine *irreversible Veränderung.* Sie verlieh dem Religionssystem nicht nur die Kraft, mit der es einer möglichen Intervention des politischen Systems fortan widerstehen konnte, sondern auch ein Potenzial, welches wiederum die interne Entwicklung des politischen Systems beeinflussen konnte. Die Demokratisierung wurde überhaupt nicht nur irreversibel, sondern war auch nicht mehr völlig vom autoritären Regime zu kontrollieren.

Hier lohnt es sich, einen Vergleich mit dem Fall des Volksglaubens zu ziehen. Wie erwähnt, blieb dieser meist in der Kategorie der *Multifunktionalität* und war eng mit dem politischen Bereich verflochten. Die organisatorische Struktur seiner Tempel kopierte die traditionelle *stratifizierte* Struktur. Die Positionen der Verwaltungsorganisation eines Tempels waren ursprünglich meist von lokal einflussreichen Persönlichkeiten besetzt worden. Diese waren also oft gleichzeitig lokale religiöse Führer. Mit dem Verschwinden solcher *„natürlicher" Führer* auf der lokalen Ebene und der Realisierung *politischer Wahlen* wurden die Verwaltungsorganisationen der Tempel zur Arena der lokalen Mächte. Sie wurden oft durch eine *lokale politische Faktion* dominiert, die meist ein *Koalitionspartner* des autoritären Regimes war.[456] Dadurch konnte der Volksglaube zwar auf die politischen Angelegenheiten einwirken,

[455] Diese Entwicklung war nicht überraschend. Ihrer Ideologie nach konnte die Einheitssekte eher mit der Nationalregierung statt mit der damaligen oppositionellen Bewegung, die mehr modernisierungsorientiert war und die Unabhängigkeit Taiwans forderte, kooperieren. Die meisten ihrer Führer waren, wie gesagt, Festländer, die oft gute private Beziehungen zur politischen Elite der Nationalregierung unterhielten. Daneben war die Erhöhung der Bedeutung der Abgeordneten, also eine interne Veränderung des politischen Systems, auch ein wichtiger Hintergrund. Bereits früher hatte es zahlreiche Gläubige der Einheitssekte gegeben, die hochrangige Beamte unter der Nationalregierung oder so genannte ewige Abgeordnete waren. Sie konnten die Entscheidung über ein Verbot der Einheitssekte aber nicht beeinflussen. Vgl. Pen-Hsuan Lin, 1989, S. 35ff.; Kwang-Yu Sung, 1983, S. 40ff.; Rong-Jie Zhou, 1993, S. 50ff..

[456] Vgl. Cohen, 1993; DeGlopper, 1995; Yu-Tsuen Hsu, 1996, S. 180f.; Pennarz, 1992; S. 84ff.; Sangren, 1979, S. 80ff., 213ff.; Seaman, 1974. Mit der Veränderung der gesellschaftlichen Struktur hat sich auch die Definition der lokal einflussreichen Persönlichkeiten geändert. Es gab deshalb oft die Übernahme einer einflussreichen Stellung der alten Generation durch die junge Generation und manchmal einen Konflikt zwischen ihnen. Unter der traditionellen Gesellschaftsstruktur waren die lokal einflussreichen Personen solche, die Einfluss in gleichzeitig allen Bereichen hatten. Sie wurden deshalb fast wie „natürliche" Führer

wurde aber auch seinerseits intensiv *durch die Politik penetriert.* Doch auch wenn er mittels der oralen Überlieferung oder dem Kult die politische Autorität zum Teil zwar beeinträchtigen konnte,[457] vermochte er sie aber *nicht als ein Ganzes* herauszufordern, seine Position mit ihr auszuhandeln und damit etwa als ein Nebenprodukt seine Autonomie zu gewinnen. Angesichts des Inklusionsmusters des Volksglaubens, nämlich des Territorialitätsprinzips, war es kaum zu erwarten, dass er einen *gesellschaftsweiten, konsistenten* Einfluss auf die funktionale Differenzierung hätte gewinnen können. Dagegen spielte die ausdifferenzierte Religion, z. B. die Einheitssekte, eine Rolle im Vorgang der funktionalen Differenzierung, und zwar der Demokratisierung des politischen Systems. Aber alles in allem spielte auch die Einheitssekte nur eine *passive* Rolle.

### *4.6.3. Das Christentum als Katalysator der Demokratisierung*

Die Rolle eines Katalysators der Demokratisierung wurde eher vom Christentum gespielt, das schon in der Vergangenheit eine Tradition der Verteidigung seiner eigenen Autonomie gegen die politische Autorität etabliert hatte. Die meisten heute in Taiwan existierenden christlichen Kirchen und Sekten kamen mit der nationalen Regierung im Jahre 1949 vom Festland nach Taiwan.[458] Die meisten von ihnen, vor allem der Katholizismus, hatten eine gute Beziehung zum autoritären Regime.[459] Das hatte mit dem privaten Glaubensbekenntnis des damaligen Autokraten Chiang Kai-Shek, der festländischen Herkunft dieser Kirchen und Sekten und der Unterstützung seitens der Amerikaner zu tun.[460] Dagegen hatte es die *Presbyterianer* schon seit 1865 kontinuierlich auf Taiwan gegeben, die im Anschluss an die kalvinistischen Dogmen die *Reform der irdischen Welt* als Aufgabe der Kirche betrachteten und deshalb nun oft *Kritik* am autoritären Regime der Nationalregierung übten. Unter der Direktive der „einheimischen Theologie“ wurden die meisten Presbyterianer zu *potenziellen Unterstützern*

---

angesehen. Mit der Differenzierung der verschiedenen Bereiche ist diese Entsprechung verschwunden. Die politischen Führer waren nicht unbedingt reicher als Kaufleute. Die Letzteren konnten in vielerlei Hinsicht lokal einflussreiche Persönlichkeiten sein. Wenn der Tempel im Prinzip noch eine multifunktionale Einheit und der Bereich des Opferkreises eine territorial definierte Gemeinde blieb, war es kein Wunder, dass es Streit zwischen solchen verschiedenen lokal einflussreichen Persönlichkeiten in Angelegenheiten des Tempels gab. Mit der Einführung politischer Wahlen betrachteten die lokalen Politiker die Verwaltungsorganisationen der Tempel dann als wichtigen Hilfsmechanismus, weil sie gute Kontakte zu den Gläubigen hatten und oft über umfangreiche ökonomische Ressourcen der Tempel disponieren konnten. Folglich wurden ihre Positionen oft durch solche lokalen Politiker besetzt.

[457] Siehe z. B. Ahern, 1981a.

[458] Der Katholizismus und der Protestantismus wurden jeweils von den Spaniern und den Niederländern erstmals im 17. Jahrhundert in Nord- und Süd-Taiwan eingeführt. Zum Überblick über die Einführung des Christentums in Taiwan vgl. Hei-yuan Chiu, 1992, Kap. 4 & 5.

[459] Aber mit der Änderung der politischen Situation konnte ein früher *kooperativer* Partner des autoritären Regimes auch zu einem *konkurrierenden* Gegner werden. Vgl. Yu-Yuan Kuan, 1994.

[460] An der Entwicklung des Christentums, vor allem der des Katholizismus, ist ein Zusammenhang mit der Weltgesellschaft besonders deutlich zu erkennen. Vgl. dazu Hei-yuan Chiu, 1997, Kap. 7 & 8. Seine Verwendung des Begriffs der Desäkularisierung und seine Auffassung, dass die unsichere wirtschaftliche und politische Situation nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan eine Wirkung der Desäkularisierung gezeitigt habe, finden wir aber fragwürdig.

der oppositionellen Bewegung. Seit den 1970er Jahren verschlechterte sich die Beziehung zwischen den Presbyterianern und der Nationalregierung zunehmend, weil die Presbyterianer jene angesichts ihrer unterschiedlichen Einschätzung der *internationalen Lage* Taiwans offen zu kritisieren begannen. Danach schlossen sie sich den oppositionellen Kräften und den Befürwortern der *Unabhängigkeit Taiwans* an.[461] Ihre Unabhängigkeit und aktive Partizipation an den weltlichen Angelegenheiten begünstigten in gewissem Maße den *Rückzug* der politischen Autorität aus den religiösen Angelegenheiten und die Demokratisierung des politischen Systems.

Eine noch gewichtigere Rolle spielte *unerwarteterweise* die „Kirche des Neuen Testamentes". Sie wurde im Jahre 1962 in Hong Kong gegründet und sofort in Taiwan eingeführt. Die Sehnsucht nach der „Taufe durch den Heiligen Geist" und die Kritik an der „Impotenz" der anderen Sekten und zwar daran, dass sie angeblich die Suche nach dem Seelenheil durch einen oberflächlichen religiös-gesellschaftlichen Verkehr bzw. durch Wohltätigkeit ersetzten, waren ihre auffälligen Merkmale. Ab 1967 errichteten ihre Gläubigen eine Siedlung auf einem Berg im Süden Taiwans. Im Jahre 1978 wurde dieser Berg durch eine Offenbarung des als *Prophet* angesehenen Leiters dieser Sekte als *Heiliger Berg* identifiziert und ist dann zu einem berühmten Wallfahrtsort geworden. Gleich nach dieser Proklamation, kurz vor dem so genannten „Formosa"-Zwischenfall, also der Unterdrückung der oppositionellen Bewegung, wurden ihre Gläubigen aber durch die Nationalregierung *gewaltsam* von diesem Berge vertrieben, weil die Regierung diese Gemeinde als eine kommunistische Volksgemeinschaft betrachtete. Danach siedelten diese Gläubigen in einem Flussbett in der Umgebung dieses Berges. Aber sie wurden nochmals vertrieben und unter Anklage gestellt. Infolge der kontinuierlichen Unterdrückung durch die Regierung *änderte* die „Kirche des Neuen Testamentes" ihre bislang *indifferente* Einstellung zur Politik und begann 1983 mit Protestaktionen. Sie *lehnte* außerdem jeden *Kompromiss* mit der nationalen Regierung *ab*. Infolge ihres fanatischen Glaubens hatten ihre Anhänger *keine Angst* vor der gewalttätigen Unterdrückung durch die Nationalregierung.[462] Das führte dazu, dass die *Macht* ihre Funktion als Kommunikationsmedium verlor und die Gewalt kein effizientes Drohmittel mehr darstellte.

An die europäische Tradition seit dem Beginn der Säkularisierung anschließend, schenkte die presbyterianische Kirche ihre Aufmerksamkeit vor allem der Dimension der *Leistung*. Erst daraus ergaben sich ihre aktive Beteiligung an der Politik und ihre Praxen der Verwirklichung des religiösen Ideals im Diesseits. Sie konstituierte deshalb eine *stabile und langfristige* Unterstützung der oppositionellen Bewegung. Dagegen kümmerte sich die „Kirche des Neuen Testamentes" eigentlich um die Dimension der *Funktion*. Aber gerade ihre Hervorhebung der geistlichen Kommunikation, die im Grunde ihr Interesse von der weltlichen Politik ablenkte, führte zum kompromisslosen Widerstand gegen die Unterdrückung

---

[461] Vgl. C. H. Hsu, et al., 1995; Pen-Hsuan Lin, 1989, S. 51ff.; Rubinstein, 1991, S. 3ff., 47ff.; Schubert, 1994, S. 281ff..; Rong-Jie Zhou, 1993, S. 70ff..

[462] Vgl. Fei Peng, 1997; Rubinstein, 1991, S. 143ff.; ders., 1994a; Rong-Jie Zhou, 1993, S. 61ff..

durch die politische Autorität. Diese Unterdrückung wurde als *Prüfung durch Gott* interpretiert und verstärkte ihre Kohäsion sowie die Stärke ihrer feindseligen Haltung gegenüber der weltlichen Politik, vor allem dem sie unterdrückenden, ungerechten Regime. Die Episode ihrer Teilnahme an der „weltlichen" Politik war zwar sehr *kurzlebig*, aber *folgenreich*, weil sie hohe Energien freisetzte. Im Sinne Tillys spielte sie die Rolle des *„zealot actor"*.[463] Sie wurde zu einem Vorbild, eröffnete einen großen *Raum für Nachahmer* und beseitigte die sich früher gewöhnlich im Herzen der Menschen verbergende Angst vor der Unterdrückung. Mannigfaltige Proteste traten danach verstreut auf. Das Modell, wonach die Politik als Zentrum der Gesellschaft fungierte und alles andere kontrollierte, konnte nicht mehr aufrechterhalten werden. *Abgeschirmt* durch unterschiedliche soziale Proteste, wurde 1986 eine *Oppositionspartei* gegründet. Im Juli 1987 wurde die Ausrufung des Notstandsgesetzes zurückgenommen. Die Tendenz zur Demokratisierung wurde dadurch gestärkt.

### *4.6.4. Die religiöse „Unordnung" und die ein- und ausgeschlossenen Eigenwerte*

Retrospektiv betrachtet, setzte die gegenwärtige Blüte der Religion die *wirtschaftliche Entwicklung* seit den 1970er Jahren in Taiwan voraus. Mit der ökonomischen „Unordnung" kam es dann auch zur religiösen „Unordnung". Aufgrund der mannigfaltigen *finanziellen Kontrollen* tauchte in den 1980er Jahren eine große Menge von *„überflüssigem" Kapital* auf. Das führte zu vielerlei *spekulativen* Geldspielen, die den Charakter von Glücksspielen hatten.[464] Die Blüte der Geldspiele löste dann wiederum zahlreiche begleitende *religiöse Aktivitäten* aus, die oft als falscher oder utilitaristischer Glaube kritisiert wurden.[465] Wenn es keinen Zusammenhang mehr zwischen Erfolg und Anstrengung gab, wenn sich Geld und Gut plötzlich enorm vermehren oder total verlorengehen konnten, versuchte man, sich aller möglichen Methoden zu bedienen, um reich zu werden. Die *Unbestimmtheit* des Wirtschaftssystems stand dann dem Religionssystem zur Verfügung. In der Form eines *Gelübdes* bat man um die Hilfe von Geistern, die normalerweise eine sehr *niedrige* Position im Pantheon hatten oder sogar der Kategorie der Dämonen zugeordnet wurden, weil man glaubte, dass „anständige" Götter ein solches Ansinnen nicht akzeptieren würden. Wenn die erwünschte *Transaktion* tatsächlich erfolgreich war, also vermeintlich die Geister die Erwartung des Bittstellers „verwirklichten", erhielten diese zum Dank eine entsprechende Gegenleistung, z. B. in Form eines neuen Tempels. Aufgrund einer *übersteigerten Lobpreisung* der „Wunderkraft" solcher Geister kam es schließlich dazu, dass das Ansehen jener Geister, die nicht dem orthodoxen Vorbild entsprachen, oft höher war als dasjenige traditionell berühmter Götter.

---

[463] Vgl. Tilly, 1978, S. 84ff.; Jieh-Min Wu, 1990, S. 87ff..

[464] Vgl. dazu Kap. 3, Anm. 557, 573.

[465] Ein ähnliches Phänomen können wir in der Transformation des taoistischen Gottes „Wutong" (五通) in das „Gott des Reichtums" (五路財神, Wulu-Caishen) in der späten Ming-Zeit finden. Siehe dazu von Glahn, 1991, S. 704ff..

Solche Phänomene wurden von den Vertretern des Wissenschaftssystems und nicht selten auch von denen des Religionssystems selbst als *rein utilitaristisch, säkular* und *unreligiös* kritisiert. Die Problematik der *Reziprozität* zwischen den Geistern und den Menschen wurde damit berührt, aber *nicht beseitigt, ersetzt oder geändert*. Man kann sich die Ausdifferenzierung einer Religion, die nur auf der Grundlage der Reziprozität aufgebaut wurde, zwar schwer vorstellen. Denn es ist schwer, auf der Grundlage der Konzeption Reziprozität, die nur geringe Komplexität enthielt, vollkommene Dogmen zu entwickeln und die doppelten Schließungen zu bewerkstelligen. Aber die *hohe Flexibilität* und *Ersetzbarkeit* der Götter und Tempel kündigte auch an, dass solch ein Glaube *nicht verschwinden* werde, falls die Struktur „Gott/Vorfahren (Mensch)/Totengeister (und Dämon)" immer der *ausgeschlossene Eigenwert* bleibt, also falls diese auf der Konzeption der Reziprozität aufbauende Struktur nicht thematisiert und reflektiert würde.

Während der Transformationsprozesse wurde die *Säkularisierung* thematisiert. Man bezog sie normalerweise aber nur auf die Seite der *Religion*. Die Differenzen *„Wissenschaft/Aberglaube"*, *„rechte Glaubensreligion/Wunderwirken oder Magie"*, *„religiös/säkular oder vulgär"* fungierten dann als *eingeschlossene Eigenwerte*, als Direktiven während der Transformationsprozesse.[466] Man benutzte *Moralität* als Kriterium für Religion, *Wissenschaft* als Mittel gegen den Aberglauben. Man übte Kritik an der Einführung des weltlichen vulgären Erfolgsmusters, der moralisch negativ beurteilten bloßen Reziprozität zwischen Menschen und Göttern, dem Glauben an das Wunderwirken usw. Man hoffte, dass sich eine *strukturelle Transformation* von den Anfangszuständen (säkular, vulgär, Aberglaube, Magie usw.) zu den Endzuständen (religiös, moralisch, rechte Glaubensreligion usw.) mit Hilfe der Thematisierung ergeben würde. Leider *versagte* das Modell oft, weil das Bezugsproblem der *Religion selbst* nicht thematisiert wurde. Man dachte wie früher, dass die Religion nichts anderes als die Ermutigung zu guten Taten sei. Die ausgearbeiteten Dogmen vom *Karma*, die im Grunde eine Konzeption der Reziprozität sind, galten immer noch, wenn nicht aus Glaubensgründen, dann aus ethischen oder irgendwelchen anderen Gründen.[467] Deshalb wurde, wenn man die rechte Glaubensreligion vom Aberglauben bzw. der Magie mit Hilfe der Moral unterschied, die *Religion selbst* oft unbeachtet durch die Moral *ersetzt* und blieb ein *ausgeschlossener Eigenwert*.[468] Die Probleme, mit denen sich die Religion beschäftigt, d. h. die Probleme der

---

[466] Siehe z. B. Guo-Shan Cai, 1997; Hei-yuan Chiu, 1997; Fang-Yuan Dong, 1997; Yih-yuan Li, 1998; Kwang-Yu Sung, 1985.

[467] Man kann z. B. mit Hilfe einer genauen Analyse ermitteln, dass viele Menschen, die sich selbst zu keinem religiösen Glauben bekennen, eigentlich doch noch an die Konzeptionen von Karma, Seele usw. glauben. Vgl. Wen-Li Soong/Yih-yuan Li, 1988. Es gibt also oft eine große Diskrepanz zwischen der Selbstbehauptung und der wissenschaftlichen Festlegung. Diese Diskrepanz ergibt sich wahrscheinlich aus der Tatsache, dass es im täglichen Leben keinen bestimmten Ausdruck für den so genannten Volksglauben gibt und er auch nicht als eine „Religion" angesehen wird. Vgl. dazu auch Mau-Kuei Chang/Pen-Hsuan Lin, 1993.

[468] „Die Medien sind, anders gesagt, auf *Neutralisierung moralischer Zumutungen* angewiesen, weil es andernfalls zu Verschmelzungen kommen und die Motivationslast auf die (in dieser Hinsicht ziemlich unzuverlässige) Moral übergehen würde." Luhmann, 1997, S. 371. Weil die Moral selbst auch einen Präferenzcode entwickelt, ist eine solche Neutralisierung oft nicht leicht zu erfüllen. Obwohl es keine deutlichen Medien

*Transformation von Unbestimmtheit*, die sich konkret im Glauben an die *Wunderkraft* widerspiegeln, konnten dann nicht mit Hilfe der durch die Moral codierten „rechten" Glaubensreligion gelöst werden.

Gleichfalls konnte die Religion *auch nicht* durch die *Wissenschaft* ersetzt werden, obwohl der religiöse Bereich offensichtlich in vielerlei Hinsicht unter dem Einfluss der Wissenschaft schrumpft. Gegenüber der früheren Unterscheidung von Wissenschaft und Religion, die heute selten weiter als ein Gegensatz benutzt wird,[469] wird die Unterscheidung „*Wissenschaft/Wunderwirken oder Magie*" gegenwärtig vorgezogen. Der Glaube an das Wunderwirken wurde als unreligiös diskreditiert, weil er der wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhalten kann. In Bezug auf Fälle der so genannten religiösen „*Unordnung*" scheint solch eine Bemühung aber auch *vergeblich* zu sein. Religiöse Führer können gerade Elemente der *Unbestimmtheit und sogar solche der Bestimmtheit der Wissenschaft* zugunsten des religiösen Glaubens benutzen. Z. B. werden technisch kombinierte Photographien als Beweis für Wunderkraft oder Wunderwirken benutzt. Das kann zwar mit Hilfe der Wissenschaft letztlich dekonstruiert werden. Aber wir sollten nicht vergessen, dass ein *ausschließlich religiöses Paradox* dahinter steckt. Normalerweise sagen wir, dass wir erst an die Wunderkraft glauben, nachdem wir das Wunderwirken persönlich gesehen haben. In den religionsinternen Kommunikationen kann das aber umgekehrt werden: *Nur wenn wir fromm seien, also daran glaubten, könnten wir das Wunderwirken sehen*, meint man dort. Insofern könne man aus wissenschaftlicher Perspektive mit dem religiösen Glauben nicht umgehen. Die wissenschaftliche Ungewissheit, z. B. bezüglich UFOs oder Qigong (氣功, Körperpflege mit der Qi-Übung), lässt natürlich einen größeren Raum für den religiösen Glauben. Der religiöse Glaube scheint wegen der Geheimnisse der wissenschaftlichen Unbestimmtheit dem einfachen Volk *sogar noch plausibler*.

Aus der Perspektive der *funktionalen Differenzierung* liegt die Lösung *nicht* darin, dass die Zuständigkeit des Religionssystems an die anderen Funktionssysteme, wie z. B. die Wis-

---

des Religionssystems gibt, braucht das Religionssystem auch diese Neutralisierung. Sonst würde Religion zeitweise von Moralkosmologien „*überwuchert*". Siehe Luhmann, 1990, S. 185. Die Besonderheit des Religionssystems liegt eher darin, dass die Codierung der Religion sich weder mit der Moral identifizieren noch von ihr lassen kann. Vgl. Luhmann, 1990, S. 185; ders., 1993b, S. 346.
Wir sind noch nicht dazu in der Lage, auf die Frage der Codierung von Religionen im Falle Taiwans zu antworten. Wir haben nur den vorläufigen Eindruck, dass die Differenz Transzendenz/Immanenz nicht immer angemessen wäre.

[469] Schon seit der 4. Mai-Bewegung im Jahre 1919 wurden Wissenschaft und Religion als ein *Gegensatz* angesehen. Danach gab es eine Anti-Religions-Bewegung in Festlandchina. Man dachte, dass die Religion durch die *Erziehung* ersetzt werden könne. Vgl. dazu Tse-tsung Chow, 1960, S. 296ff.; Kwang-Yu Sung, 1990, S. 4ff.. Am Anfang förderte auch die Nationalregierung die Modernisierung. Aber mit der Änderung der politischen Situation entwickelte sie dann eine *ambivalente* Einstellung zur Tradition, einschließlich des Volksglaubens natürlich. Im Prinzip gefiel der Volksglaube der nationalen Regierung nicht. Andererseits musste er die Rolle eines Verteidigers der chinesischen Tradition gegenüber dem Kommunismus spielen. Vgl. Duara, 1991, S. 73ff.; Levenson, 1965, S. 95ff.. Obwohl diese Unterscheidung heute selten als Gegensatz benutzt wird, ist die anti-religiöse Einstellung unter den Gebildeten und in den Massenmedien noch recht häufig zu sehen. Siehe z. B. Hei-yuan Chiu, 1998. In einiger Hinsicht kann man die Unterscheidung Wissenschaft/Wunderwirken als Nachfolge solch einer Einstellung behandeln.

senschaft, die Politik bzw. das Recht, *abgetreten* wird. Das *jeweilige gute Funktionieren* der Funktionssysteme ist aber bedeutsam und entscheidend. Denn es ist relativ oft zu sehen, dass die Probleme des Funktionssystems und hier des Religionssystems aus den Problemen der anderen Funktionssysteme resultierten oder durch eine Transformation der Letzteren erzeugt wurden. Außer den oben genannten Phänomenen bietet die jüngste religiöse Unordnung ein weiteres anschauliches Beispiel. Angesichts der *politischen Unsicherheit* zwischen Taiwan und der Volksrepublik China sagte der Führer einer neuen Sekte, der sich als Vertreter zumal des christlichen Gottes ausgab, im Jahre 1997 einen *Atomkrieg* für das Jahr 1999 voraus. *Amerika* sei der einzige Ort, der nicht durch die Atomstrahlung verseucht werden würde. Um dieser Gefahr zu entgehen, müsse man sich dieser Sekte anschließen und ein strenges Leben führen, weil Gott solche Gläubigen durch *UFOs* retten werde. Die strenge Lebensführung sei eine Vorbereitung auf das künftige Leben im UFO.[470] Der Fall wurde durch Berichte der Massenmedien in Analogie zum Massenselbstmord der Sekte „Heavens Gate" berühmt. Man beachtete oft nur die Lückenhaftigkeit und die Unsinnigkeit des Diskurses dieser Sekte, vernachlässigte aber die auf der gegebenen Situation beruhende *politische Unbestimmtheit*, die sie zur Konstruktion ihres Diskurses benutzen konnte.

Eine Rückkehr zur politischen Kontrolle im Sinne des alten chinesischen Modells ist natürlich keine Lösung für die Probleme,[471] die mit der funktionalen Differenzierung um so deutlicher werden. Solch eine Situation verlangte eher *differenziertere und komplexere Lösungen*. Im Falle Taiwans fehlte es an einer *Selbstdisziplinierung* des Funktionssystems, die mit seiner Autonomisierung hätte entstehen sollen. Insofern ist die Differenzierung zwischen der Funktion, der Leistung und der Reflexion wichtig. Nur mit Hilfe der *Selbstreflexion* könnten viele (natürlich nicht alle) Probleme gelöst werden. In Anbetracht der momentanen Transformationsprozesse der Religion scheint es noch ein langer Weg bis zu solch einer Lösung zu sein.

Die Thematisierung der Fragen der aus der *finanziellen Unterstützung der Mönche* resultierenden *Korruption*, resp. des *Betruges*, wird in das Religionssystem während der Transformation schon *eingeschlossen*. Aber ihre Lösung hängt meist nur vom *Gewissen* der Mönche, statt vom effizienten Funktionieren des Rechtssystems ab. Dank der jüngsten Unordnung werden diese Fragen zugespitzt und auf dem Umweg des Rechtssystems wieder eingeführt. Eine deutliche Unterscheidung zwischen dem *persönlichen* Eigentum von Mönchen und dem *gemeinsamen* Eigentum einer Sekte ist als Normalfall zu erwarten. Aber die Unterscheidung *Mönche/Laien* und die „Notwendigkeit" des *Zölibats* werden nur gelegentlich thematisiert. Die Tendenz des Buddhismus zum *Atheismus* und der *Betonung des Diesseits* kann man zwar sehen. Die Frage, wie diese Tendenz mit den traditionellen Dogmen,

---

[470] Siehe z. B. den Bericht von Hajari, 1998. Vgl. ferner Hei-yuan Chiu, 1998a; Qian You, 1999.

[471] Solch ein Vorschlag wird oft von religiösen Gruppen, die früher intensiv vom autoritären Regime unterstützt worden sind, gemacht. Die heute mächtigen religiösen Gruppen scheinen kein Interesse daran zu haben, obwohl sie auch nicht offensichtlich dagegen sind.

vor allem den Konzeptionen über Seele und Karma, kompatibel sein kann, bleibt aber unberührt. Es gibt auch nur wenig Reflexion darüber, *wie* das Religionssystem *mit seiner Umwelt umgehen soll.* Die verschiedenen religiösen Gruppen bemühen sich momentan eher darum, Gläubige für sich zu gewinnen. Wechselseitige Kritik und Beleidigungen sind dabei noch oft wahrzunehmen. Es scheint so, als hätten die Angehörigen dieser Gruppen noch nicht die Gelegenheit gefunden, über das Religionssystem als Ganzes zu reflektieren, und hätten auch kein Bewusstsein davon, dass dies notwendig sei. Fehlt es an Selbstdisziplinierung und Selbstreflexion, ist Unordnung als Konsequenz nicht überraschend. Die Abschaffung des Notstandsgesetzes ließ das nur noch klarer werden. *Vor* der Abschaffung des Notstandsgesetzes gab es schon viele Sekten, deren Ansprüche heute als falscher Glaube beschrieben werden.

Anders als in ausdifferenzierten Religionen werden in solchen „neu aufkommenden Sekten“ *allein die Exklusivansprüche auf das Seelenheil* betont. Anscheinend haben sie gar nicht die Absicht, die Mitgliedschaft für alle Menschen zu öffnen. Die gegenwärtige Situation ist also wie diejenige eines *segmentierten Marktes.*[472] Diese Sekten können mit einem *bestimmten Anteil* von Gläubigen (Konsumenten?) zufrieden sein. Insofern gibt es da eine *Mischung* aus der Differenzierungsform der funktionalen Differenzierung und der Segmentation. Durch die *Eigentümlichkeit* ihrer religiösen Angebote können diese Sekten sich voneinander abgrenzen. Die *Mobilität der Präferenz* von Gläubigen und die *Ersetzbarkeit* solcher religiöser Angebote haben aber ein sehr großes Ausmaß. Im Vergleich mit den ausdifferenzierten Religionen haben sie *keinen gesellschaftsweiten* Einfluss. Eigentlich verzeichnen der Buddhismus und die Einheitssekte in der gegenwärtigen Welle der religiösen Entwicklung das größte Wachstum, obwohl sie offensichtlich viele Unbestimmtheiten nicht transformieren und vielleicht nicht transformieren können. Die allmähliche Vertiefung der funktionalen Differenzierung führt dazu, dass die Form der ausdifferenzierten Religion *vorgezogen* wird. Das bedeutet aber *nicht*, dass der multifunktionale Volksglaube oder sein Territorialitätsprinzip auf der Ebene der Organisation zu *verschwinden* prädestiniert wäre. Zugegeben sei, dass der gesamte Einfluss der Tempel des Volksglaubens zurückgeht und es auch einen Wandel in Richtung auf eine stärkere funktionale Spezifikation innerhalb des Volksglaubens gibt. Aber soweit sich die fundamentale Konzeption Gott/Mensch/Totengeist nicht ändert und die Gemeinde ihre Bedeutung nicht völlig verliert, kann man mit Recht vermuten, dass der Volksglaube nicht verschwinden wird.

[472] Vgl. auch Pen-Hsuan Lin, 1997a.

# 5. Autonomie/Heteronomie: Das Schema der Selbstthematisierung der funktionalen Differenzierung

## 5.1. Die Transformation als eine Art Beobachtungsschema: Autoritarismus/Demokratie und traditionell/modern

In den letzten Jahrzehnten war die „Transformation“ nicht nur ein sehr gefragtes Thema und ein Modebegriff in akademischen Kreisen, sondern wurde durch die Verbreitung der Massenmedien auch zu einem *alltäglichen*, populären Ausdruck. In der Atmosphäre der von Samuel P. Huntington so genannten „Dritten Welle“[1] der Demokratisierung und des Zusammenbruchs der ehemaligen Sowjetunion und der osteuropäischen kommunistischen Regimes holten auch die akademischen Kreise und die Massenmedien in Taiwan diese Mode nach, die gesellschaftliche Entwicklung Taiwans nach dem Zweiten Weltkrieg gemäß dem Schema der „Transformation“ *vom Autoritarismus zur Demokratie* zu beobachten und zu beschreiben. Wenn wir unseren Blick ein wenig zurück in die Vergangenheit gehen lassen, so dürfte die ehedem vorherrschende Modernisierungstheorie auch als eine Art Diskurs der Transformation angesehen werden. Der Unterschied liegt nur darin, dass es bei der letztgenannten Theorie um die Transformation von der traditionellen zur modernen Gesellschaft geht. Man hat aber die Zeit nicht einfach nutzlos vertan. Das in der Modernisierungstheorie implizit vorausgesetzte Modell einer unilinearen Entwicklung und ihre These der Konvergenz wurde längst durch die weitere Reflexion aufgehoben. Nachdem sich der Anspruch der Postmoderne immer stärker behaupten konnte, geht man jetzt zumindest davon aus, dass es *multiple* Modernitäten, wenn nicht „die“ Moderne, gegeben habe.[2] Oder man betrachtet die Moderne nur als eine Bezeichnung der *Prozesse des gesellschaftlichen Wandels selbst* und nicht mehr als ein zu erreichendes Ziel des gesellschaftlichen Wandels mit einer Bestimmung der konkreten Inhalte.[3] Gerade in dieser Strömung bemühen die Erforscher der Regimetransformation sich oft darum, das Gewicht der historischen Zufälle und die Pfadabhängigkeit hervorzuheben, und benutzen den Rational-Choice-Ansatz, um die Transformation als aus zahlreichen Spielen der Interaktionen bestehende, von Unbestimmtheit erfüllte Prozesse zu betrachten.[4]

Auch den dieses Beobachtungsschema nutzenden Forschern ist bewusst, dass der Ausdruck „Transformation“ beliebt ist, weil er als Terminus *neutral* ist und zur Bezeichnung aller Aspekte der *intentionalen Veränderung* eines Systems verwendet werden kann. Er ist also einerseits inhaltlich und ideologisch unbelastet und kann andererseits unterschiedliche Arten

---

[1] Vgl. Huntington, 1991

[2] Vgl. z. B. das Sonderheft von „Daedalus“, Jg. 129, Heft 1 (2000), mit dem Titel „Multiple Modernities“ und den von Beck/Giddens/Lash, 1996, befürworteten Diskurs der so genannten zweiten bzw. reflexiven Moderne.

[3] Vgl z. B. Xiao-Feng Liu, 1996, S. 42.

[4] Vgl. z. B. das quasi-„klassische“ Werk von O'Donnel/Schmitter/Whitehead, 1986; dies, 1986a; dies, 1986b, und die Bemühung Prezworskis um Theoretisierung, Prezworski, 1992. Vgl. auch als Überblick Merkel, 1994a

von Systemwandel über Systemwechsel bis zu Systemzusammenbruch subsumieren.[5] Die unabsichtlich abgegebene ehrliche Erklärung, die intentionale Veränderung der Zustände des Systems bilde den Kern der Transformationsforschung, weist auf die Tatsache hin, dass die Unterscheidung *Ausgangs-/Endzustände* immer als Anhalt der Beobachtung der Transformationsforschung dient, auch wenn man die Probleme der vielfältigen Kontingenz und Unbestimmtheit zur Kenntnis nimmt und es doch weiß, dass die Transformation kein unilinearer Prozess der Entwicklung ist und es dabei auch zu einem Rückfall kommen kann. Mit anderen Worten, die Transformation bezeichnet nichts anderes als den Prozess von Ausgangs- zu Endzuständen. Und die Endzustände sind oft die nach dem Werturteil *erwünschten* Zustände. Aber die dem Paradigma der Handlungstheorie folgende Intention der Veränderung führt gerade dazu, dass man die *selbstreferentielle* Eigenschaft der Gesellschaft in der Transformationsforschung nicht reflektiert und die Wirkung der *semantischen Intervention* durch das Beobachtungsschema der Transformation deshalb auch nicht ernst nehmen kann, obwohl die Existenz der Selbstreferenz in der methodologischen Reflexion der Handlungstheorie längst bekannt ist. Wenn die Erforscher der Transformation glauben, dass sie die von Akteuren gewünschte Veränderung der Zustände objektiv aus der Distanz beobachten, vergessen sie, dass ihre Beobachtungen auch ein Moment der gesellschaftlichen Operationen und zwar Operationen mit „Intentionalität" sind. Indem sie auf der Ebene der Beobachtung erster Ordnung bleiben, vermögen sie nur, die Divergenz zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit zu bedauern, dass sich die Transformation nicht in die Richtung der gewünschten Zustände entwickelt hat, und über die Nichtverwirklichung der Intention betrübt zu sein. Sie können dann nicht auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung darüber reflektieren, dass ihre „Intention" bereits zu einer gesellschaftlichen realen Operation geworden ist und das Beobachtungsschema der Transformation bereits in den praktischen gesellschaftlichen Operationen strukturierend gewirkt hat.[6]

Wenn wir vom Standpunkt der Systemtheorie ausgehen und eine Beobachtung zweiter Ordnung über die vorhandenen Diskurse der Transformation anstellen, müssen die normalerweise als solche betrachteten zwei Zustände (Ausgangs- und Endzustand) neu als zwei Arten und Weisen von *Selbstbeobachtungen* der Anschlussmöglichkeit über *gesellschaftliche Reproduktion*, die in der Gesellschaft die Gesellschaft *strukturieren*, verstanden werden.[7] Selbst wenn der Fokus der Untersuchung die Transformation vom autoritären zum demokratischen Regime ist, geht es offensichtlich nicht nur um das politische System, sondern auch um seine innergesellschaftliche Umwelt. Mit anderen Worten, es handelt sich bei der Transformation in

[5] Siehe Sandschneider, 1994, S. 21f..

[6] Indem das Modell der Regimetransformation oft die auf der „Rational-Choice"-Logik beruhende Handlungstheorie als Paradigma betrachtet und die Prozesse der Transformation als Interaktionsspiele zwischen Eliten beschreibt, wird dieses Modell leicht von den Akteuren als gedanklicher Rahmen übernommen oder von ihnen „nachgeahmt". Die den Rational-Choice-Ansatz übernehmende Spieltheorie scheint die Kommunikation zwar sehr zu beachten, aber ihr Modellaufbau setzt, wie Hutter, 1989, S. 12, andeutet, die Vorgabe alternativer Pay-offs voraus, so dass die Kommunikation zwischen den Teilnehmern eigentlich überflüssig ist.

[7] Zu Details der folgenden Darlegung vgl. Baecker, 1995.

der Tat um das Problem der Reproduktion der ganzen Gesellschaft.[8] Gerade indem die vorhandene Reproduktionsweise der Gesellschaft auf Probleme stößt, kommt es zur Intention der Transformation erst in den gesellschaftlichen Kommunikationen. Man hofft also, dass die Gesellschaft sich mit der Einführung eines bestimmten Umwandlungsmechanismus' (wie z. B.: der Konkurrenz der Parteien und der demokratischen Wahl) vom so genannten Ausgangszustand zum Endzustand transformieren kann. Diesbezüglich ist Transformation nichts anderes als die Markierung von *Handlungsbedarf*, und die Handlungen orientieren sich gerade an dem gewünschten Endzustand. Von der Intention, eine deutliche Kausalitätskette mit einer einzigen Richtung zu bilden und dadurch den Wandel zu ermöglichen, geleitet, stellt man sich sehr leicht die gesellschaftlichen Operationen, nämlich die symmetrischen Kommunikationen, als asymmetrische Handlungen vor oder nimmt tatsächlich eine solche Vereinfachung vor.[9] Ein dadurch konstruiertes, einfaches und deutliches Bild beseitigt deshalb aber nicht die grundlegende Eigenschaft der Selbstreferenz der gesellschaftlichen Operationen. In der Tat besteht weder der Ausgangszustand noch der Endzustand, sondern ein *sich ständig verändernder* Zustand der Transformationsgesellschaft. Mit anderen Worten geht es bei der Transformation immer noch um den typischen Fall der unaufhörlichen Rekursion der gesellschaftlichen Operationen. Alle im Prozess der Transformation diesen Prozess determinierenden Elemente werden durch ihn selbst erzeugt. Deshalb ist er ein *nichttrivialer*, *selbstreferentieller Prozess* und nicht von irgendeinem äußeren Beobachter vorauszusehen.

Anders als die gegebenen Diskurse der Transformation, welche die Transformation als von den zwei Seiten, also vom Ausgangs- und vom Endzustand aus konstituierte Form betrachten, verstehen wir die Innenseite der Form der Transformation als die *„Markierung" von Handlungsbedarf* und das *Angebot von Handlungsoptionen* in der Gesellschaft, nämlich als den während des Prozesses der Transformation thematisierten Handlungsbedarf und die thematisierten Handlungsoptionen, mit denen man nach einer Verwirklichung der Transformation sucht. Daneben kristallisieren sich im Prozess der ständigen Rekursion der Transformation einige *Eigenwerte* heraus. Sie werden zu Teilen der Strukturen und üben einen Einfluss auf die weiteren Operationen aus. Diese in die Transformation eingeschlossenen Eigenwerte sind nämlich die im Prozess der Transformation immer wieder markierten und in der Oszillation (oder mit den Diskursen der Regimetransformation formuliert: in dem Kampf der unterschiedlichen Kräfte mit wechselndem Schlachtenglück) stabilisierten Institutionen,

[8] Die vorhandenen Diskurse nehmen dies eigentlich auch schon zur Kenntnis, können es aber nur mit Hilfe der alten Unterscheidung Staat/(Zivil-)Gesellschaft (sei noch eine politische Gesellschaft dazwischen hinzuzufügen, oder sei die Gesellschaft noch in die zivile, die politische und die ökonomische Gesellschaft einzuteilen) schematisieren. Vgl. z. B. Cohen/Arato, 1992; Linz/Stepan, 1996. Dabei wird der Staat häufig mit dem politischen System gleichgesetzt und die Umwelt des politischen Systems auch vereinfachend einer anscheinend homogenen Kategorie zugeordnet: der (Zivil-) Gesellschaft. Hinsichtlich der so genannten Transformation vom Sozialismus zum Kapitalismus in den ehemals kommunistischen Ländern in Osteuropa und in der Sowjetunion wird es noch deutlicher, dass es bei der Transformation um die Reproduktionsweise der Gesamtgesellschaft geht.

[9] Es verwundert deshalb nicht, dass der Staat und die Zivilgesellschaft entsprechend dem starken Handlungsbedarf und dem dadurch entstehenden Bedarf an einer Übernahme der Verantwortung in den Diskursen der Transformation oft als ein Block vereinfacht werden

Konzepte oder Handlungszusammenhänge. In Bezug auf den Fall der Regimetransformation in Taiwan dürften die nach dem demokratischen Verfahren veranstalteten Wahlen, die Oppositionspartei sowie die Debatten über Unabhängigkeit und Vereinigung etc. zu den *eingeschlossenen* Eigenwerten gezählt werden. Dies haben wir schon im 3. Kapitel erörtert.

Die Idee, dass die Form aus einer markierten Innenseite und einer unmarkierten Außenseite bestehe, erinnert uns daran, dass die Transformation sich unbedingt auf einer Asymmetrie, auf einer *ausgeschlossenen, unthematisierten Grundlage* bildet. Mit anderen Worten stützt sich die Transformation auf die nicht durch sie markierten, anderen gesellschaftlichen Kommunikationen. In diese werden nicht nur die vorhandenen, schon bekannten gesellschaftlichen Strukturen und die Kultur einbezogen, sondern auch die Probleme, die auch nicht durch die Einführung eines bestimmten Transformationsmechanismus' (hier: der Demokratie) gelöst werden können: z. B. die Kognition der Demokratie, die persönlichen Netzwerke, die ökologische Krise und die durch die funktionale Differenzierung selbst erzeugten Probleme. Hinsichtlich des Zweckes, die Transformation zu verstehen, ist es oftmals wichtiger, die Eigenwerte dieser ausgeschlossenen Seite zu begreifen, weil diese Seite zugleich den Prozess der Transformation *bedingt*, während sie ihn *unterstützt*. Schon Parsons weist auf das Folgende hin: „Eine Institution ist nichts ohne die Struktur der Gelegenheiten, die sie mit sich bringt. Und diese Struktur ist nicht von der Institution, sondern von der Gesellschaft abhängig, in die die Institution eingeführt wird.“[10] Der durch den Prozess der Transformation erreichte Zustand ist unvermeidlich nicht der am Anfang vorgestellte Endzustand, sondern ein durch den wirklichen, rekursiven Prozess erzeugter, sowohl neuer als auch alter Zustand.

Indem die gegebenen Diskurse der Transformation üblicherweise die Unterscheidung Ausgangszustand (Autoritarismus)/Endzustand (Demokratie) als Beobachtungsschema verwenden, wird dagegen nicht nur die ausgeschlossene Seite sehr leicht *vernachlässigt*, sondern die einmal markierten Probleme werden auch u. U. *ausgeschlossen* oder wegen der Beschränkung der durch jenes Schema zugelassenen Handlungsoptionen *unlösbar*. Im Falle Taiwans wurden die Lokalfaktionen, die wechselseitige Unterstützung und Umwandlung von Gewalt, politischer Macht und wirtschaftlicher Kraft, die Unternehmen im Besitz der KMT, das Wahldesign, ja sogar die persönlichen Netzwerke und die Kenntnisse über Demokratie etc. im Prozess der „Demokratisierung“ mehr oder weniger qualifiziert thematisiert. Aber nachdem die so genannte „*foundation election*“ veranstaltet worden war, der erste einheimische taiwanesische Staatspräsident mit dem Status des Parteivorsitzenden der KMT selbst die KMT als auswärtiges Regime und ihre ehemalige Herrschaft als Autoritarismus bezeichnet hatte und die „Demokratie“ zum Image der Selbstverständnisses der Gesellschaft geworden war, wurden diese thematisierten bzw. nichtthematisierten mannigfaltigen Probleme dann unbemerkt aus dem Blickfeld der Menschen ausgeblendet. Man sah nämlich, wenn man die Demokratie als Schema für die Beobachtung der Reproduktion der Gesellschaft verwendete und glaubte, dass die Gesellschaft bereits in ein demokratisches Stadium eingetreten sei, entweder jene Probleme *nicht mehr* als Probleme an oder dachte, dass die Demokratie selbst *dazu in der*

[10] Zitiert nach Baecker, 1995, S. 103.

*Lage sei*, sie zu lösen, oder man meinte, dass sie nun *nur noch* gemäß formal demokratischen Mitteln zu lösen seien. Folglich konnte nicht nur das Verständnis für die Wirklichkeit möglicherweise *verdeckt* werden, sondern die Vertiefung der Demokratie in Bezug auf die gesellschaftlichen Strukturen geradezu *behindert* werden, indem man sich an der Errungenschaft der Konsolidierung der Demokratie berauschte.

Obwohl das Phänomen des *Wiedereintritts*, wonach der als demokratisch bezeichnete Zustand eigentlich oft noch die autoritären Komponenten beibehält, den von der Empirie ausgehenden Untersuchern der Regimetransformation längst bekannt ist, manche von ihnen sogar schon darüber reflektieren, dass die *Semantik* „demokratische Konsolidierung" möglicherweise zu für die Konsolidierung der Demokratie ungünstigen, nicht intendierten Konsequenzen führt, und auch die Bedeutung der im Prozess der Transformation nicht markierten Eigenwerte zur Kenntnis nehmen,[11] können diese Untersucher unter der Leitung des Beobachtungsschemas Autoritarismus/Demokratie aber nur die *Definition* des Begriffs der Demokratie überprüfen und ihre Tatkraft in der Debatte darüber, wie Demokratie zu identifizieren sei, verbrauchen. Sie können nicht auf der Ebene der Theorie die selbstreferentielle Eigenschaft der Gesellschaft begreifen und über die konstruierende Wirkung dieses Beobachtungsschemas gründlich reflektieren. Zugleich können diese Reflexionen meist nur eine *Beobachtung im Wissenschaftssystem* bleiben und relativ schwer einen Anschluss im politischen System oder in den als Mechanismus der gesellschaftlichen Selbstbeobachtungen dienenden Massenmedien gewinnen und dadurch wirksam werden. Denn wegen des Festhaltens an Werten neigt man einerseits dazu, eine Koexistenz von Autoritarismus und Demokratie semantisch auszuschließen. Andererseits operieren die verschiedenen Funktionssysteme ohnehin nach *unterschiedlichen Logiken und Zeiten*, so dass ein und dasselbe Ereignis (bzw. ein und dieselbe Ausdrucksweise) einen *unterschiedlichen Anschluss* sowie eine unterschiedliche Wirkung in jenen Systemen hat. Als der Erbe der autoritären Herrschaft die Unterscheidung Autoritarismus/Demokratie dem Wissenschaftssystem entlehnte, um einen Bruch mit dem ehemaligen Autoritarismus zu demonstrieren, konnte er nicht nur in einem gewissen Ausmaß die Früchte der Oppositionsbewegung ernten, sondern deutete damit in der Tat auch an, dass jene Unterscheidung kein strittiger Punkt mehr wäre und bald aus der politischen Öffentlichkeit verschwinden würde.Diese Überlegung zeigt, dass es nicht ausreicht, die gesellschaftliche Evolution Taiwans in den letzten Jahrzehnten mit dem Beobachtungsschema Autoritarismus/ Demokratie begreifen zu wollen. Ein Grundproblem liegt Baecker zufolge darin, dass die Beobachtungsleistung bei einer solchen Unterscheidung, auf die sich die Diskurse der Transformation stützen, darauf beruht, ihre Einheit, ihren Beobachter, nämlich die *Gesellschaft*, auszuschließen. Das, was im Prozess der Transformation nicht thematisiert wird, ist gerade

[11] Z. B. reflektiert O'Donnel, 1997, bereits darüber, dass der Ausdruck „konsolidierte Demokratie" glauben mache, dass es schon einen demokratischen Mechanismus gebe und er nur einer Verstärkung bedürfe, oder dazu führe, die Ressourcen in die Aufrechterhaltung und die Überwachung der Wahlen und in die vorbeugenden Maßnahmen gegen einen Putsch einzusetzen. Zugleich bemerkt er neben den formalen, demokratischen Institutionen auch den Einfluss der informalen Dimension wie z. B. des Partikularismus und der Idee der Delegation auf die Konsolidierung der Demokratie.

die Gesellschaft, und zwar die „Transformationsgesellschaft". Folglich wird die möglichst gut zu untersuchende Gesellschaft, auf die der Prozess der Transformation wirklich angewendet wird, die aber zugleich umgekehrt diesen Prozess determiniert, aus dem Feld der Selbstthematisierung ausgeschlossen. Indem wir nur ein begrenztes Verständnis der Gesellschaft haben, können wir eigentlich auch nicht zutreffend begreifen, wie die Transformation überhaupt geschieht und wie ihr Prozess verläuft. Dabei erinnert uns die Kenntnis der Kybernetik daran, dass wir einen größeren Erkenntnisgewinn haben könnten, wenn wir den Transformationsprozess nicht vom Operator, sondern vom *Operand* her erschließen würden.[12] Mit anderen Worten: Selbst wenn man den Ehrgeiz des Verständnisses auf den Prozess der Transformation beschränkt und die schwierige Aufgabe des Verständnisses für die Gesellschaft nicht übernehmen will, muss man ausführlich auf die Gesellschaft eingehen. Die politische Demokratisierung in Taiwan beruhte zwar auf der operativen Geschlossenheit des politischen Systems und wurde durch seine internen Operationen gezeitigt. Aber zugleich ist es nicht zu übersehen, wie unsere obige Analyse darlegt, dass viele dieser Operationen durch die Tendenz der Verselbständigung der anderen Funktionssysteme irritiert wurden. Als Hintergrund und Möglichkeitsbedingung für diese Transformation diente also der umfassende Kontext *funktionaler Differenzierung*. Diesbezüglich gerät das Beobachtungsschema Autoritarismus/ Demokratie, das nicht gleichzeitig viele komplexe Faktoren und unterschiedliche Kontexte berücksichtigen konnte, unvermeidlich in Bedrängnis, geschweige denn, dass es eine Betrachtung über die gesamtgesellschaftliche Entwicklung anzustellen versuchte.

Obgleich die ebenfalls an der Transformation orientierte Unterscheidung *traditionell/ modern* leicht auf ähnliche Probleme wie die Unterscheidung Autoritarismus/Demokratie stößt, dürfte sie glücklicher als die Letztere sein. Einerseits sieht sie zwar auch ähnlich wie ein monokontexturaler Gegensatz aus, hat aber zumindest einen breiteren Umfang der Subsumtion und kann zugleich weitere *sekundäre Unterscheidungen* einbeziehen.[13] Andererseits verhalten sich die beiden Seiten dieser Unterscheidung semantisch *nicht unbedingt exklusiv zueinander*. Dass eine Unterscheidung als Form Stabilität gewinnen kann, setzt gerade die Instabilität der *Möglichkeit des Wechsels* zwischen den beiden Seiten der Unterscheidung voraus, wird also durch die Zulassung des *Wiedereintritts*, nämlich dadurch gesichert, dass diese Unterscheidung auf sich selbst anwendbar ist.[14] Allerdings ist ein solcher Wiedereintritt ohnehin nicht von Anfang an selbstverständlich geworden. In der Vergangenheit gewöhnten sich nicht wenige Befürworter der Modernisierung daran, die Transformation von der Tradition zur Moderne als unilineare Entwicklung und die beiden Seiten der Differenz als inkompatibel anzusehen. In einem Sinne darf man sogar sagen, dass die Moderne sich von Anfang an durch eine Ablehnung der Tradition selbst definierte, so dass die Ablehnung der Tradition zum Merkmal der Moderne, zur Tradition der Moderne (Wiedereintritt!) geworden ist.[15] Als

[12] Vgl. Baecker, 1995, insb. S. 105.

[13] Zu den unter der Unterscheidung traditionell/modern subsumierten Unterscheidungen vgl. z. B. Wehler, 1975, S. 14f.. Zu denen im Kontext Taiwans vgl. z. B. Ambrose Yeo-chi King, 1997, S. 102ff., 131ff..

[14] Vgl. Baecker, 1998, S. 13; Luhmann, 1989b, S. 14.

[15] Vgl. z. B. die relevante Diskussion unter dem Titel „Enttraditionalisierung" bei Heelas/Lash/Morris, 1996.

die Semantik der Moderne im modernen Sinne (wie paradox ist ein solcher Ausdruck!) in Europa auftauchte, definierte man sie zunächst in *negativer* Weise als „nicht etwas". Denn alles veränderte sich so schnell, dass man die Eigentümlichkeit der Moderne gar nicht begreifen und „modern" nur im Gegensatz zu „vorherig", „alt" und sogar „ewig" definieren konnte.[16] Folglich konnte man die Moderne nur hinsichtlich der *Zeitdimension* begreifen und sie vom Mittelalter unterscheiden, aber nicht nach ihren eigentümlichen Strukturmerkmalen benennen. Selbst wenn man heute schon die Existenz der „Postmoderne" behauptet, kann man noch immer nur eine solche Benennung „post-X" bieten. Ohne Umschweife gesagt, liegt der Grund letztlich darin, dass es bis jetzt schwer fällt, die grundlegenden Merkmale der Moderne zutreffend zu begreifen.[17]

Aber jedenfalls war die *Moderne* doch anders als ihre Vergangenheit, und *erst* in der Moderne konstituierte sich die Unterscheidung traditionell/modern als eine hervorstechende Differenz.[18] Mit anderen Worten: Die Ankunft der Moderne stimulierte zwar die Menschen, sich die Tradition und die Moderne als einen Gegensatz vorzustellen,[19] aber eigentlich befanden sich die beiden in einer Beziehung der *Koevolution*,[20] wobei es auch zu dem *Wiedereintritt* kam, in der Moderne über die Unterscheidung traditionell/modern als eine historische Differenz zu reflektieren. Es ist nicht schwer, die *Interpenetration* von Tradition und Moderne in Taiwan zu entdecken, das sich langfristig im Zustand der Transformationsgesellschaft befunden hat. Dafür können die so genannten *kollaborierenden Netzwerke* unter den kleinen bzw. mittlen Unternehmen, denen die akademischen Diskurse in den letzten Jahrzehnten gerne das Wirtschaftswunder Taiwans zurechneten, als ein Beispiel dienen. Einerseits führte gerade die komplex werdende moderne Wirtschaft dazu, dass man die Produktionsprozesse aus Gründen von Nutzen und Effizienz in mehrere unabhängig operative Schritte bzw. Sekto-

---

Diese Herausgeber identifizieren zwar vier unterschiedliche Einstellungen. Aber die Unterschiede zwischen denselben sind vielleicht nicht sehr groß. Auch scheinen einige ihrer Zuordnungen der theoretischen Standpunkte (z. B. von Luhmann) etwas problematisch zu sein. Gleichwohl ist es im Allgemeinen doch eine gegenwärtig geläufige Auffassung, die Differenz Tradition/Moderne nicht mehr als inkompatiblen Gegensatz zu betrachten.

[16] Vgl. Gumbrecht, 1978, S. 96.

[17] Vgl. dazu Luhmann, 1990b; ders., 1995b.

[18] In der europäischen Tradition ist die Unterscheidung *antiqui/moderni* primär rhetorisch verwendet worden, um Lob und Tadel zu verteilen. Erst in den konservativen Ideologien der Moderne kam es dann zum Traditionalismus (zum Unterschied von der Tradition). Vgl. dazu Luhmann, 1989b, S. 14, Anm. 1. Ebenfalls fehlte es zwar im traditionellen China nicht an einem intensiven Bewusstsein der Tradition. Aber es war entweder eine die Zeit der Drei Dynastien als goldenes Zeitalter verehrende, idealistische Projektion, mit der man das Alte hoch- und das Neue geringschätzte bzw. eine Reform im Namen der alten Institution machte, oder aber ein solches Bewusstsein entstand wegen der Bedrohung durch die Fremdvölker als ein Festhalten an den chinesischen Traditionen und hatte selten mit der durch den Strukturwandel der Gesellschaft erzeugten schnellen zeitlichen Veränderung zu tun. Die alten Chinesen hatten nur ein Bewusstsein der Gegenwart und stellten nie die Tradition einer „Moderne" gegenüber.

[19] Nach einem Überblick über die von der Modernisierungstheorie aufgezählten Dichotomien bezüglich der Unterschiede von traditioneller und moderner Gesellschaft führt Wehler, 1975, S. 14, aus: „Man gewinnt den Eindruck, dass zuerst Modernität als das vermeintlich Vertraute definiert und dann erst der traditionale Gegensatz dazu gesucht oder konstruiert worden ist."

[20] Mit anderen Worten, es geht nicht um einen Epochenbruch, sondern um die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Vgl. dazu Stichweh, 2000, S. 13, 211ff..

ren aufteilen musste. Erst dadurch ergab sich die Alternative, die Produktion in mehreren kollaborierenden Fabriken statt in ein und derselben Fabrik zu bewerkstelligen. Während man die traditionellen Ressourcen der persönlichen Orientierung und der persönlichen Beziehungen „Renqing" benutzt hatte, um nach gemeinsamen Interessen zu suchen, verfestigten die vielerlei Probleme der Koordination und der Kollaboration umgekehrt die kollaborierenden Netzwerke und begünstigten ihre weitere Entwicklung. Andererseits suchten, betonten, konstruierten und repräsentierten die einheimischen Forscher erst dadurch umgekehrt die Gestalt dieser Tradition in der Moderne, dass sie nach ihrer Rezeption der westlichen modernen Wissenschaften entweder den aktuell gefragten Themen bzw. Ansätzen folgten oder durch die Wirklichkeit des Geflechts von traditionell/modern und einheimisch/auswärtig stimuliert bzw. durch eine Reflexion über diese Unterscheidungen motiviert wurden.[21]

Nur gibt es keinen Vorteil ohne Nachteil. Die Eigenschaften der umfassenderen Subsumtion und der Zulassung des Wiedereintritts ließen zwar zu, dass man bei der Verwendung der Unterscheidung traditionell/modern als Beobachtungsschema mehr Komplexität berücksichtigen und mehrere unterschiedliche Kontexte in Betracht ziehen konnte, führten aber entsprechend dazu, dass man *nicht* schnell und zutreffend die Eigentümlichkeit der Moderne begreifen konnte. Indem die Moderne als Endzustand gesetzt wurde, konnte man zugleich auch *nicht beliebig* die Aufgabe des Verständnisses der modernen Gesellschaft *vermeiden.* Die postmodernen Diskurse zeigen zwar mit ihrer heftigen Kritik erfolgreich die Beschränktheit der die Aufklärung und die Vernunft lobenden Modernität, können aber selbst die Bezeichnung „Moderne" nicht aufheben. Gleichzeitig scheinen sie sich nicht dessen bewusst zu sein, dass ihr Einwand gegen den *„foundationalism"* und gegen das historische Gesetz und ihre Befürwortung der Pluralität und der Fragmentierung eigentlich auch nur eine andere Seite der Moderne sind und die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft schon ursprünglich die Dynamik, ihre Behauptungen zur Wirklichkeit werden zu lassen, in sich birgt. Die sich selbst organisierenden Funktionssysteme stellen gerade eine Ordnung aus dem Geräusch (Chaos) her und sind unberechenbar. Ihre ganze Reproduktion und ihre gesamte Strukturbildung setzen eine *Kombination von Ordnung und Unordnung, strukturierter eigener* und *unfassbarer fremder*, geregelter und freier Komplexität voraus.[22] Schon in der frühen Zeit der Moderne hat es die „Reaktion" der „Romantik" auf die „Aufklärung" gegeben. Aber man sollte nicht so sehr die Unterscheidungen einfache/reflexive Modernität oder erste/zweite Moderne behaupten, die anscheinend einen Vorgang der graduellen Vertiefung implizieren, als vielmehr das Folgende erkennen: *Aufklärung (Vernunft)/Romantik (Ironie)* sind ohnehin zwei koexistierende, *nicht ineinander reduzierbare* Seiten der Form der Moderne;[23] der hoch

[21] Zu jenen akademischen Diskursen vgl. z. B. Jie-Xuan Chen, 1995; Jie-Xuan Chen/Cheng-Shu Kao, 1991; Hamilton/Kao, 1990; Anchi Lin, 1995; Bao-An Lin, 1994; Yan-Bin Ma, 1997; Numazaki, 1992. Außerdem ist der Wahlklientelismus auch ein gutes Beispiel für die Interpenetration von Tradition und Moderne. Vgl. dazu 3.2.4.

[22] Vgl. Luhmann, 1988a, S. 291; ders., 1990b; ders., 1995b. Zu dem Prinzip „order from noise" und der Beziehung zwischen der Ordnung und der Unordnung vgl. z. B. Livingston, 1984; Prigogine/Stengers, 1993, insb. Kap. 6; von Foerster, 1984, Kap. 1.

[23] Zu Details vgl. Fritscher, 1996.

entwickelte *reflexive Mechanismus* und die *institutionalisierte Beobachtung zweiter Ordnung* sind ohnehin die Merkmale der Moderne, und nicht erst das Aufkommen der negativen Folgen der Modernisierung setzt den Mechanismus der Reflexion in Gang.[24]

Zu betonen ist, wie Fritscher darlegt, dass wir *nicht* auf eine *Versöhnung*, einen einfachen Eklektizismus oder eine unrealisierbare *„sowohl/als auch"-Vermittlung*, abzielen, indem wir die Moderne als *Einheit* von Vernunft und Ironie verstehen. Das bedeutet zugleich, dass wir auch nicht eigensinnig *nur* an *einer Seite* festhalten dürfen und entweder naiv an das großartige Projekt der Aufklärung und eine unbegrenzte Potenz der Vernunft glauben oder ungebunden ironisierende bzw. parodierende Spiele spielen. Wir können die Form der Moderne mit zwei Seiten erst *dann – und nur dann* – zutreffend begreifen, wenn wir uns für eine Seite entscheiden und dort die Potenzen des *Wiedereintritts* so gut wie möglich ausschöpfen, z. B. eine Aufklärung durch ein ernstes, reflexives Benutzen von Paradoxien zeitigen.[25]

Ferner liegt ein Schlüssel zum Verständnis der Merkmale der Moderne unserer Meinung nach darin, dass wir die sowohl die traditionelle als auch die moderne Gesellschaft auf einer *höheren, abstrakteren Ebene* beobachten und beschreiben müssen. Der Ausdruck „Modernisierung" klingt zwar nicht so diskriminierend wie „Verwestlichung", „Europäisierung" und „Zivilisierung" und hat einen vagen, allgemeinen, vieldeutigen und amorphen Charakter, so dass man ihn nicht nur früher gerne als Sammelbegriff für die Beschreibung der so genannten Entwicklungsländer benutzte,[26] sondern er als Semantik erhalten geblieben und auch bis heute nicht aussortiert worden ist. Die Erfahrung, dass die Modernisierungstheorie, die ursprünglich auch den Ehrgeiz des Universalitätsanspruchs erhoben hatte, schließlich zum Objekt der Anschuldigung von vielen Seiten wurde, erinnert uns daran, dass wir die Merkmale der traditionellen bzw. modernen Gesellschaft nicht mit einem essentialistischen Ansatz konkret bestimmen sollten, also z. B. nicht die traditionelle Gesellschaft mit der niedrigen Produktivität, der Orientierung am Status und der Herrschaft durch die Konventionen beschreiben und nicht die Industrialisierung, die Urbanisierung, die universale Partizipation, die Säkularisierung, die hohe strukturelle Differenzierung, die universalistische Leistungsorientierung usw. als Indikatoren der Moderne ansehen sollten.[27]

Um eine sinnvolle Beschreibung der Merkmale der Moderne zu geben und zugleich nicht in eine tendenziöse Polarisierung zwischen einem essentialistischen, einzigen Kriterium und einer unbeschränkten, beliebigen Pluralität zu fallen, müssen wir die Transformation von der traditionellen zur modernen Gesellschaft auf der Ebene der *Systemdifferenzierung* als primäre Struktur der Gesellschaft begreifen. Davon ausgehend ist festzustellen, dass der ausschlaggebende Unterschied zwischen der traditionellen und der modernen Gesellschaft im Wandel von einer monokontexturalen Form der Differenzierung (wie der Zentrum/Peripherie-Differenzierung und der Stratifikation) zu einer *polykontexturalen* Form (der funktionalen

[24] Vgl. dazu z. B. Luhmann, 1991, Kap. 6; ders., 1992, Kap. 3.
[25] Vgl. Fritscher, 1996, insb. S. 45ff..
[26] Siehe Wehler, 1975, S. 11.
[27] Zu solchen konkreten Bestimmungen vgl. z. B. Levy, 1966; Ambrose Yeo-chi King, 1997, 131ff..

Differenzierung) liegt. Auf das Thema gehen wir gleich im kommenden Abschnitt ausführlich ein.

### 5.2. Mono-/polykontexturale Ordnung

Die Darlegung im letzten Abschnitt weist darauf hin, dass es weder hinreichend noch geeignet ist, die gesellschaftliche Entwicklung Taiwans in den letzten Jahrzehnten nur unter dem Blickwinkel der Regimetransformation zu begreifen. In der Tat werden alle Versuche, die Transformation von der traditionellen zur modernen Gesellschaft nur aus einer bestimmten Perspektive bzw. Kontextur zu verstehen, mit der gleichen Schwierigkeit konfrontiert, denn es gibt in der Moderne keine „einheitliche" Weltbeschreibung mehr. Um einen vollständigen Begriff von der modernen Gesellschaft zu gewinnen, kann man allerdings weder einfach das Eine durch das Viele ersetzen und ein Gesamtbild durch ein Zusammenstückeln aus einzelnen Bildern herzustellen versuchen, noch Relativismus, Historismus und Pluralismus behaupten. Die funktionale Differenzierung führt dazu, dass ein gewöhnlich als Relativismus bzw. Pluralismus bezeichneter logischer *Strukturreichtum* entsteht. Aber der üblicherweise so genannte Pluralismus versucht nie bewusst, die Beschränkung der klassischen zweiwertigen Logik zu überwinden, und kann deshalb auch nicht wirklich zutreffend die grundlegende Struktur der *Polykontexturalität* der modernen Gesellschaft begreifen. Zugleich stellt er keine gründliche Reflexion über den *Standort des Beobachters* und das Problem der *Selbstreferenz* an, so dass er nur auf einer oberflächlichen Ebene auf eine Einschränkung der universalistischen Rationalitätsansprüche rekurriert.[28] Heute ist es zwar sehr verbreitet, auf die logisch-ontologische Annahme einer geordneten Welt, die eindeutige Merkmale aufweist, zu verzichten. Es fehlt auch nicht an Anhängern der Forderung, den Begriff der Substanz durch denjenigen der Funktion zu substituieren. Aber es gibt noch nicht viele Forscher, die das Problem der für das Begreifen der modernen polykontexturalen Wirklichkeit erforderlichen *mehrwertigen Logik* ernsthaft berücksichtigen und intensiv studieren. In diesem Abschnitt wird versucht, die Bedeutung der funktionalen Differenzierung aus der Perspektive der Polykontexturalität ausführlich zu erklären und auf dieser Grundlage eine Reflexion der erwähnten Erfahrungen mit der gesellschaftlichen Entwicklung in China bis hin zu Taiwan anzustellen.

Wir setzen mit dem Grundproblem der *Beobachtung* an. Nach der Theorie der Form von G. Spencer Brown beruhen alle Beobachtungen und Erkenntnisse zwingend auf einer *Unterscheidung*. Erst aufgrund des Treffens einer Unterscheidung kann die ursprünglich „namenlose" *Welt* benannt werden. Die Welt kommt nämlich erst mit der Operation der Beobachtung vor.[29] Dieser *operative Konstruktivismus*, dem wir folgen, ist kein Subjektivismus, sondern

[28] Vgl. Luhmann, 1992, S. 42ff.; ders., 1997, S. 155f., 177f., 187f.; ders., 1997a, S. 1124.

[29] Vgl. Spencer Brown, 1979, S. 1f., 105f.. Am Anfang seines Haupttextes zitiert Spencer Brown den ersten der zwei folgenden Sätze aus dem „Laozi": „Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund. Das Nambare aller Wesen Mutter." (zitiert nach Knick, 1988, S. 13). Eine entscheidende Einsicht von Spencer Brown ist es, dass die Bezeichnung unbedingt mit der Unterscheidung Hand in Hand geht. Nur im Rahmen einer Unterscheidung hat das Bezeichnen Sinn. Umgekehrt kann die Unterscheidung nur den Sinn haben,

eher ein Ergebnis der gründlichen Reflexion über die Subjektivität. Wie Günther andeutet, sind Subjekt und Objekt im Ansatz der traditionellen zweiwertigen Logik eigentlich *äquivalent*. Unter der Voraussetzung des *„tertium non datur"* wird die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Objekt durch die Operation der „Negation" bestimmt, und diese Bestimmung ist nichts anderes als ein einfaches Umtauschverhältnis. Von einer Seite der Unterscheidung Subjekt/Objekt ausgehend, kehrt man dann nach einer Doppelnegation wieder zu dem Ort zurück, von dem man gekommen ist. Die westliche klassische Tradition behauptet: „In the realm of the ultimate, absolute Reality, Thought and Being are the same. They can be distinguished only on a relative empirical level where they appear as opposites."[30] Folglich wird der Unterschied zwischen dem Subjekt und dem Objekt eigentlich nicht ernst genommen. Wenn ein anderes Subjekt beobachtet wird, wird es in der Tat auch nur als ein Objekt ohne „Subjektivität" behandelt. Soweit wir auf den metaphysischen Begriff des absoluten Subjektes verzichten, müssen aber „Ich" und „Du" als logisch unterschiedliche, voneinander unabhängige Negationsmotive angesehen werden. Aus einer Negation des „Ich" kann nicht ein „Du" folgen. Es geht dabei allerdings, wie Günther betont, primär um eine *Reflexions-* statt einer Existenzdifferenz. Nach Günthers Ansicht hängt die *Subjektivität* davon ab, ob der beobachtete Gegenstand eine von ihm als *Transjunktion* bezeichnete Operation vornehmen kann, also ob der Gegenstand die Fähigkeit hätte, *genau die* zum irreflexiven, zweiwertigen Objektbereich gehörende „entweder/oder"-*Wahl* abzulehnen.

Die obige Erklärung dient aber nur als ein Anlauf zu einer weiteren Diskussion, weil die Subjekttheorie unvermeidlich noch eine gemeinsame, zumindest eine gemeinsam beobachtbare Welt voraussetzt. Für unseren Zweck muss einerseits die Unterscheidung Subjekt/Objekt durch diejenige *System/Umwelt* ersetzt und andererseits der Begriff der Beobachtung entsprechend *verallgemeinert* und das Problem der Subjektivität zu demjenigen der *Beobachtungsfähigkeit* transformiert werden. In Anlehnung an den Sprachgebrauch von G. Spencer Brown behaupten wir: „Beobachten findet immer dann statt, wenn etwas *unterschieden* und, in Abhängigkeit von der Unterscheidung, *bezeichnet* wird. Der Begriff ist *indifferent* gegen die Form der Autopoiesis des Systems, also indifferent dagegen, ob als Operationsform Leben oder Bewusstsein oder Kommunikation benutzt wird. Er ist auch indifferent gegen die Form der Aufzeichnung (Gedächtnis). Es kann sich um biochemische Fixierungen, es kann sich auch um schriftlich fixierte Texte handeln."[31] Mit der Verallgemeinerung des Begriffs der Beobachtung ist zugleich zu betonen, dass der Beobachter immer nur ein *System* sein kann, „weil die Umwelt keine Unterscheidungen enthält, sondern ist, wie sie ist." Das heißt: „Alles Beobachtbare ist *Eigenleistung* des Beobachters." Es gibt keine beobachtungsunabhängige, vorgegebene Realität, und jede Kognition ist eine Konstruktion.

Allerdings muss das Beobachten nicht nur Unterscheidungen wählen, um eine Seite einer

---

eine Bezeichnung vorzubereiten. Die Beobachtung ist dann nichts anderes als die Gewinnung und die Transformation von Information mit Hilfe einer Unterscheidung. Vgl. Luhmann, 1988b, S. 48f..

[30] Dieses Zitat und die in diesem Absatz noch folgenden Ausführungen nach Günther, 1976, Kap. 2, 10 (Zitat auf S. 256); ders., 1979, Kap. 9.

[31] Vgl. Luhmann, 1988d (das Zitat und die folgenden zwei Zitate auf S. 15f., Hervorhebungen von mir).

Unterscheidung und nicht die andere Seite derselben zu bezeichnen, sondern kann auch nicht im gleichen Moment sich selbst, die von sich selbst verwendete Unterscheidung und den Beobachter beobachten. In Bezug auf die durch das Beobachten verwendete Unterscheidung sind diese *blinden Flecke*, die es nicht sehen kann, ein durch diese Unterscheidung ausgeschlossener „Parasit", eine sie *ermöglichende Bedingung* und sowohl ihre *Einheit* als auch ihr *Paradox*. Das Beobachten (samt diesen blinden Flecken) kann aber in Bezug auf die Unterscheidungen, die es wählt, oder auch in Bezug auf die, die zu wählen es vermeidet, *beobachtet* werden. Das ist gerade die Quelle des *Relativismus*. Nur brauchen wir nicht eine gemeinsame Welt als Prämisse vorauszusetzen, wenn wir auf dem Standpunkt der *Beobachtung beobachtender Systeme*, der Kybernetik zweiter Ordnung, stehen. Luhmann schreibt: „Die Welt, die Gesellschaft ist als Bedingung der Möglichkeit des Unterscheidens für die Beobachter dieselbe – und nicht dieselbe insofern, als sie je nach der Unterscheidung, von der man ausgeht, anders gespalten und daher in anderer Weise zum Paradox wird."[32] Nach dieser Ansicht ist das, was als Realität konstruiert wird, letztlich auch nur durch die Beobachtbarkeit von Beobachtungen garantiert. Das bedeutet allerdings nicht eine Beliebigkeit. Umgekehrt erlaubt diese Ansicht uns, in der Konfrontation mit der Polykontexturalität noch einige sinnvolle, nichtessentialistische Aussagen zu machen, indem wir Rücksicht auf die folgenden zwei Punkte nehmen: Einerseits dürfen Systeme nicht nur als analytische Konstrukte eines externen Beobachters angesehen werden. Demgegenüber ist die Tatsache zu beachten, dass Systeme sich tatsächlich in der Realität *ausdifferenzieren* und ihre Konstitution und Reproduktion sich selbst verdanken. Zugleich müssen wir noch Kenntnis davon nehmen, dass die Ausdifferenzierung der erkennenden Systeme gerade die *Bedingung der Erkenntnis* ist. Andererseits können wir die in den rekursiven Prozessen der Beobachtungen zweiter Ordnung innerhalb eines Systems bzw. zwischen den Systemen durch Rechnen von Rechnungen herauskristallisierten, stabilen *Eigenwerte* begreifen, indem wir beobachten, *wie* Systeme beobachten.

Im Folgenden wollen wir mit Hilfe der Untersuchung von Günther über die mehrwertige Logik die Bedeutung der Ausdifferenzierung des Systems und der Polykontexturalität erläutern. Seiner Auffassung nach wird von der klassischen formalen Logik, um es mit dem Ausdruck der Informationstheorie zu formulieren, gefordert, ein „geräuschloses" System zu sein. Sie kann die durch die Einführung der so genannten Subjektivität bzw. Reflexionsfähigkeit erzeugten „Geräusche" nicht tolerieren und ist deshalb auch nur mit der Fähigkeit zur Beschreibung des irreflexiven zweiwertigen Objektbereichs ausgestattet. Ein Wert reicht zwar nicht dazu aus, ein System zu definieren. Jede Beschreibung eines Systems absorbiert also *zwei* Werte. Aber wenn ein System immer *nur* über zwei Werte, nämlich zwei im System *akzeptierte* Werte, verfügen kann, bedeutet dies dann, dass es *keine* eigene *Umwelt* hat. Mit anderen Worten: Es ist eigentlich nicht in der Lage, sich selbst von der Umwelt zu unterscheiden, also nicht als ein beobachtendes System ausdifferenziert. Es kann nur ein beobachteter Gegenstand sein. Um sich selbst als eine unabhängige Einheit *auszudifferenzieren*, muss ein

[32] Dieses Zitat nach Luhmann, 1997a, S. 1135, die folgenden Ausführungen in diesem Absatz nach Luhmann, 1988b, S. 48f.; ders., 1992, S. 44ff.; ders., 1994c, S. 4f.; ders., 1997, S. 155.

System die oben erwähnte Operation *Transjunktion* vollziehen können. Um es mit Günther zu sagen: „[T]ransjunction isolates a system (by *rejecting* it). In doing so, it produces the distinction between a *closed* system and its environment."[33] Die zweiwertige *operative Geschlossenheit* eines Systems setzt also einen *ausgeschlossenen Dritten* (z. B.: die Einheit des Systems, die Umwelt im Allgemeinen und die anderen Systeme in der Umwelt im Besonderen) voraus. Insofern gibt es *„Rejektionswerte"*, die das Ausmaß des Systems, die zwei Akzeptanzwerte *übersteigen.*[34] Um diesen Sachverhalt, dessen Beschreibung die klassische zweiwertige Logik nicht gerecht werden kann, begreifen zu können, müssen wir entsprechend die mehrwertige Logik einführen, deren basale Einheit das so genannte Morphogramm ist und die zugleich die Werte und ihre Stellen berücksichtigt.

Günther unterstreicht, dass die Mehrwertigkeit nicht als Wahrscheinlichkeit (bzw. Modalität), sondern als *Verbund-Kontextur* zu verstehen sei.[35] Die Annahme der Wahrscheinlichkeitslogik als mehrwertiger Logik ersetzt den radikalen Gegensatz von Positiv und Negativ lediglich durch einen graduellen Übergang von dem einen zum anderen, durch eine Verteilung der gegebenen Werte. Sie übersteigt eigentlich nicht das Ausmaß der Zweiwertigkeit und bleibt deshalb immer noch eine intra-klassische Logik. Nach seiner Ansicht kann sich der wirkliche dritte (vierte, fünfte usw.) Wert nur aus einer *Ablehnung* der oben erwähnten zwei Werte ergeben, die einander ersetzen können. Im Rahmen der durch ihn vertretenen transklassischen Stellenwertlogik erscheint die klassische zweiwertige Logik nur als *Spezialfall* und ist nur eine Elementarkontextur unter anderen. Die so genannte *Kontextur* bedeutet ein *strikt zweiwertiges* System, das durch die Prinzipien der irreflexiven Identität, des verbotenen Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten bestimmt wird. Zugleich ist die Alternative von Affirmation und Negation dabei so universal, dass sie durch keinen höheren Bestimmungsgesichtspunkt von Positivität und Negativität überboten werden kann. Mit anderen Worten ist einem solchen zweiwertigen Strukturbereich zwar durch seine Zweiwertigkeit eine strukturelle Schranke gesetzt, aber seine Inhaltskapazität und Aufnahmefähigkeit sind *unbegrenzt.* Noch wichtiger ist es, diesem Ansatz der mehrwertigen Logik folgend, dass die Welt resp. das Ganze der Wirklichkeit nicht als eine einheitliche (z. B. durch die Unterscheidung Sein/Nichtsein begreifbare) Elementarkontextur zu verstehen ist, sondern als durch parallel verlaufende, einander komplementierende und durchdringende Elementarkontexturen konstituierte *Verbund-Kontexturen.* Dazu schreibt Günther: „Die Welt hat unendlich viele ontologische Orte, und in jedem ist sie, *wenn derselbe isoliert betrachtet wird,* durch ein zweiwertiges System darstellbar. Eine *Koexistenz* dieser Orte aber kann nur in einem mehrwertigen System

[33] Dieses Zitat nach Günther, 1976, S. 318 (Hervorhebung von mir), zu den übrigen Ausführungen in diesem Absatz vgl. bei Günther, ebd., insb. S. 285, 288, 315, 318.

[34] In diesem Sinne schreibt Luhmann, 1994a, S. 88, „dass ein gesellschaftliches Subsystem, das ja nie nur sich selbst, sondern immer auch die Gesellschaft vollzieht, sich selbst nur durch Einschluss eines Rejektionswertes bzw. einer Position für Rejektionswerte vollständig beschreiben kann. Ein solches System würde den Rejektionswert *zugleich als internen und als externen Wert* behandeln müssen, je nachdem, ob es sich selbst als Subsystem der Gesellschaft oder als System mit anders codierten Systemen in seiner Umwelt behandelt."

[35] Zur folgenden Darlegung vgl. Günther, 1979, Kap. 8, 12.

beschrieben werden.“[36]

Nach dieser Auffassung muss jedes beobachtbare Ereignis, jede Entität als *Intersektion* von zahlreichen zweiwertigen Kontexturen betrachtet werden. Dadurch kommt es zur von Glanville als *„the same is the different“* bezeichneten Tatsache: „[E]very other-observed object is different, the relationship "same as" being computed from the distinct observations. (...) The describing object and the described object both maintain their individuality and their autonomy. The "sameness" lies in the computation of similarity in observations. Thus the "sameness" is not a property of the two objects, but rather of the observations.“[37] Aber es verhält sich nicht nur so. Diese Intersektion, diese Andersartigkeit, bedeutet zudem erst recht eine *Polykontexturalität*, nämlich, dass ein Ereignis zugleich zu unterschiedlichen Kontexturen gehört, sich an verschiedene Realitäten anschließt und zu deren Konstruktion beiträgt. Gemeint ist genau das, was Luhmann bezüglich der Systemdifferenzierung schreibt: „Whatever happens happens doubly or multiply, viz., in a system and in the environment of other systems. Therefore every structurally relevant event triggers different causal processes depending on whether the events that are connected with it are organized as the reaction of a system to itself or as the reaction of many different systems to a change in their environment. (...) In this sense, differentiation multiplies the causal effect of individual events and creates a self-effecting causal dynamics that cannot be conceived according to the traditional model of a causal law, whether this is a necessary or a statistical-probable model.“[38]

Angesichts dessen ist die Polykontexturalität eher eine *Normalität*. Aber es ist eine *andere Sache*, ob die ganze Gesellschaft als eine polykontexturale Ordnung organisiert wird. In der Tat entwickeln sich die traditionellen Gesellschaften meist nicht über das Modell der monokontexturalen Ordnung hinaus. Erst nachdem die funktionale Differenzierung zur primären Form der Systemdifferenzierung geworden ist, wird die Polykontexturalität auf der Ebene der Gesellschaft *institutionalisiert* und entwickelt sich zur alltäglichen Wirklichkeit der gesellschaftlichen Operationen. In der Vergangenheit koexistierten natürlich auch viele zweiwertig strukturierte *logische Domänen*, aber auf dieser Grundlage wurden *keine entsprechenden sozialen Systeme* organisiert. Umgekehrt gab es zwar auch die Operationen der Transjunktion zwischen den vielfältigen Subsystemen. Diese konstituierten also für einander eine „Rejektions“-Beziehung. Aber sie waren meist nicht zur „Kontextur“ im obigen Sinne, einem aufgrund einer *erschöpfenden und exklusiven* Zweiwertigkeit gebildeten System mit einem nicht von anderen höheren Bestimmungsgesichtspunkten überstiegenen *Universalitätsanspruch*, zu zählen. Nach der Definition von Günther impliziert die Polykontexturalität unbedingt eine *heterarchische* Ordnung, weil es *nur* eine „Rejektions“-Beziehung und *keine* oben/unten-, überlegen/unterlegen-, übergeordnet/untergeordnet-, bzw. implizierend/impliziert-Beziehungen zwischen den Kontexturen gibt. Aber in der traditionellen Gesellschaft mit

[36] Günther, 1979, S. 199.
[37] Glanville, 1981, S. 258.
[38] Luhmann, 1990b, S. 421. Vgl. auch unsere Analyse des konkreten Beispiels der Auseinandersetzungen über die nationale Identität zwischen den unterschiedlichen ethnischen Gruppen aus dem Gesichtspunkt der Polykontexturalität in 3.5.

der Differenzierungsform der Zentrum/Peripherie-Differenzierung oder der Stratifikation gab es in Bezug sowohl auf die Wertperspektiven als auch auf die wirkliche Bildung der sozialen Systeme meist einen Oben/Unten-Unterschied. Wenn es notwendig war, konnte das Zentrum bzw. die Spitze der Hierarchie immer die ganze Gesellschaft repräsentieren. Diesen mussten die anderen Subsysteme und Perspektiven untergeordnet sein und konnten nur als sekundäre Differenzen subsumiert werden. Deshalb entstand zwar eine Differenzierung jeweils zwischen Systemen und zwischen logischen Domänen, aber es gab in der Tat nur eine monokontexturale Ordnung.[39] In der segmentierten Gesellschaft hatten die Teilsysteme zwar den gleichen Status, waren aber nur bloße Kopien. Es ging nicht um die aufgrund von Perspektiven, die einander nicht ersetzen konnten, entstandenen unterschiedlichen Kontexturen. Folglich kam es dort auch nie zu einer polykontexturalen Ordnung.

Um eine polykontexturale Ordnung auf der Ebene der Gesellschaft zu ermöglichen, müssen die Teilsysteme sich selbst als Kontextur im oben erwähnten Sinne bilden. Dies ist im Grunde erst im Falle der funktionalen Differenzierung durch die mit den *symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien* im Zusammenhang stehende Technik der *Codierung* gelungen, wie Luhmann schreibt: „Codes sind *Totalkonstruktion*, sie sind *Weltkonstruktionen* mit Universalitätsanspruch und ohne ontologische Begrenzung. Alles, was in ihren Relevanzbereich fällt, wird dem einen oder dem anderen Wert zugeordnet unter Ausschluss dritter Möglichkeiten."[40] Das Funktionssystem kann deshalb eine solche Universalität beanspruchen, weil es sich aufgrund einer *spezifischen*, *nicht ersetzbaren* Perspektive (eines Bezugsproblems) ausdifferenziert. Codes sind nämlich *„Sofern-Abstraktionen"*, gelten nicht jederzeit und überall, sondern nur in ihrem Anwendungsbereich. Gerade eine solche Kombination von Universalität und Spezifikation lässt das Funktionssystem der von Günther beschriebenen Kontextur ähnlich sein, die einerseits eine unbegrenzte Aufnahmefähigkeit hat und andererseits strukturell unvermeidlich von anderen Kontexturen (Funktionssystemen) rejektiert wird.

Die Funktionssysteme operieren zwar mit dem Code zweiwertig. Nur codierte Ereignisse wirken in ihnen als Information, nichtcodierte Ereignisse können dagegen nur Rauschen (Störung) sein. Es ist aber nicht zu übersehen, dass jene Systeme sich der Umwelt *bewusst* zu sein vermögen und sich selbst von ihr *unterscheiden* können. Und sie können nicht nur die Außenumwelt beobachten, sondern sich auch der Existenz der Innenumwelt bewusst sein. Eigentlich ist jedes soziale System als Kommunikationssystem im Allgemeinen mit einer solchen Fähigkeit ausgestattet, denn die Kommunikationen produzieren nicht nur Kommunikationen, sondern können diese auch beobachten, und das Kommunikationssystem kann zudem in sich selbst die Unterscheidung von System und Umwelt (in der Tat: *Selbstreferenz und Fremd-*

---

[39] Obwohl eine heterarchische Wertordnung tatsächlich nur dann entsteht, wenn es zumindest drei Werte, also zumindest drei zweiwertige Systeme gibt, bedeuten der dritte Wert (oder mehrere Werte) und die Operation der Transjunktion aber nicht unbedingt eine Negation der Hierarchie. Nur dann, wenn die jeweiligen zweiwertigen Systeme sich zu Kontexturen nach der obigen Definition entwickeln, ist eine dadurch entstandene Verbund-Kontextur erst unvermeidlich eine Heterarchie. Vgl. dazu Günther, 1979, S. 231ff..

[40] Luhmann, 1990, S. 78f.. Zur folgenden Darlegung über Codes und Kommunikationsmedien vgl. ders., a. a. O., Kap. 8 & 9; ders., 1997, S. 316ff..

*referenz*) vornehmen. Mit anderen Worten sind die Funktionssysteme der *Doppel-* bzw. *Selbstreflexion* nach der Terminologie Günthers fähig und sind deshalb mit *vier* Werten ausgestattet. Zugleich darf der pauschal als „Rejektionswert" bezeichnete dritte Wert eigentlich weiter in Fälle von *Teil*rejektion, *totaler, undifferenzierter* und *differenzierter* Rejektion unterschieden werden.[41]

Die totale, undifferenzierte Rejektion bedeutet, dass Systeme irgendeine Identifizierung ihrer selbst mit der Umwelt nicht tolerieren können. Eine solche *vollständige Indifferenz* höbe zwar deutlich die Einheit und Identität der Systeme hervor, wäre aber nur eine einfache Reflexion. Es käme nicht zum Fall der Wiedereinführung der Unterscheidung System/Umwelt in die Systeme. Bei der Teilrejektion geht es darum, dass Systeme die äußere Irritation in die durch sich selbst verarbeitbare Information transformieren, also zwangsweise in eine Seite ihrer eigenen Codes *übersetzen.* In diesem Prozess wird das Ereignis in der Umwelt nicht direkt zum Teil der Systeme, sondern die *Systeme selbst* produzieren auf der Grundlage der Beobachtung des Ereignisses eigene Informationen und Operationen. Teilrejektion bedeutet gerade eine partielle Ablehnung der Identifizierung eines Umweltereignisses mit der Beobachtung desselben durch die Systeme. Mit anderen Worten: Indem Systeme das Ereignis in der Umwelt als relevant identifizieren und ihm einen Akzeptanzwert zuordnen, nehmen sie zugleich auch eine Operation der Transjunktion vor und können es erst dadurch in ihre internen Operationen transformieren. Die durch Systeme erzeugte Beobachtung des Umweltereignisses folgt zwar immer noch der zweiwertigen Logik, aber die in diesem Prozess nicht hervorgehobene Operation der Übersetzung selbst ist eine Rejektion der gegebenen zweiwertigen Optionen in den Systemen.

Schließlich können Systeme auch auf der Ebene der *Programme* (nämlich der Kriterien für richtige Operationen, für die Allokation der Codewerte) den ausgeschlossenen Dritten *wiedereinführen* und dadurch eine totale, differenzierte Rejektion demonstrieren. Es handelt sich nun nicht mehr um die Transformation eines einzelnen Umweltereignisses in die eigene Operation der Systeme, sondern um die Reflexion über die Einheit der Systeme, über die Unterscheidung von System/Umwelt in den Systemen. Angesichts der Beobachtung, dass es in der Umwelt andere Systeme mit einer ebenbürtigen Fähigkeit gibt, akzeptieren Systeme nicht einfach die zweiwertige Unterscheidung eines anderen Systems, sondern nehmen auf der Ebene der Programme mit einem Paar eigener Alternativen Rücksicht auf das Letztere. Tatsächlich können die Funktionssysteme gerade mit einer Kombination der *Geschlossenheit des Codes* mit der *Offenheit des Programms* zugleich sowohl geschlossen als auch offen operieren sowie auf interne und externe Bedingungen reagieren. Und erst in der funktional differenzierten Gesellschaft wird, nachdem die Teilsysteme vollständig autonom, also autopoietisch geworden sind, die Unterscheidung *Selbst-/Fremdreferenz* für die Informationsver-

---

[41] Luhmann übernimmt zwar den Begriff des Rejektionswertes von Günther, aber unterscheidet anscheinend nicht detailliert seine unterschiedlichen Typen. Unserer Meinung nach hätte eine solche detaillierte Unterscheidung jedoch Sinn. Sie ist nicht nur eine Forderung im Sinne der Vollkommenheit der Theorie, sondern kann auch die Erklärungsfähigkeit der Theorie erhöhen. Zu den unterschiedlichen Typen des Rejektionswertes vgl. Günther, 1976, S. 349ff..

arbeitung in den Systemen zu einer dominierenden Dimension. Mit anderen Worten veranlasst die operative Geschlossenheit umgekehrt, dass die Systeme absichtlich eine gewisse *Umweltsensibilität* kultivieren müssen.[42] Gerade weil die Funktionssysteme einerseits an der Universalität der eigenen spezifischen Gesichtspunkte der Weltkonstruktion festhalten und andererseits die Fähigkeit der Selbstreflexion haben, die Unterscheidung System/Umwelt wieder ins System einzuführen, stellt die funktional differenzierte Gesellschaft sich als eine komplexe, dynamische und polyzentrische Ordnung dar.

Ferner sind die von Funktionssystemen verwendeten Codes *Präferenzcodes*. Zum Unterschied vom neutralen, allgemeinen Ja/Nein-Code der Sprache wird der positive Wert als Präferenz für diesen ausgedrückt. Während der Erleichterung des Übergangs von Wert zu Gegenwert und zurück *platzieren* die Codes *sich selbst* noch auf einer ihrer zwei Seiten, nämlich in dem präferierten positiven Wert. Z. B. ist nicht nur die Kommunikation einer Wahrheit eine wahre Kommunikation, sondern der Nachweis einer Unwahrheit ist ebenfalls eine wahre Operation. Die Eigenart des Präferenzcodes, die Einheit des Codes durch eine Seite zu repräsentieren, ist zwar ihrerseits ein Paradox, kann aber zur *Entparadoxierung* einer allen selbstreferentiellen Verhältnissen zugrunde liegenden Problematik, hier also zur Blockierung der Frage nach der Einheit des Codes und dem Problem der Anwendung der codierten Operationen auf den Code selbst beitragen, weil sie das Paradox „A weil non-A“ in das behandelbare Problem „A ist (oder ist nicht) non-A“ transformieren kann. Nach der Einführung des Codes Haben/Nichthaben ist z. B. die Paradoxie der Knappheit, die Mehr und Weniger (oder: Überfluss und Mangel) gleichsetzt, zu behandeln. Denn das ursprüngliche Verhältnis wechselseitiger Bedingung kann nun in dasjenige wechselseitiger Exklusion umgewandelt werden. Das Haben des anderen Menschen bedeutet nicht mehr einen Verlust des Selbst, sondern nur, dass das Selbst etwas nicht hat.[43]

Symbolisch gesehen, lässt die Form der Selbstplatzierung zugleich den Code sich von einer strikten Anlehnung an *gesellschaftsstrukturelle* Asymmetrien *abkoppeln* und *autonom* werden, so dass er die *Ausdifferenzierung* eines relevanten Funktionssystems begünstigen kann, obwohl Funktionssysteme angesichts der historischen Wirklichkeit nicht nur aufgrund einer eindeutigen Codierung gebildet werden können. In den wichtigen Differenzen in traditionellen Gesellschaften wie z. B. Stadt/Land, Adel/gemeines Volk, Patron/Klient, Mann/Frau, Eltern/Kinder etc. hatte eine der jeweiligen beiden Seiten zwar auch eine Überlegenheit, aber diese Differenzen stützten sich meist direkt auf die Gesellschaftsstrukturen und konnten nicht in der Weise der Selbstplatzierung präferenzcodiert werden.[44] Dementsprechend entstand zwar mehr oder weniger eine Differenzierung zwischen unterschiedlichen Funktionsbereichen, aber es gab zugleich eine *monokontexturale* Ordnung, so dass oft eine wechselseitige *Entsprechung* zwischen den Differenzen in unterschiedlichen Bereichen existierte. Z. B. bedeutete Machthaben zugleich wahr und gut; das, was von der Oberschicht konsumiert wurde bzw.

[42] Vgl. Luhmann, 1993b, S. 269.
[43] Zu dieser Transformation vgl. ferner Luhmann, 1984, S. 140f.; ders., 1994a, S. 184.
[44] Vgl. Luhmann, 1997, S. 370.

teuer war, war gut und schön; usw.. Nachdem die sich auf Präferenzcodes stützende funktionale Differenzierung aufgekommen war, änderte sich die Situation allmählich. Das bedeutet *nicht*, dass das Phänomen der Entsprechung seitdem *völlig verschwunden* wäre. Man kann heute z. B. doch noch in vielen Fällen die Eheschließung mit Geld herbeiführen, und das als große Errungenschaft in der Kunst geschätzte Kunstwerk ist üblicherweise noch teuer. Allerdings wird diese Entsprechung in der funktional differenzierten Gesellschaft *nicht mehr* als *selbstverständlich* oder *legitim* angesehen. Die Abkoppelung der Präferenzperspektive von den gesellschaftsstrukturellen Asymmetrien ist ohne Zweifel eine wichtige Bedingung für die Ermöglichung der polykontexturalen Ordnung.

Um jene oben erwähnte Totalkonstruktion zu verwirklichen, müssen die Teilsysteme sich außerdem an der *Funktion* statt an der Substanz, an den *Rollen* statt an den leibhaftigen Menschen orientieren. In der modernen funktional differenzierten Gesellschaft bilden sich die Teilsysteme nicht nach dem Modus der Partition der Substanz, vollziehen ihre Abgrenzung nicht angesichts der konkreten Menschengruppe und differenzieren sich nicht über Einheitsgesichtspunkte als Seinsregionen aus, sondern orientieren sich an „virtuellen" Funktionen und differenzieren sich über *Differenzen* aus, so dass die Anschlüsse der Ereignisse nicht durch die sich auf das Sein stützenden mannigfaltigen konkreten Attribute gefesselt werden und sich nach den betroffenen Kontexturen richten können sowie das Ereignis sich von der Vorstellung von nur *einer* Realität frei machen und mehrfach *gleichzeitig* passieren kann. Dementsprechend wird der Mensch *nicht mehr* in einer *Vollinklusion* einem bestimmten Teilsystem zugeordnet, sondern eher aus den Funktionssystemen ausgeschlossen. Trotzdem kann er sich zugleich mit den Rollen flexibel an allen Funktionssystemen beteiligen. Mit dieser Entwicklung differenzieren sich die *Interaktion* und die *Gesellschaft* auch nach und nach voneinander und konstituieren zusammen mit ihrer jeweiligen Fähigkeit zur Episodenbildung und zur Differenzierung in Subsysteme, mit einer Verflechtung der *diachronen* und der *synchronen* Differenzierung die komplexe Dynamik der modernen gesellschaftlichen Operationen. Daneben bildet das Phänomen, dass man den gegenwärtigen Zustand auf der Ebene der Gesellschaft primär durch die Orientierung an der *Vergangenheit* und auf der Ebene der Organisation primär durch die Orientierung an der *Zukunft* festlegt, eine andere dynamische Facette. Gerade unter diesen Strukturbedingungen funktionaler Differenzierung bietet das Gesellschaftssystem nicht nur selbst eine *Mehrheit von Selbstbeschreibungen* an, sondern *bemerkt* auch, dass dies geschieht, so dass man es schwierig findet, die Einheit der modernen Gesellschaft zu begreifen, und einen falschen Eindruck von der „Postmoderne" erhält. Obwohl die Dynamik der Festlegungen und der Wiederauflösungen der gesellschaftlichen Operationen ein Gefühl der Beliebigkeit verbreitet hat, ist an den sozialen Systemen eigentlich nach wie vor nichts beliebig, aber alles riskant.[45]

Nachdem die Bedeutung der Gesellschaftsformation der funktionalen Differenzierung

[45] Vgl. dazu z. B. Luhmann, 1988a, S. 566; ders., 1990, S. 85ff.; ders., 1997a, S. 835f., 891, 1065f.; Baecker, 1998, S. 115ff.. Interaktion und Gesellschaft konstituieren deshalb eine mitpräsente Differenz und nicht eine akkumulierende Beziehung von so genannten Mikro und Makro.

und die Tatsache erklärt worden sind, dass der entscheidende Unterschied zwischen der traditionellen und der modernen Gesellschaft in demjenigen zwischen der mono- und der polykontexturalen Ordnung besteht, wollen wir aus dieser Perspektive einige Probleme, mit denen die Entwicklung der funktionalen Differenzierung im traditionellen China und im heutigen Taiwan konfrontiert worden ist und wird, untersuchen. In China setzte zwar schon in der Zhanguo-Periode der Übergang zur funktionalen Differenzierung ein, aber es kam nie zu ihrer vollständigen Entwicklung. Es lassen sich dafür zwar zahlreiche Gründe aufzählen, sie dürften sich aber in der *Unfähigkeit zur Überwindung der monokontexturalen Ordnung* zusammenfassen lassen. Wie erwähnt, hatte es primär mit dem evolutionären Pfad zu tun, dass eine *politische Vereinigung* in China erreicht und ein ungeheures bürokratisches Reich gebildet wurde, kurz nachdem der Entwicklungsstand der Pluralität der Auffassungen und der ansetzenden funktionalen Differenzierung erreicht worden war. Hier wollen wir unsere obigen Argumente nicht im einzelnen wiederholen, sondern möchten nur unsere Reflexion über dieses Problem im Hinblick auf einige bestimmte Aspekte vertiefen und vor allem die entscheidende Rolle der *Kognition*, nämlich die Weise, wie man die *Unterscheidungen* setzt und vollzieht, dabei unterstreichen. Angesichts der Definition des obigen, verallgemeinerten Begriffs der Beobachtung kann man vielleicht sagen, dass die Kognition die basale Operation unter allen autopoietischen Systemen ist.[46] Die obige Darlegung zeigt zugleich, dass die Funktionssysteme sich primär auf der Grundlage der Ausdifferenzierung der sowohl universalen als auch spezifischen *Perspektive* der Weltkonstruktion und mit Hilfe der Technik der zweiwertigen Codierung der Kommunikationsmedien bilden. Diesbezüglich ist die Durchsetzung der funktionalen Differenzierung in gewissem Maße ein Problem der Kognition. Sie hängt also davon ab, ob man bestimmten Perspektiven folgen will, um die Angelegenheiten zu behandeln und die Welt zu beobachten und zu konstruieren. Das trifft erst recht dann zu, wenn die funktionale Differenzierung keine endogene Konsequenz, sondern eine des *Lernens* ist, wie im heutigen Taiwan.

In der Tat war, wie wir im 3. Kapitel gesehen haben, das bürokratische Einheitsreich im alten China in einem Sinne ein Produkt des Verständnisses der *Politik* im umfassenden Sinne. Man betrachtete nicht nur die Politik und den Heiligen König als Kerne der Ordnungsbildung, sondern meinte auch, dass von Frieden und Ordnung erst dann die Rede sein könne, wenn die Tianxia vereinigt sein würde. Diese Ansicht, welche die persönliche, die politische und die soziale Ordnung für wechselseitige Deckungen hielt, hatte zwar ihrerseits eine Dimension der Universalität und leistete deshalb auch einen Beitrag zur Ausdifferenzierung des politischen Systems. Aber sie war zu umfassend und im Zusammenhang mit dem Staat *nicht* hinreichend *spezifiziert*, so dass das politische System nach seiner weiteren Ausdifferenzierung, nach der Bildung des Einheitsreiches, die früher seine Ausdifferenzierung begünstigende Ausdifferenzierung der anderen Funktionssysteme *beschränkte* und damit eigentlich *auch seine eigene*

[46] Zur wesentlichen Rolle der Kognition in autopoietischen Systemen vgl. Maturana, 1985. Es ist noch daran zu erinnern, dass wir im Gegensatz zu Maturana die Kognition als Bezeichnung aufgrund einer Unterscheidung definieren.

Ausdifferenzierung und funktionale Verselbständigung *behinderte*.

Angesichts dessen, dass das politische System oft früher ausdifferenziert war und deswegen die Position eines gesellschaftlichen Integrationszentrums besitzen konnte, ist die dargelegte chinesische Entwicklung nicht besonders überraschend. Die Eigentümlichkeit Chinas lag eher darin, dass aufgrund der politischen Auffassung von der „Heiligkeit im Inneren und dem Königtum in der Außenwelt" sehr früh eine *politische Inklusion* aller Menschen praktiziert worden ist, damit eine *offene Stratifikation* mit einer *gewissen funktionalen Differenzierung* kombiniert werden konnte. Dadurch integrierte die Gesellschaft ihre eigene funktionale Differenzierung nicht nur *politisch*, sondern auch *schichtenmäßig*. Obwohl die Gelehrten-Beamten ein offener Stand waren, waren ihr Zusammenhalt und ihr ständisches Interesse häufig stärker als die jeweils politisch, religiös oder wirtschaftlich spezifizierten Rolleninteressen. Indem diese Oberschicht, deren Angehörige ihre Karrieren primär im politischen Bereich suchten, *unaufhörlich* die in unterschiedlichen Bereichen aufsteigenden Eliten *rekrutierte*, entstand nicht nur eine dynamisch stabile ständische Hierarchie, sondern auch die *monokontexturale Ordnung* mit dem politischen System als Herrschaftszentrum wurde verfestigt. Zugleich stellten die Gelehrten noch die Kognition der Statushierarchie *Gelehrter/Bauer/Handwerker/Händler* her, erhoben die in der Tat schwächsten, aber als umfangreiche Basis dienenden Bauern auf die zweite Stelle und diskreditierten absichtlich die Händler als am niedrigsten, *unterdrückten* also diejenige Kraft, die am ehesten mit einer anderen funktionalen Orientierung die Auffassung, dass die Politik mit Recht für alles zuständig sein sollte, hätte herausfordern können. Dies schuf geschickt die Wirkung einer hierarchischen Umkehrung, bewirkte nicht nur, dass diese Kognition langfristig als *legitim* angesehen wurde, sondern führte zudem dazu, dass die Händler sich später auch nur darum bemühten, zu einem Status aufzusteigen, der die *gleiche Höhe* wie diejenige der Gelehrten hätte, und nicht gründlich die von den Gelehrten-Beamten dominierte hierarchische Ordnung bezweifelten oder zu stürzen versuchten. Wie im 2. Kapitel angedeutet, *invisibilisierte* die durch die Entwicklung der *Heterogenität* des Standes der Gentry erzeugte Inkonsistenz zwischen Reichtum, Macht und Status sogar noch besser die Monokontexturalität dieser Ordnung.

Daneben führte das oben dargelegte Verständnis der Politik dazu, dass das traditionelle China primär durch die *moralische* und die *symbolische Politik* (und nicht die Religion selbst) *integriert* wurde. Dies verfestigte natürlich die Position des politischen Systems (und des Standes der Gelehrten-Beamten), die Gesellschaft zu repräsentieren, weil dadurch eine *einheitliche Weltsicht* aufrechterhalten werden konnte. Die politisch sachlichere Lehre der Legalisten war zwar in der Zhanguo-Periode einmal in Mode gewesen. Aber nachdem der Konfuzianismus in der Han-Zeit auf der formalen Seite den dominanten Status gewonnen hatte, wurde die Politik wieder moralisiert. *Obwohl* einige Funktionssysteme die *Kommunikationsmedien*, die vermöge ihrer ständigen Wiederverwendung die Wirkung der Selbstvalidierung haben konnten, entwickelten und dadurch eine gewisse funktionale Verselbständigung erreichten, konnten diese Medien infolge des Vorwaltens einer einheitlichen, eine sehr hohe Affinität mit dem Religiösen besitzenden Weltsicht *nicht* die *vollständige Ausdifferenzierung*

jener Funktionssysteme vorantreiben, denn diese ausdifferenzierten Medien konnten *nur* in jener einheitlichen Weltsicht interpretiert werden und keine Kontexturen schaffen, die mit dem politischen System nur „Rejektions"-Beziehungen gehabt hätten.[47] Außerdem setzte die auf dieser Weltsicht beruhende monokontexturale, hierarchische Ordnung noch eine Integration der Gesellschaft an der Spitze als moralisches Vorbild voraus. Infolgedessen konnten jene Medien keine moralische Neutralisierung erreichen, also *nicht von moralischen Konsequenzen entlastet* werden, so dass der positive Wert und der Gegenwert des Codes *nicht leicht ineinander übergehen* konnten.[48] Z. B. war der „*cartalism*", dass die Ausgabe des Geldes als Befugnis des Monarchen anzusehen sei, im traditionellen China immer die vorherrschende und sogar fast die einzige Auffassung. Soweit die Geldwirtschaft in Schwung kam und die „diabolische" Seite des symbolischen Mediums, z. B. die Ungleichheit von Reichen und Armen, auffallend machte, ließen sich sehr oft reaktionäre Stimmen hören, die für die Abschaffung des Geldes oder die Beschränkung des Gebrauchs des Geldes sprachen. Das Beispiel des Scheiterns des Papiergeldes in der Song-Zeit ließ noch deutlich werden, dass man die Autonomie der Wirtschaft nicht gegen das Eindringen der Politik zu schützen vermochte, auch wenn man es zur Kenntnis nahm, dass man sie respektieren und eine bestimmte Reserve aufrechterhalten müsse sowie das Papiergeld nicht übermäßig emittieren dürfe.[49]

Grundsätzlich steckte dahinter immer noch das Problem der Kognition. Indem die Politik als großartiges Unternehmen der „Heiligkeit im Inneren und des Königtums in der Außenwelt" verehrt wurde, galt sie nicht nur als für alles zuständig, sondern musste auch die *moralische Pflicht* tragen, *sich um alles zu kümmern*, so dass die anderen Funktionsbereiche *nicht* als geschlossene Systeme angesehen wurden, welche das *Recht* gehabt hätten, die operative Intervention der Politik zu „rejektieren".[50] Im Anschluss an die Hervorhebung der Unterscheidung Gerechtigkeit/Nutzen durch Menzius wurde die Differenz *öffentlich/privat* (公/私, gong/si) in den späteren politischen Praxen des Konfuzianismus nicht nur als der inkompatible Gegensatz öffentliche Gerechtigkeit (Gemeinwohl)/privater Nutzen interpretiert, sondern es kam auch zu dem Phänomen, das Timothy Brook so beschreibt: „[T]he *gong* of the common good was reinterpreted as the *gong* of state interest. The public realm and the *state* were deemed to map the same territory, and the imperial state persisted in *monopolizing gong* to label its sphere of public authority: to portray itself as being in the interests of all and to identify the *emperor* as the highest (and sole) representation of the common good." Erst in der späten Ming-Zeit war dann eine Stimme zu hören, man solle die Privaten positiv bewerten. Obwohl diese Auffassung immer noch als Heterodoxie galt und nicht weit akzeptiert war, verlor schließlich der Staat wegen dieser Veränderung der Kognition allmählich das Monopol des „Öffentlichen".[51]

---

[47] Vgl. zur Beschränkung des Beitrags der Kommunikationsmedien zur Ausdifferenzierung des Funktionssystems vermöge der einheitlichen Weltsicht Luhmann, 1990d, S. 103; zur Selbstvalidierung der Kommunikationsmedien ders., 1997, S. 393ff..

[48] Vgl. dazu auch Luhmann, 1997, S. 361.

[49] Vgl. Chih-Chieh Tang, 1999.

[50] Da die anderen Funktionssysteme keine Fähigkeit zur Selbstregulierung hatten, begrüßten ihre Vertreter manchmal auch ausdrücklich die Intervention des politischen Systems oder verlangten dieselbe sogar aktiv.

[51] Vgl. Brook, 1993, S. 21ff. (Zitat auf S. 21, meine Hervorhebungen).

Unter dem Umstand, dass der Staat den Namen des Öffentlichen monopolisierte und die Legitimität hatte, jederzeit in die anderen gesellschaftlichen Bereiche einzudringen, schien er dem Aussehen nach eine sehr große Autonomie zu genießen. Aber diese war in der Tat nur eine Art Autonomie der niedrigen Ebene, weil sie zugleich bedeutete, dass er *sich nicht von der Belastung durch die anderen Bereiche befreite.* Anders gesagt, konnten die anderen Funktionsbereiche in der monokontexturalen hierarchischen Ordnung die Intervention des politischen Systems als des Herrschaftszentrums zwar nicht „rejektieren", aber das Letztere konnte ebenso wenig umgekehrt eine Bitte der Ersteren „rejektieren".

Im Gegensatz dazu konnte das politische System in der polykontexturalen Ordnung funktionaler Differenzierung sich von vielen unnötigen Aufgaben dadurch entlasten, dass etwas der Sphäre des Privaten zugeordnet wurde. Dies stellte sich konkret in der in Europa aufgekommenen, auf der Unterscheidung öffentlich/privat beruhenden Institution der *Grundrechte* dar, wie Holmes sagt: „[P]rivate rights contribute vitally to democratic government by expunging irresolvable disputes from the public sphere. By the narrowing of the political agenda to problems manageable by discussion, certain individual rights may be said to subserve self-government. Their function, once again, is not merely to shield the private but also to disencumber the public."[52] Die Funktionssysteme gewannen gerade durch „*Rejektion*" eine *Autonomie* höherer Ebene, durch Indifferenz einen größeren Freiheitsgrad. Aber es ist nicht zu vergessen, dass die Unabhängigkeit und die Selbstregulierung die Doppelheit der Autonomie ausmachen. Um eine funktionale Verselbständigung zu erreichen, mussten die Funktionssysteme neben der *Selbstbegründung* noch die *Selbstbindung* lernen. Die Idee der Grundrechte stammte auch gerade von der Beschränkung des Eingriffs des Staates in den Raum des Privaten ab. Aber in Bezug auf den hier diskutierten Zusammenhang der polykontexturalen Ordnung liegt die Bedeutung der Grundrechte als Institution erst recht in der Garantie der Autonomie der unterschiedlichen Funktionsbereiche.[53]

Der institutionelle Unterschied erinnert uns an die Unterscheidung von *Tatsache* und *Kognition.* Wie im 2. Kapitel dargelegt, kam die Tatsache einer gewissen *Selbstverwaltung* mancher sozialer Bereiche eigentlich einmal in den alles umfassenden, aber in der Tat lückenhaften Praxen der Herrschaft im traditionellen China vor. Jedoch konnte diese Realität auf der Ebene der Kognition *keine Legitimität*, vor allem nie eine *offizielle* Anerkennung durch den Staat gewinnen und zur konstanten Institution, zu zeitlich, sachlich und sozial *generalisierten Verhaltenserwartungen* werden. Die Realität war zwar natürlich eine Konsequenz der Kognition im obigen Sinne, ein Produkt der Operationen, die gewisse Unterscheidungen voraussetzten. Aber sowohl die diese Realität konstituierenden Operationen oder die Beobachtungen dieser Operationen stellten nicht *einen anderen Universalitätsanspruch* auf, um die politische Herrschaft zu „rejektieren", geschweige denn ihn auf der Ebene der *Beobachtungen zweiter Ordnung* zu stabilisieren und zum Beobachtungsschema für die Orientierung bei den folgenden Operationen werden zu lassen. Folglich machte diese Realität die monokonturale Ord-

[52] Vgl. Holmes, 1988, S. 23ff. (Zitat auf S. 24).
[53] Zu Details vgl. Luhmann, 1986b.

nung zwar nicht so strikt, konnte aber ihre Veränderung und Substitution nicht ermöglichen. Es verwundert nicht, dass der Staat immer noch die Legitimität hatte, in die vielerlei öffentlichen und privaten Bereiche einzugreifen, auch nachdem er den Namen des Öffentlichen nicht mehr monopolisierte.

Es ist daneben nicht zu übersehen, dass die Erhöhung der Autonomie zugleich eine Zunahme der *Interdependenz* bedeutet. Wenn die Funktionssysteme durch die operative Schließung eine Autonomie höherer Ebene erhielten, bedurften sie zugleich der entsprechenden Formen *struktureller Koppelung*, die sie untereinander verbanden. Ohne geeignete strukturelle Koppelung wäre ihre Ausdifferenzierung in den *Anfängen*, etwa auf der Ebene besonderer Korporationen oder Organisationen, stecken geblieben.[54] Dies war gerade eine *niemals effektiv bewältigte* Schwierigkeit im Hinblick auf die funktionale Differenzierung im traditionellen China. Wie wir im 4. Kapitel am Beispiel des Religionssystems angedeutet haben, konnten die Mechanismen der strukturellen Koppelung des Himmelsmandats und der operativen Koppelung der staatlichen Kulte hinsichtlich der Beziehungen zwischen dem politischen System und dem Religionssystem nicht die Situation eines Doppelgewinns schaffen. Sie konnten nämlich die Autonomie des einen nur auf Kosten der Schwächung der Autonomie des anderen erhöhen. Weil es keine geeignete strukturelle Koppelung zwischen den beiden Systemen gab, durch welche die wechselseitige Unabhängigkeit und Interdependenz gleichzeitig hätten erhöht werden können, *behinderten* die beiden Systeme *wechselseitig* ihre weitere Ausdifferenzierung. Jedesmal, wenn eine an der säkularen Welt orientierte Volksreligion, die alle Menschen zu inkludieren versuchte, sich bemerkbar machte, konnte das politische System aber nur auf eine destruktive Weise reagieren. Immerhin ist es eine Voraussetzung für die strukturelle Koppelung, die aber oft vernachlässigt wird, dass das System intern *Möglichkeitsüberschüsse* erzeugen muss. Erst dadurch kann das System sich in einer je nach den Situationen variierenden Weise auf Einschränkungen seiner Freiheiten einlassen.[55] Obwohl das politische System im traditionellen China fest die Position des Herrschaftszentrums besaß, hatte es aufgrund der Unzulänglichkeit der Eigenkomplexität nicht das Selbstvertrauen, dass es weiterhin in dieser Position verbleiben könnte, wenn es den anderen Funktionssystemen erlauben würde, ebenfalls eine höhere Autonomie zu erlangen. Es bevorzugte deshalb, durch das einfache Mittel der Unterdrückung mit jeder potenziellen Herausforderung umzugehen, und versuchte nicht, einen neuen Mechanismus struktureller Koppelung zu bilden.

Ungeachtet der Eigentümlichkeit des Politikverständnisses im traditionellen China, ist das Phänomen an sich doch recht verbreitet, das politische System als Zentrum der Gesellschaft anzusehen, von ihm die Lösung aller anderswo nicht lösbaren Probleme zu erwarten und den Staat entsprechend als für alles zuständige, letzte Instanz zu betrachten, weil die Funktion der Politik gerade in der Herstellung von kollektiv bindenden Entscheidungen liegt. Selbst im heutigen Westen ist dies ebenso unvermeidbar. Insofern zeigte die Behauptung der Existenz der Postmoderne zwar, dass man nun *kognitiv besser dazu bereit* ist, die die funktio-

[54] Vgl. Luhmann, 1997a, S. 779.
[55] Vgl. Luhmann, 1997, S. 101.

nale Differenzierung begleitende polykontexturale Wirklichkeit zu akzeptieren. Aber die nicht seltene *Überpolitisierung* – nämlich die Zuständigkeit für alles der Politik zuzusprechen, von ihr mehr zu verlangen, als sie leisten kann, und sie somit zu überlasten – deutet zudem an, dass man auch heute *noch nicht* völlig gemäß der Logik der funktionalen Differenzierung handelt.

Allerdings verpasste das traditionelle China in seinem langen Übergang zur funktionalen Differenzierung nicht nur entscheidende Gelegenheiten, sondern es kam auch zur Wende einer *verstärkten Tendenz zur Autokratie*, die für die Entstehung einer polykontexturalen Ordnung nicht günstig war. Wenn die funktionale Differenzierung seit der Song-Zeit vertieft wurde, so dass die herrschende Position des politischen Systems und vor allem des Staates herausgefordert wurde, reagierte dieser, wie erwähnt, nicht nur mit einer *verstärkten Kontrolle* darauf, sondern errang auch unter der Komplettierung einiger *historisch kontingenter Bedingungen* (z. B.: der Zuwendung der Gelehrten-Beamten wegen der Frustration ihrer politischen Bestrebungen zur Moral, der Restauration des Einheitsreiches nach der Mongolenzeit, der Persönlichkeit des Begründers der Ming-Dynastie, der Konvergenz der Traditionen der politischen Herrschaft und der symbolischen Autorität während der Regierung der frühen kompetenten Kaiser der Qing-Zeit) einen gewissen Erfolg. Folglich konnte nicht nur das politische System weiterhin seine Position als Zentrum sicherstellen, sondern auch die einheitliche, monokontexturale Auffassung wurde stabiler.

Noch wichtiger war, dass sich die *Yin/Yang-Dualstruktur* nach dieser Wende weit verbreitete. Die traditionelle chinesische monokontexturale Ordnung mit der Politik als Zentrum bedurfte zwar ohnehin der Moral als Ergänzung, und die eigentümliche chinesische Yin/Yang-Logik wirkte auch längst modulierend in dieser Ordnung. Aber erst die *stärkere Tendenz zur funktionalen Differenzierung* seit der Song-Zeit trug schließlich zur Entstehung der gesellschaftsweiten Yin/Yang-Dualstruktur bei. Wie das konkrete Beispiel des kompositorischen Glaubens zeigt, verlangte die traditionelle chinesische monokontexturale Ordnung zwar eine Einheit, erlaubte aber zugleich auch *Diversität*. Die einheitliche Weltsicht mit dem Ahnenkult und der „Renqing" (im Sinne von universalen menschlichen Gefühlen und Ethik) als Inhalten hatte zwar eine kompromisslose, unverletzliche Seite, war aber im Grunde mit den anderen Glaubensvorstellungen kompatibel und konnte mit ihnen koexistieren.[56] Weil es sich unbedingt um ein Messen von Arbitrarität und Kontingenz handelt, wenn man eine Einheit aus der Multiplizität und der Diversität herstellt,[57] verwundert es nicht, dass das Denkmuster der Abwägung in der Yin/Yang-Dualstruktur weit verbreitet war und der *Mensch* immer eine *strukturtragende Bedeutung* hatte. Wie im 2. Kapitel angedeutet, war das, was durch die Unterscheidung Yin/Yang geprägt wurde, im Grunde eine *monokontexturale Polykontexturalität*, und die Idee, eine geeignete Reaktion mit richtigem Maß durch eine Abwägung zu finden, stand dem Typ der mehrwertigen Logik der *Wahrscheinlichkeitslogik* nahe. Die

[56] Dieser einheitliche Glaube nahm zugleich organisatorisch eine segmentäre Form an und konstituierte keine andere unabhängige Kontextur neben der Politik. Vgl. 4.2.

[57] Vgl. Dupuy, 1984, S. 142.

dadurch entstandene Ordnung unterschied sich deshalb von multiplen zweiwertigen Kontexturen der funktionalen Differenzierung, die Geschlossenheit und Offenheit kombinierte. Erst mit Hilfe einer solchen, zur funktionalen Differenzierung *orthogonalen*, Yin/Yang-Dualstruktur konnte im traditionellen China eine monokontexturale Ordnung gegenüber der zunehmenden Heterogenität und Komplexität weiter aufrechterhalten werden.

Wie oben erwähnt, behinderte die Unterscheidung Yin/Yang *im Einzelnen* zwar *nicht unbedingt* eine Orientierung an der funktionalen Differenzierung. Aber *insgesamt* ließ diese Supercodierung die Logik der funktionalen Differenzierung zur *sekundären* Überlegung werden und *behinderte* deshalb eine weitere Entwicklung der funktionalen Differenzierung im traditionellen China, denn die Kommunikationsmedien konnten zwar zur Befreiung von der Abhängigkeit von der Motivation und zur schnellen Identifikation der Kontextur beitragen, aber ihre Reduktionsleistung beruhte jedenfalls auf der Codierung, und die vollständige Durchsetzung der funktionalen Differenzierung setzte deshalb unvermeidlich eine gewisse Kognition und Bereitschaft voraus. Indem die Unterscheidung Yin/Yang und die „Renqing" den Primat hatten, wurde die Entwicklung der funktionalen Differenzierung begrenzt. Aber das Beispiel des heutigen Taiwans zeigt auch, dass die Yin/Yang-Dualstruktur dann, wenn man durch das *Lernen* eine vollkommenere funktionale Differenzierung entwickelt hat, mit ihr *kompatibel* sein kann und nicht sofort verschwindet. Wie wir an den Beispielen der Lokalfaktionen, der Netzwerke der kollaborierenden Fabriken und des Volksglaubens aus unterschiedlichen Funktionsbereichen erkennen können, ist es für die persönlichen Netzwerke nicht schwer, einen Überlebensraum unter der funktionalen Differenzierung zu finden. Unter einem Blickwinkel dürften die Yin/Yang-Dualstruktur, die das Vermögen zur Abwägung und die diesbezügliche Funktion des Menschen schätzt, und die funktionale Differenzierung, die die Entlastung mit Hilfe von mannigfaltigen Institutionen bewerkstelligt, *komplementär* sein. Nur unter einem anderen Blickwinkel bilden die persönlichen Netzwerke in einer Symbiose mit der Yin/Yang-Dualstruktur sich auf der Grundlage des *„Musters der differentialen Ordnung*", eines *partikularistischen Universalismus*, und haben deswegen auch den Aspekt, die funktionale Differenzierung zu unterminieren.

Außerdem ist es eine von der Yin/Yang-Dualstruktur hervorgerufene, wichtige, bis heute noch geltende und für die Entwicklung einer polykontexturalen Ordnung nicht günstige Wirkung, die Moral und zwar die *gesellschaftsweite Moral* statt der Sondermoral in unterschiedlichen Funktionsbereichen übermäßig zu betonen.[58] Ungeachtet dessen, dass die funktional differenzierte Gesellschaft nicht mehr durch moralische Kommunikationen zu integrieren ist, hält man durch die *Entkoppelung der Yang- von der Yin-Seite* auf der Yang-Seite weiter hartnäckig daran fest, die Gesellschaft mit einem einheitlichen moralischen Kriterium normieren zu wollen. Weil die Codes der Moral Achtung/Missachtung sind, setzen die Menschen zugleich ihre persönliche *Selbstachtung* ein, wenn sie bei Meinungsverschiedenheiten moralisch

[58] So, wie es im heutigen Westen noch eine Erwartung an die Politik als Zentrum gibt, kommt das Phänomen der Überbewertung der Moral im gegenwärtigen Westen natürlich auch vor. Aber im Vergleich mit dem Falle Taiwans gibt es einen großen Unterschied hinsichtlich des Ausmaßes.

argumentieren, und können somit nicht so leicht wieder den Rückzug antreten, ohne ihr Gesicht zu verlieren. Außer in dem Fall, dass es um das ohnehin Selbstverständliche geht und die Berufung auf die Moral dabei eigentlich unnötig ist, hat die Moral deshalb eine Tendenz, Streit zu erzeugen und zu verschärfen.[59] Anders gesagt, trägt der häufige, unbedachte Rekurs auf die Moral) nicht nur *nicht* dazu bei, die Probleme sachlich zu lösen, sondern *erzeugt* oftmals gerade noch mehr Probleme. Wir können hier den Bereich der Glücksspiele und der Prostitution sowie der Pornographie in Taiwan als Beispiele nennen. Wenngleich man sehr wohl weiß, dass diese Betätigungen, obwohl sie in Taiwan verboten sind, dort tatsächlich nicht völlig abgeschafft werden können, hat man, vor allem die Politiker, unter dem moralischen Druck aber selten den Mut, der öffentlichen Meinung zum Trotz eine aktive Einstellung zugunsten ihrer Legalisierung einzunehmen, so dass diese gezielt observiert und durch eine Zulassung unter offizielle Kontrolle gebracht werden könnten. Infolgedessen kommt es nicht nur zur *Hypokrisie* im wahrsten Sinne dieses Wortes, sondern auch zu zahlreichen Übeln. Dies öffnet nicht nur jeglicher Form der Kriminalität eine Nische, sondern bahnt auch einen Weg zur Kooperation der „schwarzen" Unterwelt mit den politischen Kräften, die nach außen hin vorgeben, eine weiße Weste zu haben.

Folglich entwickelte sich in Taiwan zwar eine Form der funktionalen Differenzierung, aber ihre *Inhalte* waren schließlich *nicht ganz* mit denjenigen im Westen *identisch*. Abgesehen von der erwähnten Yin/Yang-Dualstruktur und den persönlichen Netzwerken können wir als ein weiteres Beispiel nennen, dass die *Beziehungen zwischen Funktionssystemen* u. U. unterschiedliche Typen darstellen, also aus unterschiedlichen Arten von Rejektionswerten als primären Mustern der Interrelationen bestehen können. Vielleicht wegen des historischen Hintergrundes, dass die moderne Wissenschaft im Westen erst durch einen heftigen Kampf gegen die christliche Religion selbständig geworden ist, werden im heutigen Westen nur gelegentlich so genannte Wunder (z. B.: der angebliche Zustand des Turiner Leichentuches) und bekannte religiöse Ereignisse als Gegenstände der wissenschaftlichen Forschung behandelt. Abgesehen davon, neigen die Religion und die Wissenschaft, vor allem die Naturwissenschaft, anscheinend in den meisten Fällen dazu, einander eine *totale und undifferenzierte* Rejektion zu machen und wenig die Gegenpartei zu zitieren bzw. ihr eine Chance zur Intervention zu geben. Das bedeutet natürlich nicht, dass keine Irritationen zwischen den beiden entstünden. Neben den einzelnen Ereignissen als Fällen der Teilrejektion ist die Disziplin der Religionswissenschaft ein Beispiel für eine institutionalisierte Intersektion der beiden. Aber die Beziehungen zwischen der Wissenschaft und der Religion können *neutral* werden, wenn sie sich vom historischen Hintergrund des Westens trennen. Die Wissenschaft hat zwar den Bereich der Religion beträchtlich eingeschränkt und die Religion sogar dazu gezwungen, sich darum zu bemühen, mit ihr kompatibel zu sein. Aber wie wir im 4. Kapitel bezüglich der emergenten religiösen Tätigkeiten in Taiwan als Beispiel angedeutet haben, kann die Religion auch umgekehrt *bewusst* die Wissenschaft zitieren und benutzen, um sich selbst zu konstruieren.

Angesichts dessen, dass polykontexturale Gesichtspunkte der Weltkonstruktion ein

---

[59] Vgl. Luhmann, 1993b, S. 370.

Schlüssel zur Ermöglichung der vollständigen Entfaltung der funktionalen Differenzierung sind, erzeugte der moderne evolutionäre Pfad der *autoritären Herrschaft* der KMT in Taiwan auch eine gewisse kognitive Behinderung. Sie benutzte nicht nur die traditionellen Erwartungsstrukturen, sondern stellte noch mit *modernen* Steuerungsmedien und Organisationstechniken eine *künstliche Koppelung* des politischen Systems mit anderen Funktionssystemen her, so dass die Politik leicht zur Zielscheibe jeder Unzufriedenheit wurde und die Mentalität der *Überpolitisierung* sehr verbreitet war. Selbst heute, da Taiwan als Demokratie bezeichnet wird, sind das Phänomen, besonders gern auf eine Autorität zu rekurrieren, und die Erwartung, alle Probleme könnten mit Hilfe der Intervention eines mächtigen administrativen Apparates gelöst werden, noch weithin wahrzunehmen. Abgesehen vom Bankrott einer Bank, gravierenden natürlichen Katastrophen bzw. der Umweltverschmutzung, der von der schwierigen wirtschaftlichen Lage ausgelösten Welle der Arbeitslosigkeit usw., die zahlreiche Menschen betreffen, so dass die Hoffnung auf eine politische Intervention in solchen Fällen verständlich ist, fehlt es nicht an Stimmen, die die Intervention der Regierung fordern, selbst wenn es nur um Fälle des privaten Bereichs und um eine sehr begrenzte Zahl betroffener Personen geht, wie z. B. die durch die Schließung eines Unternehmens erzeugte Arbeitslosigkeit und sogar den Betrug bzw. den Bankrott bei der privaten wechselseitigen Kredithilfe. Schon bei geringfügigen Anlässen richten die Menschen dann ihre Petitionen bzw. ihre Proteste direkt an das Staatsoberhaupt und machen dies oft auf die traditionell übliche Weise, sich ihm in den Weg zu stellen und zu klagen, sich sogar vor ihm auf die Knie zu werfen.[60] Im Falle Taiwans trug die *Transformation vom Autoritarismus zur Demokratie* zwar theoretisch zur Zerstörung der Position der Politik als Zentrum bei, stand gerade im Einklang mit der Forderung nach der weiteren Entfaltung der funktionalen Differenzierung, war deshalb wirklich von Bedeutung und ermöglichte auch tatsächlich merkliche Veränderungen in anderen Funktionsbereichen. Aber angesichts dessen, dass man üblicherweise die Aufhebung des Kriegsrechts als *Bruch* thematisierte, nahm man die Probleme der Eigendynamik und der Autonomie (vor allem im Sinne der Selbstregulierung) der anderen Funktionssysteme eigentlich *nicht* ernst und hatte häufig noch eine implizit *politik-zentrierte* Auffassung.

Ebensowenig scheint die Verwirklichung der Demokratie, kurzfristig gesehen, die Kognition der Menschen bezüglich der Logik der funktionalen Differenzierung sehr zu vertiefen. Einerseits führt dies nicht dazu, dass die Menschen nun nur eine begrenzte Erwartung in die Politik setzen, sondern eher umgekehrt dazu, dass sie nun *mehr* von der Fähigkeit der Politik zur Problemlösung und der Verantwortung, welche die Politik tragen soll, erwarten, als ob alle seit langem bestehenden Missstände in unterschiedlichen Bereichen gleich mit der forma-

---

[60] Solch ein Verhalten ergibt sich zwar zeitweilig aus der strategischen Überlegung, die Aufmerksamkeit der Massenmedien anzuziehen und die Chance auf Publizität zu realisieren. Es reflektiert aber ebenfalls die Ansicht, die Politik und sogar das Staatsoberhaupt für die Spitze der Ordnung zu halten. Es verwundert nicht, dass der reine Parlamentarismus in Bezug auf das Design der politischen Institutionen nach der demokratischen Transformation bald ausgeschieden worden ist, weil es einerseits eine lange Tradition des „Heiligen Königs" gegeben hat und andererseits die wirklichen politischen Praxen unter der Herrschaft der KMT eindeutig präsidiale Züge trugen und nicht gemäß der Verfassung von 1947 mit überwiegend parlamentarischen Zügen operierten.

len politischen Demokratisierung gelöst werden könnten. Andererseits tauchten in der Periode des Übergangs nicht nur viele lange akkumulierte, alte Probleme auf, vielmehr entstanden durch die Abwesenheit von geltenden Normen in der Zeit des Wechsels von alten zu neuen Normen auch neue Probleme, so dass es mehr als früher zu mannigfaltigen Phänomenen der *Unordnung* kam, die man gerne mit dem Begriff Durkheims als „Anomie“ bezeichnet. Einem solchen Zangenangriff ausgesetzt, verfallen die Menschen leicht in Unzufriedenheit ob der aktuellen Verhältnisse und *verlieren die Geduld*, was die Aussicht auf eine Reform betrifft, *rechnen* aber zugleich alle Probleme wie gewohnt ganz einfach dem Umstand *zu*, dass die Politik versagt, und *regredieren* unbewusst zu politik-zentrierten Ansichten und sogar zur Antizipation der Vorherrschaft einer Autorität, statt sich um die Verbesserung der eigenen Entwicklung in einzelnen Bereichen zu bemühen und einen soliden Beitrag im eigenen Lebensbereich zu leisten.[61] Wie Luhmann deutlich macht, führt eine solche Überpolitisierung nur zur Verbreitung des Verbalpolitischen und zwingt das politische System dazu, hastig Scheinlösungen anzubieten oder die Probleme anderswohin zu verschieben.[62] Infolgedessen führen die Selbstbeobachtungen der Gesellschaft nur schwerlich zu differenzierten Reflexionen über die Beziehungen des Wiedereintritts zwischen unterschiedlichen Funktionssystemen, oft fehlt es sogar an einer angemessenen Tiefe der historischen Betrachtung.

Nachdem die politische Fessel abgeworfen worden ist, sind die Entwicklungen in unterschiedlichen Bereichen zwar vitaler. Sie gehen aber nur in der Richtung des längst stillschweigend weitgehend durchlaufenen Zuges der polykontexturalen Wirklichkeit weiter. Weil die Polykontexturalität der funktionalen Differenzierung nicht eine bloße Vielheit bedeutet und die dadurch ausgelösten Probleme auch nicht durch eine einfache Vermittlung gelöst werden können, scheint der *Pluralismus* dem Begreifen dieser Situation oft nicht gerecht zu werden. Er nimmt zwar die Koexistenz der *pluralen Beobachter* zur Kenntnis, setzt aber meist noch *eine Realität* voraus,[63] so dass er die Problematik, die Paradoxie der „*unitas multiplex*“ der modernen Gesellschaft, nicht begreifen kann. In einigen Momenten, wie z. B. bei der Einrichtung einer Institution, hat die Suche nach dem Konsens bzw. der so genannten Verständigungsrationalität im Sinne von Habermas zwar eine *unübersehbare* Bedeutung. Aber es ist noch wichtiger, deutlich zu erkennen, dass der faktische Konsens im Sinne des gleichzeitigen und gleichsinnigen Erlebens eher sehr selten ist und die tatsächlichen gesellschaftlichen Operationen und vor allem die Institutionen eigentlich auf der *Unterstellung* von Konsens beruhen. Wie allgemeine gesellschaftliche Strukturen sind Institutionen auch auf der Ebene des Erwartens von Erwartungen stabilisierte Strukturen der Erwartung von Verhalten. Ihre Funktion liegt weniger in der Beschaffung als in der *Ökonomie* des Konsenses, also darin,

[61] Der Titel eines Buches, in dem Kommentare von Journalisten zu aktuellen Verhältnissen gesammelt worden sind, „Sei nicht dumm, das Problem liegt an der Politik“, zeigt deutlich eine solche Annahme. Siehe Yen-Yuan Ni, 2001. Die in 4.6.4. erwähnte Forderung nach einer religiösen Gesetzgebung, die von einigen religiösen Gruppen, die früher meist eine gute Beziehung zum autoritären KMT-Regime hatten, erhoben wird, nachdem das Kriegsrecht aufgehoben worden ist, ist ein anderes Beispiel dafür.

[62] Vgl. Luhmann, 1990, S. 124f..

[63] Darin liegt gerade der Unterschied zwischen der Polykontextualität und der Polykontexturalität. Vgl. Fuchs, 1992, S. 44.

den Konsens erwartbar und nach Bedarf auslösbar zu machen und vor allem die vorhandene Konsensbereitschaft zu *überziehen*, so dass der „allgemeine gesellschaftliche Konsens" schließlich nur noch in einigen Hinsichten und einigen Momenten durch das aktuelle Erleben einiger Menschen gedeckt zu sein braucht. Und wenn die gesellschaftliche Komplexität steigt, erhöht sich entsprechend auch die Notwendigkeit, den faktischen Konsens zu überziehen, zu fingieren und zu ersetzen.[64]

Das Problem liegt deshalb nicht in der Aufgabe, den faktischen Konsens wesentlich zu vermehren. Das würde das verfügbare Potenzial an Aufmerksamkeit von anderen Themen abziehen und rasch erschöpfen. Die Richtung der Bemühungen sollte eher darin liegen, die bereits als allgemeine *Institutionen* herauskristallisierte *funktionale Differenzierung* und die dadurch geprägte *polykontexturale Realität* zu ermitteln. Erst nach einem zutreffenden Begreifen der realen Sachverhalte dürfte davon die Rede sein, sachliche Problemlösungen weiter zu konzipieren. Zur Beobachtung und Beschreibung der heutigen, funktional differenzierten Gesellschaft behauptet Luhmann mit Recht: „Die Logik des Beobachtens und Beschreibens muss von monokontexturalen auf polykontexturale Strukturen umgestellt werden. Das heißt (im Sinne von Gotthard Günther), dass man auf die Homogenität oder Substituierbarkeit der logischen Orte verzichten muss, von denen aus Beschreibungen angefertigt werden."[65] Indem man Kenntnis davon nimmt, dass die Gesellschaft nicht mehr nur mit einer einzigen Unterscheidung zu beschreiben ist und jede Beobachtung einen blinden Fleck, den diese Beobachtung selbst nicht sehen kann, voraussetzt, sollte jede ernste und strenge Thematisierung der Gesellschaft danach streben, ihre Beschreibung auf die Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung zu heben und den „autologischen" Schluss auf die eigene Beobachtung anzuwenden, also die *eigene Dekonstruierbarkeit* während der eigenen Konstruktion mitzureflektieren.[66]

### 5.3. Einheimisch/auswärtig und lokal/global

Weil Taiwan sich langfristig im Zustand der Transformationsgesellschaft befand, war die Unterscheidung einheimisch/auswärtig in den gesellschaftlichen Operationen immer eine wichtige Differenz. Auch für das Thema unserer Untersuchung ist diese Unterscheidung relevant, denn die vollständige Entwicklung der funktionalen Differenzierung in Taiwan hatte nicht nur mit dem *Lernen* zu tun, sondern setzte auch die Entstehung der modernen funktional differenzierten *Weltgesellschaft* als Hintergrund voraus. Der nun bereits zum alltäglichen Ausdruck gewordene Begriff der *Globalisierung* trägt zwar dazu bei, die Aufmerksamkeit der Menschen auf das Faktum der Weltgesellschaft zu lenken, ruft aber auch leicht einige *falsche Eindrücke* hervor. Wir erörtern deshalb zunächst kurz die Problematik der Weltgesellschaft auf der theoretischen Ebene und kommen erst danach zu einer Überprüfung der historischen

---

[64] Zu Details vgl. Luhmann, 1987b, S. 67ff..

[65] Dieses Zitat nach Luhmann, 1997a, S. 1132; zu unseren weiteren Ausführungen in diesem Absatz vgl. Luhmann, 1997, S. 187; ders., 1997a, S. 1132ff..

[66] Die Erwähnung des autologischen Denkens soll nur auf eine Richtung der Bemühung hinweisen, und bedeutet nicht, dass es in diesem Text bereits zu der Forderung nach der Selbstdekonstruktion käme.

Erfahrungen Taiwans.[67]

Durch den Beitrag des Neoinstitutionalismus wird das auffallende Phänomen der globalen *Diffusion institutioneller Muster* bereits sehr verdeutlicht.[68] Gerade die wechselseitigen häufigen und intensiven Beobachtungen dessen, was zur *gleichen Kategorie* gehört (z. B. dass Staaten Staaten beobachten, Universitäten andere Universitäten),[69] ermöglichten eine schnellere Diffusion der Neuerungen und begünstigten einen institutionellen Isomorphismus, die *funktionale Differenzierung* als primäre Form der Differenzierung der Weltgesellschaft. Zugleich erinnern nicht wenige Vertreter des Neoinstitutionalismus die Menschen auch an den folgenden Umstand: „Diffusion processes work at several levels and through a variety of linkages, yielding incoherence."[70] Es gab also zwar bei der Entstehung der Weltgesellschaft einen Aspekt der *Homogenisierung*, aber dies bedeutet *nicht*, dass es zur weltweiten *Standardisierung* gekommen wäre. Denn es ging bei der Einführung des Auswärtigen und der Umwandlung desselben zum Einheimischen um einen *Wiedereintritt* der Unterscheidung einheimisch/auswärtig in sich selbst, und es kam unvermeidlich zur *lokalen Anpassung und Variation* während der Lösung der diesen Wiedereintritt begleitenden *Unbestimmtheit*. Wenn man etwas lernte und imitierte, musste man nicht nur je nach den lokalen Verhältnissen eine Anpassung vollziehen, sondern wollte auch möglicherweise mehr oder weniger anders als die anderen bleiben. Dies ist auch ein Grund dafür, wieso wir denken, dass eine Form funktionaler Differenzierung sich zwar in Taiwan entwickelte, aber andere Inhalte als im Westen hatte.

Jedoch wurde die Globalisierung zuletzt in den Massenmedien und sogar in den akademischen Kreisen bewusst oder unbewusst als ein in *eine* Richtung verlaufender Prozess der Ausweitung des Zentrums und der Homogenisierung beschrieben, als ob es bald zur „*großen Gemeinsamkeit*" der Welt kommen würde. Die Proteste der Oppositionellen gegen die Globalisierung bestätigen nur in einer umgekehrten Richtung die selbe Annahme und stellen keine unterschiedliche Diagnose. Im Anschluss an den Begriff „global village", der von Marshall McLuhan im Jahre 1960 aufgestellt worden war,[71] bevorzugte man es, indem man die durch die elektronischen Verbreitungsmedien bewirkten Innovationen lobte, die Aspekte des *Synchronismus* und der „*Präsenz*" der Globalisierung hervorzuheben.[72] Mit anderen Worten: Man versteht die Weltgesellschaft oft aus der Perspektive weltweiter „*Interaktionen*" und gewöhnt sich deshalb daran, internationale Telefongespräche, Reisen, Videoübertragungen,

---

[67] Wir schließen uns mit unserer folgenden theoretischen Erklärung primär an Luhmann, 1991a, Kap. 4, und Stichweh, 2000, insb. Kap. 1, 13, 14, an.

[68] Zum Ansatz des Neoinstitutionalismus vgl. z. B. Thomas et al., 1987; Meyer et al., 1997.

[69] Sogar die Lebensstile der Individuen werden eigentlich auch im globalen Ausmaß wechselseitig beobachtet und imitiert, worauf Stichweh, 2000, S. 255, hinweist: „Wenn die Erwartungsstruktur für Individuen Einzigartigkeit vorsieht und wenn Individuen in der Introspektion diese nicht entdecken können, bleibt nur der Rückgriff auf einen sozialen Vorrat von Mustern für Individualität."

[70] Meyer et al., 1997, S. 154. In der Tat erkennt Robertson, der meint, dass die Globalisierung die „*compression*" der Welt und die Verstärkung des Bewusstseins der Menschen von der Welt als einem Ganzen referiere, auch die Existenz lokaler Variationen an und übernimmt deshalb aus dem Japanischen den Begriff „glocalisation". Vgl. ders., 1994, S. 8, 173f..

[71] Vgl. McLuhan, 1960.

[72] Diesbezüglich dringt die Beobachtung von Giddens, 1990, S. 17ff., die von der Trennung der Zeit vom Raum und dem jeweiligen „emptying" von beiden ausgeht, tiefer in den Sachverhalt ein.

Eheschließungen, Handelsbeziehungen, Investitionen usw. als Indizien für die Messung ihres Realisierungsniveaus zu behandeln, und denkt, dass die Globalisierung ein neues Phänomen nach dem Zweiten Weltkrieg sei. Andererseits taucht die Behauptung auf, dass das gegenwärtige Weltsystem zumindest schon seit fünftausend, statt seit fünfhundert Jahren existiere.[73] Diese Annahme scheint zwar im Gegensatz zu der obigen zu stehen, beruht aber eigentlich auf einem *ähnlichen* Kriterium, nämlich den Kontakten zwischen den Menschen in unterschiedlichen Regionen, vor allem der so genannten interregionalen Akkumulation des Kapitals.

Es kommt deshalb zu einer solchen Konvergenz, weil jenseits der beiden gegensätzlich scheinenden Auffassungen eigentlich die tiefverwurzelte Vorstellung, dass die Gesellschaft aus den *Menschen* bestehe, und die eigensinnige Annahme, die Grenze einer Gesellschaft sei anhand des *territorialen* bzw. des *kulturellen* Kriteriums zu ziehen, geteilt werden. Indem man nie ernsthaft über den Gesellschaftsbegriff reflektiert hat, kann man eigentlich auch nicht zutreffend die strukturellen Eigenschaften der modernen Weltgesellschaft begreifen, also nicht erkennen, wie Stichweh andeutet, dass der für die Entstehung der Weltgesellschaft „entscheidende Sachverhalt nicht ist, dass die einzelne Interaktion enorme räumliche oder zeitliche Distanzen überspannt, dass es vielmehr darum geht, dass in jeder einzelnen Interaktion ein *„Und so weiter" anderer Kontakte* der Teilnehmer präsent ist und dies die *Möglichkeit weltweiter Verflechtungen* eröffnet, eine Möglichkeit, die wiederum als *Selektivitätsbewusstsein* in der einzelnen Interaktion relevant wird und auf diese Weise in die *Interaktionssteuerung* eingreift."[74] Mit anderen Worten: Die elektronischen Verbreitungsmedien tragen zwar sehr zur Entwicklung der Weltgesellschaft bei, aber die Entstehung derselben hängt nicht von dichten globalen Interaktionen ab, sondern davon, ob es eine Möglichkeit globaler *Vernetzungen* für die aktuelle Kommunikation gibt. Umgekehrt darf man die Entstehung eines Weltsystems auch nicht nur angesichts der Kontakte zwischen den Menschen aus unterschiedlichen Regionen identifizieren, sondern muss beobachten, ob es eine *allgemein gültige Erwartung* globaler Vernetzbarkeit in normalen Interaktionen gibt. Man muss also gelegentliche Kontakte separat bleibender Systeme von der *strukturellen Differenzierung eines Systems* unterscheiden.

Diese Ansicht bildet sich auf der Grundlage der systemtheoretischen Einsicht, die Gesellschaft als Kommunikationssystem anzusehen. Danach wird die Grenze der Gesellschaft in Bezug auf die *kommunikative Erreichbarkeit* gezogen und hat nicht mit der *Einheitlichkeit der Lebensbedingungen* zu tun.[75] Die Gesellschaft ist also ein *alle* Kommunikationen umfas-

---

[73] Vgl. Frank/Gills, 1993.

[74] Stichweh, 1995, S. 36 (Hervorhebungen von mir - Ch.-Ch. Tang).

[75] Die Bemühungen der Gegner der Globalisierung gegen die Herrschaft des Zentrums und um die Überwindung des großen Unterschiedes zwischen Armen und Reichen sind zwar verständlich. Aber falls sie angesichts dessen, dass die Lebensbedingungen in der Weltgesellschaft nicht einheitlich sind, einen Einwand gegen die Idee und die Tatsächlichkeit der Weltgesellschaft erheben sollten, wäre eine solche Kritik vergeblich. Immerhin beruhten auch die früher anhand der kulturellen bzw. territorialen Grenzen definierten Gesellschaften nicht auf der Einheitlichkeit der Lebensbedingungen. Und nachdem die großen Unterschiede zwischen Zentrum und Peripherie hinsichtlich der Ausstattung von Ressourcen das Zentrum motiviert hat-

sendes System und deshalb *ohnehin* geneigt, sich zur Weltgesellschaft zu entwickeln. Auch gerade deswegen ist in der Geschichte oft das folgende ethnozentrische Phänomen zu sehen: Während historische Gesellschaften sich auf der Basis der in ihnen vorkommenden und miteinander vernetzten Kommunikationen als eine *strukturelle Einheit* bildeten, *projektierten* sie zugleich eine Einheit eines Welthorizontes; sie betrachteten sich nicht nur als Zentrum der Welt, sondern glaubten auch, dass sie selbst bereits eine *Welt* konstituierten. Das oben dargelegte, konkrete Beispiel der chinesischen Vorstellung von der „Tianxia" zeigt auch, dass man einerseits alles, was außerhalb des chinesischen Reiches lag und trotzdem durch es bekannt geworden war, auch in die eigene Weltinterpretation einschloss und andererseits oft allein das chinesische Reich als die ganze „Tianxia" behandelte, obwohl man doch um die Nichtidentität der beiden wusste.

Folglich gehört ein kommunikatives Ereignis zwar zu einer Gesellschaft, soweit es für sie kommunikativ erreichbar ist, und deshalb möglicherweise *zugleich* zu einigen verschiedenen Gesellschaften. Aber in Bezug darauf, ob die Kommunikationen aus unterschiedlichen Regionen sich zusammen als eine Gesellschaft bilden, darf man nicht nur angesichts des Kriteriums der kommunikativen Erreichbarkeit zu dem entsprechenden Schluss kommen, sondern muss auch in Betracht ziehen, ob es *institutionalisierte Vernetzbarkeit* zwischen ihnen gibt. Z. B. kannten einige Chinesen schon in der Späteren Han-Zeit die Existenz des Römischen Reiches. Aber die Ansicht ist schwer zu rechtfertigen, dass die Kommunikationen in beiden Regionen damals bereits zu ein und derselben Gesellschaft gehört hätten. Selbst in der Song-Zeit, während der es einen lebendigen Handel zwischen China und Arabien gab, war die auf China zentrierte „Welt"-Gesellschaft in ihrem Umfang vermutlich auch auf Ostasien beschränkt und verschmolz noch nicht etwa mit der umfassenden arabischen Gesellschaft zu einer Gesellschaft.[76] Daher stimmen wir den folgenden Behauptungen von Stichweh zu: „Solange es mehrere oder sogar viele Gesellschaftssysteme auf der Welt gibt, kann in *struktureller* Hinsicht von Weltgesellschaft *keine Rede* sein. Andererseits konstituieren alle diese Gesellschaften für sich eine vollständige *Welt*."[77] Und: „Die Einzigartigkeit der Weltgesellschaft der Moderne besteht darin, dass strukturelle Realität und phänomenologischer Weltentwurf *zur Deckung kommen*."

Außerdem ist die Kommunikation aus der systemtheoretischen Perspektive *nicht* auf den Typ der eine Anwesenheit voraussetzenden Interaktion beschränkt. Soweit jemand anhand der

---

ten, das Risiko des sich Einlassens auf globale Interaktionen einzugehen, und dadurch die Entstehung der Weltgesellschaft ermöglicht haben, wird die damit entstandene funktionale Differenzierung einen gewissen Trend zur Dezentralisierung erzeugen. In Prozessen der globalen Imitationen und der globalen Vernetzungen wird die Position des Zentrums unterminiert, weil es jederzeit zur Variation kommen kann und diese nicht durch das Zentrum zu kontrollieren ist. Vgl. dazu Stichweh, 2000, S. 261f..

[76] Zu den Aktivitäten der arabischen Händler in der Song-Zeit vgl. Han-Sheng Quan, 1991, S. 485ff.. Es gibt selbst bezüglich der Frage, wann China in die auf Europa zentrierte „world economy" integriert wurde, keine Übereinstimmung unter den Forschern. Z. B. meint Wallerstein, 1974, S. 328ff., dass dies erst im 19. Jahrhundert geschehen sei. Dagegen behauptet Braudel, 1984, S. 69ff., 490f., dass es schon im 17. Jahrhundert realisiert worden sei.

[77] Dieses und das nächste Zitat nach Stichweh, 2000, S. 248, 249 (meine neue Hervorhebung).

Differenz Information/Mitteilung ein Verstehen bewirkt, geschieht Kommunikation.[78] Und ein und dieselbe Kommunikation kann *gleichzeitig* allen drei Systemebenen von Interaktionen, Organisationen und (Welt-)Gesellschaft angehören. Nach dieser Auffassung *inklusiver* Hierarchien von Systemebenen können globale und lokale Zusammenhänge einander nicht nur *wechselseitig beeinflussen*, sondern diese wechselseitige Beeinflussung kann auch an *ein und demselben* Ereignis ablesbar sein. Auch aus diesem Grund haben wir oben betont, dass die Weltgesellschaft nicht nur aus dem Blickwinkel der Interaktionssysteme zu beobachten ist. In der Tat geschehen die so genannten globalen Kommunikationen mehr durch *globale Vernetzungen*, und diese ineinander eingebetteten Vernetzungen sind offensichtlich kein Phänomen der Interaktionsordnung und können auch nicht in eine interaktionelle Realität transformiert werden. Dies weist zugleich darauf hin, dass globale Diffusionen eigentlich auch nur ein *Sonderfall* umfangreicher globaler Kommunikationen sind.

Es ist hier noch besonders zu erwähnen, dass globale Vernetzungen, also die Verlängerungen der oben erwähnten „Und so weiter"-Ketten, zur Normalität werden können, indem eine *Abstraktion*, welche die Interaktion aus diffusen Verflechtungen mit anderen lokal an sich gegebenen Relevanzen herauslöst, in der Interaktion präsent ist. Diese Abstraktion wird üblicherweise durch *funktionale Spezifikation* bzw. symbolisch generalisierte *Kommunikationsmedien* erreicht.[79] Gerade weil an jedem Ort *gleiche Codes* der Kommunikationsmedien verwendet werden und lokale Operationen in *ein und dasselbe Weltnetz*, das aus der gleichen Art von Kommunikation besteht, eingebettet werden, kommt es z. B. zu den Phänomenen, dass die Information über die Einschließung der Aktienindexe des taiwanesischen Börsenmarktes in die amerikanischen Morgen-Stanley-Indexe zum Ansteigen des Börsenkurses auf Taiwan führen kann, und dass die Politik des *discount rate* der Federal Reserve Bank in den USA den taiwanesischen Börsenkurs beeinflussen kann. Erst von diesem Gesichtspunkt ausgehend können wir sowohl die *einheitliche Struktur* jener Vernetzungen erklären, als auch den eventuell bei von Ereignis zu Ereignis vorkommenden, überraschenden *Veränderungen* und *Diskontinuitäten* Rechnung tragen, denen das Modell institutioneller Diffusion keine Aufmerksamkeit schenkt.

Im Gegensatz dazu setzen manche Diskurse der Globalisierung eine *exklusive* Hierarchie von Systemebenen an. Sie meinen z. B., dass einzelne Interaktionen jeweils einem und nur einem der lokalen, regionalen, nationalen und globalen Subsysteme angehören können. Diese „*entweder/oder*"-Annahme kann zwar oft den Vorteil der Deutlichkeit in der Argumentation bewirken, zeigt aber zugleich, dass sie eher nur eine *analytische Konstruktion* ist und von den wirklichen Fällen abweicht. Allerdings ist es verständlich, dass die Globalität und die Lokalität *zunächst* als ein *Gegensatz* unterstrichen werden, weil die beiden Aspekte, wie die in 5.1. dargelegte Unterscheidung traditionell/modern, sich in einer *Koevolution* befinden. Weil entweder die Globalität als neuer Aspekt betont wird, oder weil die zunehmenden globalen Inter-

[78] Vgl. Luhmann, 1988a, S. 194ff..

[79] Vgl. dazu auch die Diskussion über *symbolic tokens* und *expert systems* unter dem Titel „*disembedding*" bei Giddens, 1990, S. 21ff..

relationen zugleich die intensivierte Artikulation für die lokalen Spezifizitäten stimulieren, können leicht beide Seiten der neuen Differenz global/lokal zunächst als inkompatible Pole erscheinen. Aber die realen globalen Vernetzungen und die inklusiven Beziehungen der Systemebenen machen es den Menschen schließlich bewusst, dass es nicht nur *Wiedereintritte* zwischen den beiden geben kann, sondern dass sie auch oft eine Beziehung *wechselseitiger Steigerung* haben. Nicht wenige Theoretiker bemerken gleichfalls diesen Aspekt und vertreten deshalb die Idee der so genannten „*Glokalisierung*", um die Ansicht von der Konvergenz der Kultur zu ersetzen.[80]

Von dem systemtheoretischen Blickwinkel aus betrachtet, dass die *Kultur* schließlich der *Vorrat der Ideengüter* oder das *Gedächtnis* des Gesellschaftssystems sei,[81] ist das Phänomen der „Glokalisierung" eigentlich nicht schwer zu verstehen. Sowohl die so genannten Traditionen an erster Stelle als auch die populären globalen Moden können von den Menschen nicht nur unbewusst nach dem Habitus gebraucht oder einfach nachgeahmt, sondern auch bewusst *kreativ benutzt* werden, um moderne bzw. lokale Merkmale zu zeigen. Während diese kulturellen Repräsentationen globale Zusammenhänge haben, sind sie vor allem *zugleich* auch in lokale Kontexte eingebettet, so dass sie ohnehin gleichzeitig lokale und globale Merkmale aufweisen. Z. B. ist die italienische Comic-Figur *Topolino* sowohl gleich wie, als auch anders als *Mickey mouse*.[82] Zweitens führen so genannte kulturelle Unterschiede zwar möglicherweise kommunikative Störungen herbei, verhindern aber dadurch *nicht* das Geschehen der Kommunikation. In der heutigen Lage hängt die Grenze der Kommunikation eher primär vom *Wollen* und nicht von kulturellen Unterschieden ab. Gerade aufgrund dieser Perspektive kommunikativer Erreichbarkeit behaupten wir, dass es nun nur *eine* Weltgesellschaft gibt. Wenn eine andere Kultur zugänglich ist, wird sie als Medium loser Koppelung eher *neutral* von den Menschen angenommen und verwendet, und muss weder noch kann sie in der Weise benutzt werden, dass ihr ganzer ursprünglicher Kontext kopiert würde, so dass es ziemlich leicht zum Phänomen der „Glokalisierung" kommt.[83] Der Widerstand gegen den Begriff der Weltgesellschaft mit der Begründung, dass sie kulturell nicht vereinheitlicht sei, ist unhaltbar, denn die so genannten Traditionen verschwinden auch dann, wenn sie von den Menschen nicht weiter gebraucht werden, aber man negiert wegen dieses kulturellen Bruchs nie die Kontinuität der früher nach dem kulturellen bzw. territorialen Kriterium definierten Gesellschaft. Drittens ist es wichtiger, sich die Tatsache der *Kontingenz* der Kultur, die der moderne Kulturbegriff impliziert, vor Augen zu halten.[84] Gerade *Vergleiche* generieren Kultur. Und die Praxen der Vergleiche als *Beobachtungen zweiter Ordnung* entlarven unvermeidlich die Kontingenz, also den Umstand, dass auch anderes möglich ist, als das bislang für wahr, gegeben usw. Gehal-

---

[80] Vgl. z. B. Beck, 1999, S. 85ff.; Iwabuchi, 1998; Robertson, 1994, S. 173f..
[81] Vgl. Luhmann, 1988a, S. 224; ders., 1995, S. 47; Stichweh, 1999, S. 462f.; ders., 2000, S 19ff..
[82] Dieses Beispiel übernehmen wir von Beck, 1999, S. 81.
[83] Es ist etwas anderes und bedarf einer konkreten Analyse, dass andere strukturelle Bedingungen dazu führen, dass es anscheinend immer noch eine Grenze zwischen den einzelnen Kulturen oder möglicherweise einen Unterschied von Zentrum und Peripherie gibt.
[84] Vgl. dazu z B Baecker, 2000, insb. Kap. 1, 3, 5; Luhmann, 1992, S. 93, 197ff., ders., 1995, S. 47ff..

tene: „Je mehr die Reflexion Notwendiges sucht (zum Beispiel unbedingt geltende Werte), desto mehr erzeugt sie im Effekt Kontingenz (zum Beispiel „Wertabwägungen").“[85] Die Entlarvung der Kontingenz einer Gegebenheit usw. eröffnet dann die Möglichkeit der neuen Kombinationen von Einheimischem und Auswärtigem, des Wiedereintritts der Differenz einheimisch/auswärtig ins Einheimische, so dass die so genannte „Glokalisierung" eigentlich eine *Normalität* statt einer Ausnahme ist. Umgekehrt können einige ursprünglich lokale Spezifica auch verallgemeinert werden und sich zu globalen Moden entwickeln.

Nur wird an der Kultur als Produkt der Beobachtungen zweiter Ordnung oft so festgehalten, *als ob* sie eine Sache erster Ordnung wäre, also zur Bezeichnung dessen, was zur Differenz, zur *Unvergleichbarkeit* führt, benutzt würde, wie das Aufkommen des Kulturbegriffs in der Moderne am Anfang zeigt.[86] Das Phänomen der Koexistenz der impliziten, habituellen Selbstverständlichkeit mit der ungewissen, reflexiven Kontingenz erinnert uns an die Notwendigkeit, die *Doppelseitigkeit* der Kultur und ihren Zusammenhang mit der *Zeit* zu beachten. Es ist nicht zu übersehen, dass das Gedächtnis das Vergessen voraussetzt.[87] Als Gedächtnis des Gesellschaftssystems ist die Kultur weder unveränderbar, noch ist alles an ihr auf einmal veränderbar, sondern sie gilt als *Repertoire der Möglichkeiten.* Während sie die Operationen des Systems reguliert, verändert sie sich selbst auch im Laufe der Zeit. Sie bezeichnet langfristig stabile Erwartungsstrukturen, schließt aber auch die Mode ein, die oft kurz nach ihrem Aufkommen wieder verschwindet. Von der Annahme, die Kultur als Repertoire der Möglichkeiten oder „pool" kultureller „Gene" zu betrachten, ausgehend, können wir uns der *Evolutionstheorie* anschließen und deshalb auf der Basis der *Diversität* der Population zugehörigen *Individuen* über die Verschiebungen der Verteilung von Eigenschaften in der Population nachdenken. Dagegen kann die von der Unterscheidung Mikro/Makro ausgehende Auffassung oft nur durch eine Homogenisierung der Mikroebene die Koordination von Mikro und Makro denken, so dass die Globalisierung anscheinend schon eine vollständige Homogenisierung impliziert. Nach unserer Auffassung führt die Globalisierung einerseits möglicherweise dazu, dass einzelne Kulturen die mit anderen Kulturen kompatiblen Elemente in ihnen selbst verstärken, aber mit Sicherheit nicht dazu, dass lokale Kulturen ihre Eigenarten verlieren. Andererseits darf das Repertoire der Möglichkeiten nicht auf einige begrenzte, eher primär an der Politik orientierte kulturelle Ideologien, wie z. B. Kapitalismus/Sozialismus bzw. Liberalismus/Konservatismus, eingeengt werden.[88]

Auch wenn manche Theoretiker der Globalisierung realistisch über die kulturelle „Glokalisierung" reflektieren, bevorzugen es andere, die Aussichten der Weltpolitik vor dem Hintergrund der Globalisierung aus einer projektierenden oder vermutenden Perspektive zu schildern. Vielleicht aufgrund einer mangelnden Reflexion über den Gesellschaftsbegriff und der unzureichenden Loslösung von dessen herkömmlicher Koppelung mit dem Staatsbegriff kön-

---

[85] Luhmann, 1995, S. 48.
[86] Vgl. Baecker, 2000, S. 46ff..
[87] Vgl. dazu Luhmann, 1996b; von Foerster, 1994, Kap. 14.
[88] Vgl. Stichweh, 1999, S 461, 465, 467; ders., 2000, S. 19ff..

nen die meisten von ihnen sich offenbar noch nicht davon befreien, die Globalisierung und die *Nationalstaaten* als Gegensatz zu betrachten. Manche sagen sogar den Verfall der Nationalstaaten voraus.[89] Nach unserer Auffassung ist es zwar möglich, dass die Staatsform des Nationalstaates sich wandeln oder gar verfallen wird. Aber die *segmentäre Differenzierung* wird in der voraussehbaren Zukunft immer noch die primäre Differenzierungsform des Systems der Weltpolitik bleiben. Dieser Schluss folgt nicht nur daraus, dass die meisten weltpolitischen Operationen schließlich immer noch in einzelnen Staaten durchgeführt werden müssen, sondern vor allem auch daraus, dass mannigfaltige, durch die Globalisierung ermöglichte Phänomene wie transnationale Probleme, internationale Kooperationen und Organisationen, multinationale Unternehmen, Nichtregierungsorganisationen, die Verminderung der Souveränität der Staaten usw. nicht die Form segmentärer Differenzierung hinter sich lassen. Wie das Beispiel des Verbundes der Stadtstaaten im chinesischen Altertum zeigt, bedeutet die Existenz einer politischen Organisation oberhalb des Staates nicht ohne Weiteres die Aufhebung der Form segmentärer Differenzierung.

Es gibt folglich in der Weltgesellschaft zwar *keinen Weltstaat*, aber sie ist auch *keine staatenlose* Gesellschaft. In der Tat stellt die *Ausnahme* (siehe Kapitel 3.5), dass Taiwan weder als (National-)Staat anerkannt wird, noch den „Nicht(national-)staaten" wie den Kolonien bzw. den Treuhandgebieten zugeordnet werden kann, gerade deutlich dar, wie fest die *Nationalstaaten* immer noch als institutionelle Strukturen fungieren, obwohl die so genannte Globalisierung bereits ihr Erscheinungsbild mehr oder weniger verändert hat, so dass die Funktion nationaler Grenzen von der *Systemebene Weltgesellschaft* her neu zu bestimmten ist.[90] Gerade weil weltpolitische Spiele immer noch vor dem Hintergrund der Institution der Nationalstaaten gespielt werden, fungiert die schiefe internationale Lage Taiwans umgekehrt als eine wichtige Triebkraft für die Suche danach, selbst zu einem Nationalstaat zu werden, und macht die nationale Identität intern zu einer heftig debattierten Frage. Obwohl es intern und extern nicht an Stimmen und an Druck gegen die so genannte „Unabhängigkeit Taiwans" fehlt, können diese es aber nicht verhindern, dass es in Taiwan eine intensive Suche nach einer neuen nationalen Identität oder zumindest die Behauptung gibt, dass Taiwan selbst ein souveräner Staat sei.

Die Differenz einheimisch/auswärtig evoluierte in der Geschichte Taiwans allerdings auch nur langsam *nach* mehrmaligen Wenden und Oszillationen zum Zustand *reziproker Verstärkung* – vor allem in Bezug auf die Bewertung, und die Ansicht, dass es eine solche reziproke Verstärkung zwischen den beiden gebe, sie hat sich sogar erst mit dem Streit um die Unterscheidung einheimisch(lokal)/international(global) in den letzten zwei Jahrzehnten

---

[89] Siehe stellvertretend für viele Beck, 1999; Ohmae, 1995.

[90] Wie Stichweh, 1995, S. 34, andeutet, regt der Begriff der Globalisierung die Menschen tendenziell dazu an, sich auf das genetische Moment der Ausweitung oder der Delokalisierung zu konzentrieren und selten den Blick auf das gleichzeitig entstehende System einer höheren Systemebene zu werfen, so dass sie daher auch die Gelegenheit verpassen, den Mechanismus der Globalisierung als Mechanismus des Strukturaufbaus der Weltgesellschaft zu begreifen.

allmählich konsolidiert.[91] Als die Chinesen im 17. Jahrhundert zur Erschließung des Ackerlandes sowie der wirtschaftlichen Ressourcen nach Taiwan gekommen waren, war die innerchinesische Unterscheidung einheimisch/auswärtig nicht von Bedeutung, beide Seiten waren sogar gewissermaßen miteinander *identisch* oder *überschnitten* einander. Denn es herrschte nicht nur ein reger Austausch der Einwohner zwischen den beiden Küsten, die meisten bereits in Taiwan angesiedelten Menschen beabsichtigten auch nicht, den neuen Wohnort als dauerhafte Heimat zu betrachten. Erst nach mehreren Generationen der Ansiedelung in Taiwan wurde die Unterscheidung einheimisch/auswärtig alltäglichen Leben langsam bedeutsam und ermöglichte dann die so genannte Wende des „Einheimisch-Werdens" etwa um das Jahre 1850, nämlich als die Menschen den lokalen Wohnort an Stelle der ursprünglichen Heimat auf dem Festland als primäre ontologische Koordinate (d. h. als primären Bezugspunkt für die Selbstidentifizierung) betrachteten.[92] Sie verstärkten zwar ihre lokale Identität, schnitten aber nicht nur *nie* ihre Verbindungen mit Festlandchina als *auswärtigem* Bereich ab, sie ordneten Festlandchina in der Bewertung auch nicht als nachrangig gegenüber dem lokalen Wohnort ein. China wurde also meist immer noch als *Zentrum* und *Ursprungsgebiet* verehrt. In jedem Aspekt, sowohl etwa in Bezug auf die Waren, den religiösen Glauben und die Lebensstile als auch in Bezug auf die kulturellen bzw. künstlerischen Errungenschaften, blieb China im Grunde der beneidete und nachzuahmende Bereich, obwohl die Menschen im alltäglichen Leben wahrscheinlich viel öfter nach dem Muster der differentialen Ordnung lokalen Zusammenhängen den Primat gaben.

Danach nahmen die Menschen auf Taiwan zwar auch allmählich die Dynamik der Welt und die Rückständigkeit Chinas wahr, und es kam sogar zum Versuch der Modernisierung. Aber die fremden Gebiete außerhalb Chinas ersetzten nicht sofort den Status Chinas als Paradigma. In der frühen Zeit der Kolonialisierung Taiwans durch Japan verharrten die chinesischen Bewohner in Taiwan sogar noch bei der Gewohnheit, die Differenz Taiwan/Japan nach der konventionellen Unterscheidung Han-Chinesen (zivilisiertes Land)/Fremdvolk (Barbaren) zu betrachten. Infolgedessen erschienen die von den Japanern mitgebrachten, resp. eingeführten, westlich beeinflussten Neuerungen anfangs nicht nur als scharfer *Gegensatz* zum Einheimischen, sondern wurden auch *abgewertet*. Allerdings begann dann mit dem Schock der durch Japan in Taiwan betriebenen *Modernisierung* das Ansehens des Einheimischen zu sinken und das des Auswärtigen in der Bewertung zu steigen. Die einheimische Elite, vor allem der unter der japanischen Kolonialherrschaft heranwachsende neue Typus des Intellektuellen, entwickelte sich dann allmählich so, dass sie die Auffassung von der *Überlegenheit des Auswärtigen* vertrat und die *kulturelle Aufklärung* als eigene Aufgabe betrachtete, so dass es in den 1920er Jahren zu zeitweilig vitalen sozialen Bewegungen kam.

Dies war aber nur eine oberflächliche Erscheinung. Dahinter ging es nicht nur um miteinander verflochtene und in sich nicht ganz konsistente Kontexte, sondern es kam in der Tat auch zu einem *Oszillieren* zwischen Einheimischem und Auswärtigem. Das „Auswärtige"

---

[91] Zur folgenden Diskussion vgl. auch 3.5.

[92] Vgl. auch 2.6.1. und 4.2.2.

war dabei eigentlich eine Bezeichnung mit einer *Tiefendimension*, deckte also andere Bezeichnungen, z. B. Japan oder Moderne, ab. Je nach den eingebetteten *Kontexten* (oder mit den Worten von G. Spencer Brown formuliert: *unwritten cross*), je nach den konkret bezeichneten Dingen *veränderte* sich einerseits die *Grenze* zwischen Einheimischem und Auswärtigem und bedeutete andererseits das gleiche Bezeichnungspaar einheimisch/auswärtig gewissermaßen *verschiedene Unterscheidungen*.[93] Wenn Japan z. B. die Seite des Auswärtigen vertrat, konnte China, das man vielleicht in Bezug auf Taiwan auch als auswärtig ansehen mochte, jetzt wieder in die Seite des Einheimischen eingeschlossen werden. Und die jeweils der Unterscheidung einheimisch/auswärtig entsprechenden Unterscheidungen Taiwan/Japan und traditionell/modern überschnitten sich zwar, waren aber jedenfalls nicht miteinander identisch, bildeten vielmehr unterschiedliche Kontexte, die erst durch eine „Transjunktion" ineinander umgeschaltet werden konnten.

Die Auffassung von der Überlegenheit des Auswärtigen meinte in der Tat eher die Überlegenheit der *Moderne* und nicht etwa, dass alles Auswärtige gut sei. Daher war die Einstellung der einheimischen taiwanesischen Intellektuellen zu Japan als Kolonialmacht oft *ambivalent* und *widersprüchlich*. Während sie die Kolonialmacht um den Fortschritt beneideten und sich nach der Modernisierung sehnten, waren sie doch entrüstet über die auswärtige Kolonialherrschaft und die damit einhergehenden Diskriminierungen. In der Folge bedienten sie sich schließlich der auswärtigen Institutionen und Vorstellungen, um die Kolonialherrschaft zu beschränken, wie es am Beispiel der Bewegung der Petition für die Errichtung eines taiwanesischen Parlaments in 3.5. zu sehen war. Trotz der gewissen Verehrung der einheimischen Elite gegenüber der von den Kolonialisten eingeführten moderne Zivilisation, hinderte die koloniale Situation die Taiwaner doch, sich völlig mit den auswärtigen Kolonialisten zu identifizieren, und führte zu dem Bestreben, die Verbindung mit der Tradition auch weiterhin zu bewahren. Infolgedessen *schwankten* sie in Bezug auf die Unterscheidung traditionell/modern selbst zwischen beiden Seiten hin und her und begrüßten alles Moderne nicht ohne Vorbehalt, ja Reue. Jedenfalls negierten sie die Tradition nicht einseitig und unterschieden sich dadurch z. B. von der 4. Mai-Kulturbewegung, die 1919 in Festlandchina aufkam.[94]

Weil die Ausdrücke einheimisch/auswärtig zugleich die zwei Unterscheidungen traditonell/modern und Han (Chinesen)/Japaner abdeckten und diese zwar unterschiedliche Kontexte mit einer „Rejektions"-Beziehung waren, aber im gewissen Umfang auch eine Werthierarchie, die den Primat auf die Moderne legte, konstituierten, gab es eine Oszillation zwischen den Aspekten einheimisch und auswärtig im Hinblick auf die Bewertung und die Identität. Aus der Sehnsucht nach der Modernisierung übte die einheimische Elite zwar heftige *Kritik* an den

---

[93] Angeregt von der Formtheorie von G. Spencer Brown über die Bezeichnung. Vgl. ders., 1979, S. 7.

[94] Dass die Kulturbewegung des 4. Mai einen Ikonoklasmus entwickeln konnte, hatte sehr wahrscheinlich mit der kleineren psychologischen Last der Intellektuellen in Festlandchina zu tun. Sie wurden einerseits nicht von der Sorge um die Identität wie die Menschen an der kolonisierten Peripherie gefesselt, mussten sich also nicht wegen des Bruchs mit der Tradition darum sorgen, ob sie noch Chinesen seien. Andererseits bot die nationalistische Auffassung, dass die Rettung des Landes die Priorität gegenüber dem Schutz der Tradition (nämlich des Konfuzianismus) habe, ihnen auch den Ausweg, sich vom schlechten Gewissen zu befreien, damit sie Mut fassen konnten, eine umfassende Kritik an der Tradition zu üben.

Traditionen und dem Einheimischen. Aber die diskriminierende Lage unter der Kolonialherrschaft verstärkte wiederum das Festhalten der Menschen an der ursprünglichen ethnischen und kulturellen Identität, so dass es nicht an sehnsüchtigen *Erinnerungen* an die Traditionen, an *Projektionen* und an der *Verklärung* des Traditionellen fehlte. Allerdings waren die realen Bedingungen für eine Verbindung mit den kulturellen Traditionen Chinas nicht sehr günstig; z. B. beherrschten die meisten unter dem japanischen Erziehungssystem erwachsenden Taiwaner nicht fließend das klassische Chinesisch, so dass die Identifizierung mit den Traditionen keine solide Basis und deshalb oft mehr die *lokale Identität* zum Inhalt hatte.[95] Aber mit dem Näherkommen des Zweiten Weltkriegs und der Entfaltung der Kominka-Bewegung wurde die Identifikation mit den kulturellen Traditionen Chinas völlig aus dem offiziellen kulturellen Gedächtnisses exkludiert und konnte sich nur noch im kommunikativen Gedächtnis verstecken.

Daneben veränderte sich die *Weltanschauung* infolge des Hereinbrechens der Moderne. Wie erwähnt, war der traditionelle Begriff „Tianxia" zwar auch ein Weltbegriff, stand aber für eine ethnozentrische Weltanschauung. Er wurde nicht nur durch die chinesische Auffassung über die Menschheit gefärbt, sondern die „Tianxia" wurde auch oft mit China gleichgesetzt. Seit China im 19. Jahrhundert durch die beginnende Aggression der europäischen und amerikanischen Mächte (vgl. den Opium-Krieg von 1840-1842) bedroht war und die Menschen somit Kenntnis von der Realität der unter der Dominanz dieser Länder entstandenen Weltgesellschaft nahmen, fanden sie es eher selbstverständlich, dass diese ganz neue Realität nicht mit dem alten Ausdruck „Tianxia" zu beschreiben war, und suchten einen anderen Ausdruck für deren Bezeichnung. Allmählich wurde dann der Ausdruck „*Shijie*" (世界) zur repräsentativen Bezeichnung dafür, obwohl der Ausdruck „Tianxia" bis jetzt nicht verschwunden ist und langsam wieder an Bedeutung für die Bezeichnung der Welt gewonnen hat. Unter dem Einfluss der Bewegung für nationale Selbstbestimmung nach dem Ersten Weltkrieg und gewisser optimistischer Annahmen sprachen gegen 1920 viele taiwanesische Intellektuelle –

---

[95] Es lohnt sich zu erwähnen, dass die lokale Identität der Taiwaner unter der japanischen, erzieherischen Orientierung der „praktischen Lehre" noch verstärkt wurde, während die Japaner danach strebten, dass die einheimischen Taiwaner das Bewusstsein, sie seien die Untertanen des japanischen Kaisers, schon in den Grundschulen annähmen. Weil die Erziehung von den die jungen Taiwaner umgebenden Lebenssituationen ausging und sich von der späteren Erziehung unter der Herrschaft der KMT und deren Vermittlung einiger abstrakter und leerer Werte unterschied, war die dadurch entstandene Identität fester als die Letztere. Vgl. dazu Wan-yao Chou, 1999. Außerdem meint Shiaw-chian Fong, 2001, Kap. 3, aufgrund einer Textanalyse von Romanen, dass es in der späten Kolonialzeit zu einer Differenzierung in Bezug auf die Identität zwischen dem einfachen Volk und den Intellektuellen gekommen sei, indem das einfache Volk weiter an der traditionellen Identität festgehalten habe, die Intellektuellen dagegen dazu geneigt hätten, sich mit Japan zu identifizieren. Nach unserer Ansicht ist eine solche Annahme etwas übertrieben und problematisch. Einerseits scheint es nicht ganz zutreffend zu sein, den Fall der Identifizierung des einfachen Volkes als Festhalten an der traditionellen Identität zu bezeichnen, wenn das einfache Volk auf der Ebene der Beobachtung erster Ordnung blieb, nur einfach habituell den gegebenen Traditionen folgte und nicht nach einer Reflexion eine Identifizierung mit der Tradition wählte. Andererseits ist das, was in den Texten der Romane präsentiert wird, immer noch eine Konstruktion und eine ideale Projektion von Intellektuellen. Die Inhalte der Romane spiegeln zwar wider, dass es Menschen gab, die dazu neigten, an der traditionellen Identität festzuhalten. Aber diese Menschen waren wahrscheinlich selbstbewusste Intellektuelle und nicht unbedingt Angehörige des in den Romanen beschriebenen einfachen Volkes.

während sie die Strömungen in der *Welt* im Auge behielten – nicht nur gerne von den Aussichten der *Menschheit*, den Frieden zu verwirklichen, sie freuten sich offensichtlich auch über die von manchen Japanern vertretene Vorstellung von der (ethnischen) Verschmelzung der Taiwaner mit den Japanern. Obwohl die Entwicklung in der Realität schnell dazu führte, dass sie auf die hinter dieser Vorstellung stehende unrealistische Illusion von der Koexistenz und der wechselseitigen Begünstigung aller Nationen in der Welt sowie auf die Idee jener Verschmelzung mit den Japanern verzichteten und sich auf die Suche nach Möglichkeiten der eigenen Selbstverwaltung machten, wurde die Idee, mit den Impulsen der Welt mitzuhalten, aber niemals bezweifelt. Vielleicht dürfen wir sogar behaupten, dass die Tendenz, den Weltstandard als eigenen Standard zu verehren, schon in den 1920er Jahren in Taiwan Anhänger gefunden hat.

Unter der Herrschaft der KMT entstand dann einerseits die *Sorge um die Modernisierung* – man wollte um keinen Preis mehr als rückständig erscheinen. Diese Sorge konnte sich sogar in noch stärkerem Maße zur vorherrschenden Gewohnheit, internationalen Strömungen unhinterfragt nachzueifern, entwickeln, so dass man stets fürchtete, etwa hinter aktuellen Moden der Welt zurückzubleiben, und tiefe Scham empfand, wenn dies der Fall war. Andererseits kam es entsprechend wieder zu *Veränderungen* in Bezug auf die Inhalte und die Bewertung der zwei Seiten der Unterscheidung einheimisch/auswärtig. Nachdem die Nationalregierung Taiwan 1945 übernommen hatte, strebte sie fleißig danach, Taiwan zu *sinisieren.* Das galt erst recht, als Taiwan später zu ihrem einzigen Territorium geworden war. In der frühen Zeit ihrer Regierung in Taiwan stellte ihre Politik der Sinisierung sich primär als „*Dejapanisierung*" dar. Die KMT hatte aber weder die Geduld noch die Aufrichtigkeit, um mit den ehedem japanische Untertanen gewesenen einheimischen Taiwanern zu kommunizieren. Sie trieb nicht nur in grober Weise das „engineering" der Nationsbildung voran, sondern nahm auch meist ohne zu differenzieren eine *feindselige* Haltung gegenüber allen einheimischen Angelegenheiten ein, in denen unvermeidlich eine Spur des Einflusses der Kolonialherrschaft zu finden war. In der Tat hegten eher die meisten der neu nach Taiwan gekommenen Festländer, die gerade die Aggression der Japaner erlebt hatten und gegenüber diesen einen sehr mühsamen Widerstand geleistet hatten, einen starken Hass gegen Japan und konnten z. B. nur schwer Gegenstände nach japanischem Geschmack tolerieren.[96]

Das vom Festlandchina nach Taiwan emigrierte und angsterfüllte KMT-Regime neigte besonders leicht zu *Überreaktionen.* Es hatte stets einen Argwohn gegen alles, was sein Überleben hätte bedrohen können. Deshalb war das taiwanesische Einheimische aus seiner Sicht entweder als von der japanischen Kolonialherrschaft schädlich beeinflusst oder wurde als

[96] Z. B. verboten die lokalen Beamten der Nationalregierung in Taiwan 1946 öffentlich den Gebrauch von Holzschuhen mit zwei nach unten gerichteten Zacken, aber nicht den Gebrauch von Holzschuhen ohne Zacken, weil die Ersteren in ihren Augen ein Gegenstand japanischen Stils waren. Daneben war der Ausdruck „orientalische Malerei" (東洋畫, Dongyang-Hua) als Gegensatz zur westlichen Malerei in der Sicht der Festländer ein nicht zu tolerierender, „barbarischer" Ausdruck. Selbst wenn man die Werke der einheimischen Maler, die dieser Kategorie zugeordnet wurden, später als „nationale Malerei" (國畫, Guohua) bezeichnete, wurde diesen Werken immer noch vorgeworfen, sie seien „japanische Malerei". Vgl. Xiao-Feng Li, 1996a, S. 285f.; Xing-Yue Lin, 1993, S. 54ff., 90ff..

Brutstätte für die Kultivierung des engstirnigen lokalen Bewusstseins und potenzieller oppositioneller Kräfte angesehen. Viele Aspekte des Lebens der Einheimischen wurden dann nicht nur als *lokale* (im Gegensatz zu nationalen, hohen und eleganten) Konventionen oder als *volkstümliche* Gebräuche (im Gegensatz zur Tradition und Kultur) abgewertet, sondern auch oft absichtlich unterdrückt oder zumindest verleumdet, um die Entstehung einer ethnischen bzw. einer konkreten lokalen Identität unter der einheimischen Bevölkerung zu verhindern. Von der Angst getrieben, dass die zwar den Status der Regierten einnehmenden, aber bezüglich der Zahl die Mehrheit bildenden Einheimischen das KMT-Regime u. U. herausfordern würden, ergriff es zugleich die vermeintlich einfachste Maßnahme der *Terrorherrschaft*, um die Regierten in Schach zu halten. *Anders* als im Fall der japanischen Kolonialzeit, als die Taiwaner von der Qing-Dynastie im Stich gelassen worden waren und es ihnen unmöglich gewesen war, Hilfe aus Festlandchina zu erlangen, das sich damals selbst nicht hatte schützen können, und sie deshalb Taiwan als Symbol des Widerstandes gegen die fremde japanische Herrschaft benutzt und die Aspekte des Einheimischen und die lokale Identität betont hatten, fiel Taiwan folglich nun einerseits wieder auf die Position der Peripherie zurück und *verlor* plötzlich die *symbolische Legitimität.* Andererseits wählte die einheimische Elite aus Angst vor der autoritären Herrschaft die schlechte Alternative, zu schweigen. Infolgedessen sanken die taiwanesischen einheimischen Angelegenheiten nicht nur sehr in der Bewertung, sondern es war sogar so, *als ob sie nicht existierten.*

Die KMT als so genannte Nationalistenpartei befürwortete natürlich auch das „Einheimische". Nur bezeichnete sie damit selten Taiwan und nicht einmal unbedingt die Republik China, sondern öfter direkt *China* (sowohl als Staat, als auch als Nation) und auch hier nicht allein das ganze China im geographischen Sinne, sondern auch das Jahrtausende alte China im geschichtlichen Sinne, als ob es dazwischen keinen Bruch und keine Heterogenität gegeben hätte. Gerade weil die Menschen unter der Herrschaft des KMT-Regimes einerseits die *Mentalität*, sich selbst als *Orthodoxie* Chinas zu betrachten, beibehielten und nicht durch die Aufnahme von Neuem, Auswärtigem ihre eigene Identität gefährdet sahen, sich aber andererseits in der *Realität* ständig durch das kommunistische China bedroht, mit einer *Überlebenskrise* konfrontiert und gezwungen sahen, niemals in ihrer Wachsamkeit nachzulassen, konnte sich die starke Sehnsucht nach einer Modernisierung ausprägen, die sich sogar zur konstanten Sorge entwickelte. Diese Unsicherheit und die Aussicht darauf, durch eine modernisierende Reform weiter zu überleben und sogar in die Reihe fortgeschrittener Länder aufzusteigen, spiegelten sich in der folgenden, später populär gewordenen, Redensart wider: „Komm, komm in die Nationale Taiwan-Universität! Geh', geh' in die USA!" Die Menschen, vor allem die wegen des Sieges der Kommunisten im Bürgerkrieg nach Taiwan emigrierten Festländer und ihre Nachkommen, wollten nun entweder durch Auswanderung einen sicheren Wohnort finden oder in die fortgeschrittenen Länder gehen und von deren Erfahrungen lernen, um einerseits persönliche Erfolge zu erringen und sich andererseits mit der Rückkehr nach Taiwan dem Dienst am eigenen Lande zu widmen. Dies begünstigte und verfestigte dann in unterschiedlichen Richtungen die allgemeine Mentalität der „*Xenophilie*". Das Auswärtige wurde

zur *internen Seite* der Unterscheidung auswärtig/einheimisch, der man nun Aufmerksamkeit schenkte.

Der Schlüssel, der zu einer einseitigen und verzerrten Auffassung von Unterscheidungen wie einheimisch/ausländisch, lokal/national, traditionell/modern, taiwanesisch/chinesisch, chinesisch/international etc. führte, lag aber vermutlich darin, dass die KMT einerseits die Verbindung mit der seit der 4. Mai-Kulturbewegung entstandenen „neuen Tradition" *abschnitt,* die eine Reflexion über die Tradition und eine Bemühung um die soziale Realität kombiniert hatte, und andererseits eine *leere* Tradition, die den Nimbus verloren hatte, rekonstruierte.[97] Die meisten Persönlichkeiten, die seit der 4. Mai-Kulturbewegung tiefer über die Traditionen reflektiert, sich mit einer Reform in den Bereichen Literatur, Kunst, Wissenschaft usw. beschäftigt und neue einheimische Traditionen entwickelt hatten, blieben entweder aus Sympathie für die sozialistische Revolution oder aus Misstrauen gegen die KMT oder wegen einer Wendung ihres persönlichen Schicksals in Festlandchina. Ihre Werke wurden auch deshalb in Taiwan verboten, so dass die dort aufwachsende neue Generation sich nicht den früheren vitalen Tendenzen mit Reformabsicht anschließen konnte. Deswegen kam es in Taiwan zwar früh zu Appellen, die chinesische und die westliche Kultur zu synthetisieren und dadurch eine neue Tradition zu bilden. Aber es entstanden keine wirklich tief auf der Grundlage der Tradition und des Einheimischen gebildeten, auffallenden neuen Errungenschaften. Vor allem war die durch die KMT vorangetriebene Sinisierung eine *voreingenommene, selektive Konstruktion* und eine *oberflächliche Benutzung* der chinesischen Traditionen. Ihr Ziel lag hauptsächlich in der Befestigung der autoritären Herrschaft der KMT und in der Propaganda, ihr eigenes Idealbild im Gegensatz zum kommunistischen China hervorzuheben, statt in der Untersuchung, der Übernahme, der Restauration und der Reform der Traditionen. Zugleich richtete sich die Rekonstruktion der traditionellen Kultur auf die Konstruktion des *Staates* und der *Nation.* Infolgedessen wurde nicht nur die Kultur der Politik untergeordnet, sondern die Kategorie der Kultur wurde auch innerhalb der Kategorie der *Politik* eingeordnet und bezeichnet, so dass es zur Bildung von Begriffen wie „nationale Musik", „nationales Theater", „nationale Malerei" (國樂、國劇、國畫) kam. Dies *schränkte* dann umgekehrt die chinesische, die einheimische und die traditionelle Kultur auf einen bestimmten Umfang *ein* und führte sowohl zu dem Stereotyp, dass die Traditionen mit dem gegenwärtigen realen Leben nichts zu tun hätten, als auch dazu, die seit der japanischen Kolonialzeit in Taiwan entstandene einheimische Kultur zu exkludieren oder mindestens zu diskreditieren.

Indem es einerseits keine solche Tradition gab, an die man sich zur Weiterentwicklung hätte anlehnen können, und die KMT andererseits mit verzerrten Traditionen ihren Autoritarismus stützte und zeitweilig eine faschistische Mobilisierung wie die „Bewegung zur kulturellen Reinigung" (im Jahre 1954) und die Befürwortung der „antikommunistischen Literatur" initiierte, die entweder gewaltsam in die *Autonomie* sozialer Bereiche *eingriffen* oder jedenfalls omnipräsent sein wollten, weswegen viele Bewohner ihrer erst recht *überdrüssig* wurden,

---

[97] Vgl. Allen Chun, 1994; ders., 1995; Xing-Yue Lin, 1993, S. 61ff.; Joseph S. M. Liu, 1973; Cheng-hui Lü, 1988; Tsung-Rong Edwin Yang, 1991.

kam es zu mannigfaltigen, in unterschiedlichen Gestalten erscheinenden, aber gemeinsam den Blick auf moderne, auswärtige Paradigmen lenkenden *Rebellionen* bzw. *Ausweichmanövern*. Weil unter der autoritären Herrschaft nicht nur der politische Dissens radikal unterdrückt wurde, sondern auch die Bemühung um bestimmte soziale Probleme Anstoß erregte und mit Strafe belegt werden konnte, wandten sich die Menschen oft den Werten der *westlichen „fortgeschrittenen"* Zivilisation zu, gegen die die KMT keine direkten Einwände zu erheben wagte, und brachten ihre Unzufriedenheit oft auf indirekte Weise zum Ausdruck.[98] In den 1950er Jahren stellten als erstes die Anhänger der „modernen Dichtkunst" (現代詩, Xiandai-Shi) die berühmte These auf, dass das neue Gedicht das Ergebnis einer horizontalen Transplantation und kein vertikales Erbe sei.[99] Auch im Bereich der Malerei entstanden primär aus Angehörigen der jüngeren Generation der Festländer Gruppen, die den von der älteren Generation einheimischer Maler beherrschten Mechanismus der Kunst-Wettbewerbe samt den Ausstellungen und die Tatsache kritisierten, dass die Stile der Malerei der älteren Generation immer noch den Konventionen der in der japanischen Kolonialzeit eingeführten künstlerischen Schulen verhaftet blieben. Sie waren begierig auf die Einführung der noch neueren Schulen der westlichen modernen Kunst, vor allem der abstrakten Kunst.[100] In den 1960er Jahren, nachdem Li Ao in der „Kontroverse über die Frage: Chinesische gegen Westliche Kultur" im Anschluss an die Slogans der 4. Mai-Kulturbewegung wieder eine *„vollständige Verwestlichung"* befürwortet hatte sowie heftige Kritik an den Übeln der traditionellen Kultur und damit indirekt am Autoritarismus geübt hatte, gewann das Plädoyer für eine vollständige

---

[98] Vielleicht bildete die Situation der geistigen Unterdrückung den gesellschaftlichen Hintergrund für die Verbreitung des Existentialismus im Allgemeinen und des Modernismus im Besonderen, wie sie sich in der Literatur der 1960er Jahre niederschlugen. Vgl. Rui-Jin Peng, 1991, S. 111ff..

[99] Diese Annahme rief zwar auch unter den Anhängern der modernen Dichtkunst selbst Einwände hervor, deren Argumente auf der Nation und der Tradition beruhten. Aber, pauschal gesagt, folgten nicht nur die meisten Anhänger der modernen Dichtkunst bewusst dem Einfluss der westlichen Literatur, sondern auch die ursprünglich nationale Stile der Dichtkunst betonenden Dichter bemühten sich später um die Einführung auswärtiger Denkrichtungen, wie des Modernismus und des Surrealismus. Vgl. Rui-Jin Peng, 1991, S. 81ff.. Diese Tatsache erinnert uns daran, dass die einzelne Figur und die einzelne Auffassung in unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Kontexten oft verschiedene Bedeutungen hatten und verschieden interpretiert wurden. Wir nennen hier nur den berühmten Dichter Yu Guan-Zhong (余光中) als Beispiel. In den 1950er Jahren befürwortete er im Verein für moderne Dichtkunst „Der blaue Stern" (藍星) einerseits die quasi-klassischen Gedichte, um damit das Streben des Vereins „Moderne Gedichte" nach vollständiger Verwestlichung zu bekämpfen. Andererseits bezog er aber auch die Verwestlichung und die Moderne positiv ein und ging sogar über die Literatur hinaus, um den Vertretern der modernen Kunst, vor allem dem als Vorkämpfer der Reform für den Abstraktionismus wirkenden „Malerverein „Mai"" (五月畫會), beizustehen. In den 1970er Jahren wurde er allerdings von den Vertretern des Nationalismus und des „Realismus" als „kultureller Komprador" kritisiert. Dagegen schrieb Yu während der Debatte über die Heimatliteratur am Ende der 1970er Jahre den bekannten Text „Der Wolf kommt!". Er versah nicht nur die Befürworter der Heimatliteratur und des literarischen Realismus mit dem Etikett einer „Literatur der Arbeiter, Bauern und Soldaten", die Reklame für den Kommunismus mache, sondern behauptete noch mit vollem Recht, dass seine Kritik Wahrheit und keine falsche Anschuldigung sei. Vgl. Xing-Yue Lin, 1993, S. 118, 140ff., 159, 168f.; Rui-Jin Peng, 1991, S. 139f., 157ff..

[100] Die abstrakte Kunst wurde deshalb besonders betont, weil einerseits ein Maler chinesischer Herkunft sich mit diesem Stil in der Weltmalerei ausgezeichnet hatte und andererseits einige namhafte westliche Vertreter der abstrakten Malerei glaubten, die chinesische Kalligraphie könne als Vorbild dienen, damit jene neue Generation sich selbst gegen den Vorwurf des Verwerfens der Tradition zu rechtfertigen vermöchte. Vgl. Xing-Yue Lin, 1993, Kap. 2.

Verwestlichung zwar keine umfassende Zustimmung, aber die Suche nach Ausdrucksformen des westlichen Fortgeschritts wurde zur allgemeinen Strömung.

Obwohl wir hier nicht detailliert darauf eingehen können, müssen wir heute retrospektiv in Betracht ziehen können, dass die Unterscheidung einheimisch/auswärtig in diesen geschichtlichen Prozessen in vielen *unterschiedlichen Kontexten* auftauchte und deshalb auch unterschiedliche und sogar widersprüchliche Bedeutungen annahm, mithin nicht immer ein und dieselbe Unterscheidung war. Mit der wiederholten Verwendung dieses Begriffspaares trat im Prozess der *Kondensierung* und *Konfirmierung* also sowohl der Fall ein, dass unterschiedliche Unterscheidungen zusammenflossen und die Bedeutungen dieser Begriffe deswegen *bereichert* wurden, als auch der Fall, dass ein und derselbe Ausdruck *Divergenz* und Widerspruch implizierte.[101] Z. B. zitierte der Diskurs der Verwestlichung in den 1960er Jahren zwar die Internationalisierung und die Modernisierung als Werte und Standards, um die Tradition und den Autoritarismus zu kritisieren. Aber der thematisierte Gegenstand war immer noch *China*, und dieser Diskurs zielte in der Tat auf die Verbesserung der *einheimischen Realität Taiwans* und konnte auch nur darauf zielen. Umgekehrt waren die Fürsprecher der chinesischen Kultur nicht unbedingt Unterstützer der autoritären Herrschaft und der offiziell als exemplarisch gelobten Tradition, sondern öfter Menschen, die sich engagiert mit der Bedeutung der chinesischen Traditionen und ihrer Wiederentdeckung in der Moderne beschäftigten und die Aufnahme der westlichen bzw. auswärtigen Kultur *nicht völlig ausschlossen*, sondern allein gegen eine blinde, vollständige Verwestlichung eintraten. Aber andererseits hatte der Modernismus im Bereich der Literatur, der anfangs wohl nur eine Reaktion auf den wenig kunstorientierten, amtlichen literarischen Diskurs gewesen war, der nie die bloße Verwestlichung auf seine Fahne geschrieben hatte, sondern sich nur offen für die Aufnahme westliche Impulse gezeigt hatte, bei der damaligen Stimmung in den Augen der Zeitgenossen eine selbstverständliche *Affinität* mit der „Antitradition" und der Verwestlichung. Umgekehrt warf die oben erwähnte, eine Reform für Abstraktionismus fördende Schule im Bereich der Malerei ihren Blick öfter auf westliche aktuelle Moden, statt auf die Tradition, auch wenn sie die abstrakte Kunst als eigene chinesische Tradition und sich selbst als Träger der Weiterentwicklung der Tradition lobte. Sie führte denn auch nur nach eigenem Gutdünken bestimmte Richtungen der westlichen modernen Kunst ein. Sobald ihre Schritte aber etwas langsamer wurden, brachte die Praxis der Nachahmung internationaler Strömungen sie schnell in *Verlegenheit*. Als die gerade aufkommende Mode der Pop-Art z. B. um die Mitte der 1960er Jahre auch in Taiwan eingeführt wurde und jene Schule sich trotzdem nicht sofort anschickte, sich dieser neuen Mode anzuschließen, verlor sie schnell die Legitimation und die Fähigkeit, die Strömungen auf der Insel zu leiten.

In den 1970er Jahren kam es dazu, dass die Verflechtung von unterschiedlichen Kontexten die Grenze zwischen dem Einheimischen und dem Auswärtigen und deren Bedeutungen

[101] Vgl. auch 3.5. Zu den durch die Wiederholung der Bezeichnung erzeugten, nicht ineinander reduzierbaren doppelseitigen Prozessen der Kondensierung und der Konfirmierung vgl. z. B. Luhmann, 1994b, S. 108f.; ders., 1997, S. 75.

variabel machte und verwischte. Mit der durch die Massenbewegung für den Schutz der Souveränität über die Insel Diaoyutai ausgelösten Welle des *Nationalismus* und der politischen Transformation der *Taiwanisierung* kam es dann in vielerlei Hinsichten zu einem „*Umklappen*" von der Bevorzugung des Auswärtigen zu einer solchen des Einheimischen als Innenseite der Unterscheidung einheimisch/auswärtig.[102] Die Menschen kamen nämlich in der Wertorientierung auf das *Einheimische* zurück und unterstrichen die eigene Nation als Standard. Begleitend entstanden das Ethos der *Sorge und Bemühung um die soziale Realität* (vor allem um die sozial Schwachen in den sozialen Diensten der Studenten) und die Bewegung für den Gesang eigener moderner Lieder als „*Volkslieder*" (民歌, Minge); es entwickelte sich die Popularität des *Realismus* in der Literatur, kam zum Aufstieg der naiven, nicht in der offiziellen Disziplin der Malerei ausgebildeten Maler, zur Wiederentdeckung der alten einheimischen Maler, die üblicherweise das Einheimische als Thema ihrer Malerei behandelt hatten, etc.. All dies trug mit jeweils unterschiedlichen Aspekten zur Sorge um das Einheimische und zur Bejahung desselben bei. Obwohl das Einheimische nun nominell noch primär China bedeutete, hoben die Menschen aber auch hervor, von der *Realität Taiwans* unter den eigenen Füßen auszugehen.[103] Es gab deshalb bereits versteckt die unterschiedlichen Orientierungen, entweder noch das große China als Orthodoxie zu verehren oder die Autarkie Taiwans zu behaupten (also zu meinen, dass Taiwan eine selbständige Einheit sein könne). Nur blieb diese Divergenz eben unter dem Umstand, dass Taiwan aktuelles chinesisches Heimatland war, noch *latent*. Im Zeichen der Sorge um die einheimische Realität tendierten auch sonst voneinander sehr verschiedene Interessengruppen noch dazu, gemeinsam gegen die Strömung der Verwestlichung zu opponieren.

Folglich orientierten sich die meisten Menschen zwar auf der Ebene des *Bewusstseins* noch an China, behandelten das taiwanesische Einheimische im Rahmen des chinesischen Nationalismus und sprachen ihm noch keine selbständige Bedeutung zu, aber begannen zumindest, der Realität Taiwans quasi fest in die Augen zu sehen und zu betonen, auf diesem Boden zu stehen, diese Realität als Basis zu betrachten. Ähnlich behauptete der Diskurs, Taiwan durch Reformen zu schützen, im politischen Bereich, dass die Reform *sowohl* für das Überleben Taiwans *als auch* für die Zukunft Chinas bestimmt sei. Vor diesem Hintergrund wurde der Ausdruck „*Xiangtu*" (鄉土, Heimaterde), mit dem die einheimischen Literaten früher die Eigenschaft einheimischer literarischer Werke bezeichnet hatten, weil er sowohl anders als der oft mit abschätziger Bedeutung gebrauchte Ausdruck „Difang" (地方, lokal) war, als auch den damals noch ein Tabu bildenden Ausdruck „Taiwan" implizierte, zu einer populären, bevorzugten Bezeichnung. Weil die „Xiangtu" die symbolischen Bedeutungen der Heimat, der Verbindung mit der Erde und mit der sozialen Realität des Lebens der unteren Schichten hatte, entstand zugleich durch eine beabsichtigte Benutzung der Massenmedien als propagierendes

---

[102] Zu betonen ist, dass ein Umklappen sich vom Falle des Wiedereintritts unterscheidet. Vgl. dazu Hutter, 1999, S. 49.

[103] Dafür ist ein Slogan des Vereins für moderne Gedichte „Nation der Drachen" (龍族), „den hier und jetzt existierenden chinesischen Stil zu begreifen", ein anschauliches Beispiel. Vgl. Sheng-Guan You, 1997, S. 288.

Mittel die Welle der „Xiangtu"-Bewegung mit einer Tendenz *gegen die Verwestlichung*. Eine entsprechende Entwicklung war, dass nicht nur die Grenze der Unterscheidung *feine (Hoch-)/ populäre (Massen-)Kultur*, die früher eine deutliche Grenze gewesen war und oft ein Wertvorurteil impliziert hatte, nach und nach verwischt wurde, auch verlor diese Unterscheidung allmählich ihre distinguierende Bedeutung und wurde seitdem nur wenig gebraucht.[104] Mit anderen Worten: Die (feine) Kultur galt nach diesem Kampf der Symbole als nicht mehr auf die große Tradition Chinas und die westliche moderne Kultur beschränkt. Dies trug dann von einer anderen Seite dazu bei, das ursprünglich als hinterwäldlerisch bzw. lokal angesehene taiwanesische Einheimische in den Raum der Kultur einzubeziehen.

Allerdings hatte der aufstrebende Nationalismus zwar den Aspekt der *Opposition* gegen den *Imperialismus* und die *Verwestlichung*, war aber zugleich mit der Erwartung verbunden, der eigene Staat und die eigene Nation könnten schnell erstarken, um sich auf die Stufe der Weltmächte zu erheben und diese sogar zu übertreffen. Er schloss deshalb nicht unbedingt die *Modernisierung* aus, sondern bemühte sich eher noch intensiver um eine Reform.[105] Wenn sich allerdings die Debatten erhitzten, geriet man leicht in Wut, so dass manche jener Nationalisten oft eine *radikalere* Stellung einnahmen und dem äußeren Aussehen nach gegen die Moderne waren. Andererseits gab es unter den Vertretern, die eine Rückkehr zur Heimaterde und zur eigenen Nation als Standard forderten, tatsächlich auch eine stärker am *Sozialismus* orientierte Strömung. Deshalb scheint das „einheimische" Lager im weiteren Sinne angesichts der expliziten Debatten im Kulturbereich zwar gewissermaßen zu einer kritischen Sicht der Moderne tendiert haben. Aber wenn wir den Blick schweifen lassen, finden wir, dass die am Ende der 1960er Jahre in Taiwan eingeführte *Modernisierungstheorie* auch in den 1970er Jahren verbreitet war, während gleichzeitig eine scharfe Kritik an der so genannten „modernen Schule" im Kulturbereich auftauchte. Zugleich zogen die *Neukonfuzianer*, die schon im Jahre 1958 eine Deklaration veröffentlicht und sich der Bewahrung und Weiterentwicklung der chinesischen Kultur verschrieben hatten, zahlreiche Anhänger an. Dies zeigt nicht nur eine Zunahme der gesellschaftlichen *Heterogenität*, sondern auch, dass es zudem um die *Polykontexturalität* ging.

Noch entscheidender war, dass man nicht in eine vage und allgemeine, polare Auseinandersetzung zwischen China und dem Westen bzw. der Nationalität und der Internationalität fallen konnte, nachdem man das früher unter der autoritären Herrschaft bestehende Tabu, die Realität nicht zu berühren, zerbrochen und den Blick allmählich vom fernen, oft als Projektionsfläche dienenden und fiktiven chinesischen Heimatland abgewendet hatte, und hingegen nun von der Sorge um die Dinge und Angelegenheiten des nahen Umfeldes, die für den Einzelnen von unmittelbarem Interesse waren, ausging. Zwar verschwand der mannigfaltige Streit über Einheimisches/Auswärtiges und China/Westen nach der Einführung der Realität Taiwans als eines (Teil-)*Rejektionswertes* nicht, aber man war nun eher in der Lage, aus der

---

[104] Vgl. Fang-Mei Lin, 1994; Xing-Yue Lin, 1993, Kap. 4; Sheng-Guan You, 1997, Kap. 4 & 5.

[105] In dieser Welle des Nationalismus und des Bezuges zur Heimat war es in der Tat auch nie ein Schwerpunkt der Bemühungen, die eigenen chinesischen Traditionen neu zu ordnen und weiterzuentwickeln.

vereinfachten, binären Opposition „entweder/oder" hinauszutreten und entsprechend der Tendenz des „*Wiedereintritts*" zu denken. Z. B. betrachteten zwar zahlreiche Befürworter der Modernisierung diese als Verwestlichung. Unter ihnen gab es aber auch solche, die eine noch zu schaffende Synthese aus den Traditionen und der Moderne für möglich hielten und eine „*kreative Transformation*" der Traditionen anstrebten. Nur wurde die Moderne in diesem Diskurs noch nach bestimmten westlichen Standards verstanden, und die so genannten Traditionen wiederum bezeichneten meist überlieferte große chinesische Traditionen und offenbar selten die in Taiwan hervorgebrachten lebendigen Traditionen. Infolgedessen war innerhalb dieses Diskurses die Vorstellung von der Transformation recht einseitig und zu einfach; sie ähnelte unvermeidlich den vielen Appellen, die es in der Vergangenheit gegeben hatte, in denen es um eine Kombination von Tradition und Moderne gegangen war, wobei auch dies über Lippenbekenntnisse meist nicht hinausgegangen war. Im Bereich der im Grunde durch eine Imitation der westlichen Wissenschaft gebildeten Sozialwissenschaft scheint sich eine bewusste Bemühung, konkret in einem bestimmten Bereich die Praxis der „Einheimisierung" durchzuführen, erst mit dem Programm einer „*Sinisierung der Sozialwissenschaft*" im Jahre 1980 entfaltet zu haben. Sogar bis heute sucht man gewissermaßen noch danach, wie man die Partikularität und die Universalität gleichzeitig berücksichtigen, sowohl besondere kulturelle und gesellschaftliche Bedeutungen des Einheimischen begreifen als auch einheimische Untersuchungen an das Wissenschaftssystem der Weltgesellschaft anschließen kann.

Während diese Entwicklung zur Beachtung des Taiwanesisch-Einheimischen und sogar dazu beitrug, Taiwan in seinem eigenständigen Wert anzuerkennen sowie eine sachliche und vorurteilsfreie Einstellung zu den Unterscheidungen einheimisch/auswärtig, traditionell/modern und China/Westen ermöglichten, kam es auch zu heftigen und schwer zu lösenden *ethnischen* Konflikten und Auseinandersetzungen über die *nationale Identität*, wie in Kapitel 3.5. dargelegt wurde. Dies führte nicht nur zu Veränderungen und Schwankungen in Bezug auf die Unterscheidung einheimisch/auswärtig, sondern auch dazu, dass sie sich in mancher Hinsicht als verzerrter radikaler Gegensatz wiederholte, denn es gab üblicherweise eine Tendenz der *Verschärfung* und der *Vereinfachung* in Auseinandersetzungen, wenn es um die Ethnizität bzw. die Nation ging, welche als *quasi-„primordiale*" Beziehungen konstruiert wurden. Nach der oben erwähnten politischen Transformation der „Einheimisierung" und der durch die Flut des Nationalismus herbeigeführten Wende zur Bejahung des Einheimischen *traten* aber fast alle Festländer aus der politischen oppositionellen Bewegung *aus*. Die Entwicklung der oppositionellen Bewegung in die Richtung ethnischer Mobilisierung wurde dadurch beschleunigt. Einige noch im oppositionellen Lager verbliebene Festländer berücksichtigten nicht mehr die konkrete Realität Taiwans und argumentierten auch nicht auf dieser Grundlage; sie wurden langsam zu eigensinnigen chinesischen Nationalisten und dogmatischen Marxisten und brachten nur noch leere Appelle gegen den Imperialismus und für die Vereinigung mit Festlandchina hervor. Obwohl ihre Auffassungen nach und nach an Überzeugungskraft verloren, trugen diese und diejenigen ihrer Gegner zusammen zur Zuspitzung des ethnischen Widerspruchs und der Auseinandersetzung über die nationale Identität bei. In der „Debatte über die

heimatliche Literatur“ (1977-78) wurde der früher im Lager der Befürworter des Einheimischen im lockeren Sinne latent gebliebene Widerspruch, *China* oder *Taiwan* als Gegenstand der Identifizierung und als Koordinate der Werte zu behandeln, dann offensichtlich. Nicht nur die zum Standpunkt der KMT neigenden Literaten zweifelten wieder an der *Loyalität* der Taiwaner gegenüber der chinesischen Nation und Kultur sowie an dem an der chinesischen Kultur zu messenden *Reinheitsgrad* des Benehmens und Denkens derselben, weil diese eine ein halbes Jahrhundert andauernde Kolonialherrschaft erlebt hatten. Sogar solche Autoren, die zwar eine realistische heimatliche Literatur befürwortet hatten, die aber letztlich ebenfalls im Dienst des chinesischen Nationalismus standen, rubrizierten nun als erste jene einheimischen Autoren, welche die taiwanesische Literatur als eine eigenständige und eigentümliche Literatur und nicht als Zweig der chinesischen Literatur sahen, unter dem damals noch sehr fatalen Begriff „*Separatismus*“.[106]

Andererseits verbreitete sich die Forderung nach der *Unabhängigkeit Taiwans*, die bereits seit dem „Zwischenfall am 28. Februar“ aufgekommen war, früher aber eher nur in Übersee publik gemacht werden konnte, auch allmählich in Taiwan und gewann zunehmend an Unterstützung. Die frühen Diskurse der Unabhängigkeit Taiwans kritisierten nicht nur die KMT als das taiwanesische Volk unterdrückendes *auswärtiges Regime* und setzten die Unterscheidung „Benshenren/Waishenren“ (eingeborene Taiwaner/Festländer) derjenigen „unterdrücktes einheimisches Volk/diktatorische auswärtige Regierende“ gleich, sondern stellten auch oft Taiwan/China als *in allen Aspekten exklusiven und inkompatiblen* Gegensatz dar. Eine solche Thematisierung ergab sich vielleicht einerseits aus der Erfahrung politischer Verfolgung und andererseits aus dem Widerstand gegen die Herrschaft der KMT und der Rechtfertigung der Unabhängigkeit Taiwans. Von der alten nationalistischen Forderung einer Konvergenz der Grenze des politischen Systems (des Staates) mit derjenigen der kulturellen Gemeinschaft (der Nation) beeinflusst, strebten die Befürworter der Unabhängigkeit Taiwans danach, eine taiwanesische Nation als Basis für die so genannte Republik Taiwan zu schaffen. Sie folgten meist dem Ansatz des *Essentialismus* und versuchten von den Aspekten des „Blutes“, der Kultur, der Sprache usw. her in dem Sinne zu argumentieren, dass die Taiwaner keine Chinesen seien und Taiwan sich zu einem Staat verselbständigen könne und solle. Sie zeigten sogar oft eine tendenziöse Neigung der *Desinisierung* und versuchten auf jede erdenkliche Weise den Zusammenhang zwischen Taiwan und China zu widerlegen. Sie betonten nicht nur den Unterschied des „Blutes“ zwischen Taiwanern und Chinesen mit dem Argument, dass Taiwaner ein Mischvolk aus Chinesen und den malaiisch-polynesischen Ureinwohnern Taiwans seien, sondern werteten auch absichtlich den Einfluss der chinesischen Kultur ab. Sie leugneten sogar den Zusammenhang mit der chinesischen Kultur, indem sie hervorhoben, der andere Entwicklungsverlauf der Geschichte in Taiwan, vor allem die Trennung zwischen Tai-

[106] Zu erklären ist, dass der diesen Standpunkt in der Debatte über die heimatliche Literatur vertretende repräsentative Autor Chen Ying-Zhen (陳映真) eigentlich ein einheimischer taiwanesischer, nicht ein festländischer Autor war. Dies zeigt gerade, dass die „Shengji“, der ethnische Status, die nationale Identität, der literarische Standpunkt usw. in der Tat unterschiedliche Kontexturen waren, die sich in einer „Rejektions“-Beziehung befanden. Vgl. dazu 3.5.

wan und China im letzten Jahrhundert, habe dazu geführt, dass eine von den großen chinesischen Traditionen unabhängige Kultur sich bereits in Taiwan entwickelt habe.

Hinsichtlich der oben erwähnten Debatten um die Gegensätze traditionell/modern und global/lokal ist es zwar verständlich, dass man scharfe Kritik an allem Chinesischen übte, um die Legitimität der Unabhängigkeit Taiwans zu befestigen. Aber die Konstruktion von Taiwan/China als einem inkompatiblen Gegensatz von Einheimischem/Auswärtigem führte in der Realität *umgekehrt* zu Konsequenzen, die für die Verwirklichung der Unabhängigkeit Taiwans nicht günstig waren. Während diese Diskurse die autoritäre Herrschaft angriffen, schlossen sie zuerst damit auch die erst nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan angesiedelten Festländer völlig aus, erzeugten eine *Spaltung* innerhalb der Einheimischen und verstrickten die Staatsbildung und die nationale Identität sowie die ethnische Abgrenzung miteinander. Zweitens war eine starrköpfige Negation der Herkunft aus China nicht leicht haltbar und hatte deshalb selbst für die meisten eingeborenen Taiwaner *keine Überzeugungskraft*. Drittens trug die der Bruch mit den vorhandenen dichten und nutzbaren kulturellen Traditionen nicht nur nicht zu einer angemessenen Betrachtung der Beziehungen zu China bei, sondern war auch *ungünstig* für die Aufnahme und Verarbeitung der auswärtigen Kultur im Allgemeinen sowie für die Intensivierung des einheimischen kreativen Potenzials. Man konnte dann nur oberflächlich den Moden nachjagen. Folglich dürfen wir schließlich so zusammenfassen: Diese Diskurse *kopierten* eigentlich die Logik des chinesischen Nationalismus, standen nur auf seiner Gegenseite und führten *keinen* wirklichen *Rejektionswert* ein. Sie führten deshalb nur zu einem polaren Antagonismus von chinesischem und taiwanesischem Nationalismus und konnten sich weder von der Verwicklung mit der kulturellen und der nationalen Identität befreien, noch konkrete lokale politische Identität verwirklichen.

Indem die Auffassungen über die ethnischen Gruppen und die Nation in den internationalen akademischen Kreisen sich allmählich dem Standpunkt des *Subjektivismus* bzw. des *Konstruktivismus* näherten, verzichteten die später aufkommenden Diskurse um die Unabhängigkeit Taiwans auch auf den essentialistischen Ansatz und die vereinfachte ethnische Dichotomie Festländer/Taiwaner. Stattdessen definierten sie die taiwanesische Nation angesichts einer aufgrund der *gemeinsamen Erfahrungen* und der *gemeinsamen Lebenswelt* entstandenen kulturellen Gemeinschaft und schlossen deswegen die in Taiwan angesiedelten Festländer auch in den Begriff der Taiwaner ein. Diese Wende war zwar günstig für die Idee der Unabhängigkeit im Sinne der Bestätigung Taiwans als eines eigenständigen Staates, *blieb* aber hinter der Entwicklung im politischen Bereich *zurück*, so dass sie keine umittelbare positive Wirkung hatte. Wie erwähnt, löste die Unterdrückung der Zeitschrift „Formosa" umgekehrt einen Trend der *Radikalisierung* aus und verführte das primär aus Einheimischen bestehende oppositionelle Lager dazu, sich in die Richtung *ethnischer Mobilisierung* zu entwickeln. Jenseits des politischen Bereiches führte die Erfahrung der Frustration durch den „Formosa-Zwischenfall" ebenfalls dazu, dass die früher den Realismus und die Funktion der Literatur für die Reform der Gesellschaft befürwortenden, einheimischen Autoren nun weiter die Notwendigkeit der „*Politisierung*" der Literatur behaupteten. Angesichts dessen, dass die Literatur nur eine

sehr langsam eintretende Wirkung zeitigte und zur Lösung dringender politischer Probleme nicht beitragen konnte, verzichteten die meisten von ihnen auch auf die Befassung mit Literatur und ließen sich auf die Politik ein. Diese übten sogar Kritik an denjenigen, die ebenfalls ein taiwanesisches Bewusstsein propagierten, aber nicht die Position des Literaten aufgaben und meinten, dass weder die Politik in die Literatur eingreifen dürfe, noch die Literatur sich übermäßig politisch engagieren solle, und verkörperten einen einseitigen und intoleranten Mononismus.

Obwohl die neuen Diskurse der Unabhängigkeit Taiwans die Festländer in die Gemeinschaft der Taiwaner inkludierten, überzogen sie aber oftmals noch die Identifizierung mit Taiwan als Voraussetzung und zeigten die Tendenz, die chinesische Kultur auf die Seite des Auswärtigen zu *exkludieren*, statt sie als nützliche Komponente in die taiwanesische Kultur, die einheimische Kultur, einzubeziehen. Infolgedessen konnten diese Diskurse zwar nach und nach eine größere Zustimmung unter den eingeborenen Taiwanern und in der neuen Generation der Festländer gewinnen, aber die meisten älteren Festländer, in deren Denken bereits ein defensiver Mechanismus in Gang gekommen war, nicht dazu bewegen, ihre von vornherein negative Abwehrreaktion zu überwinden. Daneben betonten die Befürworter der Unabhängigkeit Taiwans zwar am stärksten das Einheimische. Von der Mentalität der Wendung *gegen China* geleitet, waren sie aber in der Tat oft auch die entschlossensten Befürworter des anderen *Auswärtigen* jenseits des Chinesischen, vor allem des *Modernen*, bejahten also nicht unbedingt andere einheimische Traditionen außerhalb der taiwanesischen im engeren Sinne. Trotz einer nie dagewesenen Steigerung der Bewertung des Einheimischen hatten die *Ureinwohner*, die in einem Sinne die „echtesten Taiwaner" waren, immer noch einen schwachen und sogar mehr oder weniger diskriminierten Status.

Obwohl das auf der einheimischen Realität beruhende taiwanesische Bewusstsein zu vielen ethnischen Auseinandersetzungen führte, war es zugleich eine unübersehbare, wichtige Antriebskraft für die *politische Demokratisierung* in Taiwan. Mit dieser Entfaltung der politischen Demokratisierung, die in einem Sinne eine „Einheimisierung" bedeutete, hatten die Menschen zwar eine Zeit erfahren, in der am heftigsten über die Vereinigung mit China und die Unabhängigkeit Taiwans debattiert wurde. Dadurch wurden aber auch einige für Menschen von unterschiedlichem Status und mit ganz unterschiedlichen Haltungen *gemeinsam akzeptable Grenzen* verdeutlicht, die sich z. B. auf die Fragen des Primats Taiwans, der Befürwortung des gesetzlichen Status der aktuellen Republik China auf Taiwan als eines souveränen Staates statt des Nichtstaates und sogar der Lösung des Problems der Zukunft Taiwans durch einen demokratischen Prozess bezogen. Nachdem die starke Emotionalisierung durch den scharfen Antagonismus während der Periode der Transformation langsam zurückgegangen war und nun die Politiker jeder Couleur von der Realität Taiwans ausgehen mussten, um einen Platz im politischen Raum zu gewinnen, war es allmählich wieder möglich, ruhig und sachlich über die Unterscheidungen einheimisch/auswärtig, traditionell/modern, Taiwan/China und lokal/global zu reflektieren. Nachdem die Faktoren, mit denen Taiwan wirtschaftliche Erfolge errungen hatte, wie z. B. billige Arbeitskraft, fehlende Auflagen zum Umwelt-

schutz und durch die Struktur des Kalten Kriegs erzeugte Gelegenheiten auf dem Weltmarkt, ihre Bedeutung verloren haben und Festlandchina nach der Öffnung der Märkte schnell zu einer politischen und wirtschaftlichen Macht geworden ist, wird Taiwan jetzt mit der harten Prüfung des so genannten „upgrading" konfrontiert. Da es intern nicht an der einfachen Mentalität der Zuneigung zum Festland fehlt, also viele Menschen gerne in Zukunft einseitig zum nun anscheinend immer mehr erstarkenden China wechseln wollten, hängen die Überlegungen über die Möglichkeiten des *Wiedereintritts* dieser Unterscheidungen vor allem nicht nur mit einer sachlichen und angemessenen Behandlung derselben zusammen, sondern auch damit, ob Taiwan eine neue ökonomische Nische finden und weiter überleben kann.

Nach einer pauschalen Darlegung der Veränderungen um die Unterscheidung einheimisch/auswärtig in der Geschichte Taiwans wollen wir am Ende kurz das Problem der Transformation der nach dem westlichen modernen Vorbild gebildeten *funktionalen Differenzierung* von auswärtigen Institutionen zu einem Teil der einheimischen Lebenswelt anschneiden. Wie oben gezeigt, verändert sich auch die dem äußeren Aussehen nach stabile Kultur. Nur ist das Tempo ihrer Veränderung oft relativ langsam. Indem die funktionale Differenzierung zu einer schnellen Zunahme der gesellschaftlichen Heterogenität führt, können *kulturelle Gemeinsamkeiten* als Brücke zwischen ausdifferenzierten Teilsystemen dienen und erscheinen deshalb oft als *retardierendes* oder *stabilisierendes* Moment.[107] Angesichts dessen, dass es bei der Entwicklung der funktionalen Differenzierung in Taiwan noch um die Einführung einer fremden Kultur geht, sind die Phänomene der Retardation und der Existenz eines *Gefälles* zwischen den Institutionen und der Realität natürlich noch offensichtlicher. Trotzdem impliziert die Lebenswelt als Kondensation der Vertrautheit, wie in 2.6.2. angedeutet, zugleich einen Horizont des Unvertrauten, und das ursprünglich Unvertraute kann langsam in den ständigen, rekursiven Operationen der Gesellschaft auf eine selbstsubstitutive Weise schließlich zum als schon vorgegeben betrachteten Vertrauten, zum festen „Boden" der Lebenswelt werden, indem es durch eine absichtliche Einführung zur institutionalisierten alltäglichen Realität wird. Im Anschluss an die obige Diskussion über die Transformation ändern die Prozesse der Inkorporation der auswärtigen Institutionen der funktionalen Differenzierung in die einheimische Lebenswelt allerdings *nicht nur* die bestehende einheimische Lebenswelt oder zumindest ihren Horizont der anschließbaren Möglichkeiten, *sondern* sie schaffen *auch* eine Realität der funktionalen Differenzierung, die *anders* ist als diejenige im Westen.

Das Ziel unserer Untersuchung ist gerade, konkret zu verdeutlichen, wie sich die funktionale Differenzierung von auswärtigen Institutionen zur einheimischen Realität transformiert hat, welche Eigenwerte der Traditionen in diesen Prozessen der Transformation eingeschlossen bzw. exkludiert worden sind sowie wieder eingeführt werden können, und was für eine Realität nach dieser Transformation entstanden ist. Obwohl wir die Prozesse der Transformation wegen der Beschränkung der Zeit und der Materialien noch nicht vollständig und detailliert beschreiben können, bieten wir zumindest schon ein großes Gesamtbild derselben. Wir wollen hier nicht alle Argumentationen aus den vorangehenden Kapiteln wiederholen, son-

[107] Vgl. dazu Stichweh, 1999, S. 461f..

dern nur einige Beobachtungen hinzufügen. Zunächst sind die Phänomene der *Unterschiede* hinsichtlich der Aufnahme des Auswärtigen und der Durchsetzung der globalen funktionalen Differenzierung in unterschiedlichen Funktionsbereichen sehr auffallend. Im Grunde genommen teilen wir die von Luhmann im Zuge der Unterscheidung von *kognitiver* und *normativer Erwartung* angeführte Beobachtung und Erklärung, dass die Weltgesellschaft sich zunächst in den von der kognitiven Erwartung und der Lernbereitschaft beherrschten Bereichen, wie z. B. denjenigen der Wissenschaft, der Technik und der Wirtschaft, konstituiert hat, denn die kognitive Erwartung in Bezug auf das Erwarten und Verhalten anderer Menschen kann in diesen Bereichen leichter stabilisiert werden, so dass die funktional-spezifischen globalen Vernetzungen sich dort nicht nur *schneller* entwickeln, sondern auch *intensiver* sind. Dagegen müssen die primär mit normativen Erwartungen zusammenhängenden Bereiche wie das Recht und die Politik sich normalerweise immer noch auf die Grenzen der Menschengruppen bzw. auf die territorialen Grenzen beziehen, um eine Stabilität zu gewinnen. Deswegen beschreibt man unter der Voraussetzung eines Primats der Politik die Weltgesellschaft heute noch häufig als ein „internationales System", das nur eine primitive Form der Segmentation hat.[108]

Da aber der Gegenstand unserer Betrachtung nicht die Weltgesellschaft selbst, sondern die Entwicklung in einem bestimmten *Gebiet* ist, bemerken wir, dass das Tempo der Diffusion der im Westen entwickelten Institutionen moderner funktionaler Differenzierung in den Bereichen der Politik und des Rechtes, bei denen es um normative Erwartungen geht, *nicht unbedingt* langsamer ist. Das segmentäre System der Nationalstaaten ist eher ein Ergebnis davon, dass andere Länder in der Welt das westliche Muster kopiert und jeweils an der eigenen Souveränität festgehalten haben, und bleibt ein unerschüttertes Vorbild in der gegenwärtigen Weltpolitik. In Bezug auf den konkreten Fall Taiwans gab es im politischen Bereich – im Gegensatz zum religiösen Bereich mit seiner starken traditionsbezogenen „Eigentümlichkeit" – eine Tendenz, das Design der Institutionen durchweg an das westliche moderne Muster anzulehnen. Für diese Phänomene können wir eine befriedigende Erklärung anbieten, indem wir die von Luhmann selbst immer wieder erwähnte reflexive Ebene der *Erwartung von Erwartungen* berücksichtigen.[109] Im Klartext gesprochen: Obwohl es beim Religiösen hauptsächlich um kognitive Tätigkeiten geht, hat man dafür meist eine Einstellung der *normativen* Erwartung, so dass die Veränderung im religiösen Bereich normalerweise einerseits langsamer ist und die auswärtigen Religionen andererseits auch schwer die einheimischen taiwanesischen Religionen ersetzen konnten. Man hat zwar auch die Muster aus den fortgeschrittenen Ländern nachgeahmt und eine moderne Reform der Organisation sowie der Konvention durchgeführt oder ein weltliches Erfolgsmuster des Betriebs ins Missionswesen eingeführt.

[108] Vgl. dazu Luhmann, 1991a, S. 55ff.. Um ein Missverständnis zu vermeiden, wollen wir hier nicht die Mühe scheuen, darauf hinzuweisen, dass die so genannte kognitive Einstellung bei Luhmann nicht die passive Rezeption eines möglichst richtigen Eindrucks der Realität bedeutet, sondern die Bereitschaft, die Erwartung nach Maßgabe von Erfahrungen zu korrigieren. Anders gesagt, wird die Differenzierung zwischen der kognitiven und der normativen Erwartung vom Enttäuschungsfalle her bestimmt, hängt also davon ab, ob man weiter an der eigenen früheren Erwartung festhält oder sie revidiert.

[109] Vgl. z. B. Luhmann, 1987b, S. 51ff..

Aber dabei ging und geht es meist um ein oberflächliches Lernen, welches das Fundament der einheimischen Religionen nicht erschüttert. Es gibt daneben natürlich auch die Fälle der Konversion von Menschen zu einem zunächst importierten Glauben oder sogar, dass Menschen sich von Anfang an mit Leib und Seele auf diesen einlassen. Es kam sogar zur Entstehung von Sekten, die auf einer Kombination von chinesischem und westlichem sowie von traditionellem und modernem Gedankengut beruhten. Aber im Allgemeinen übt die moderne funktionale Differenzierung ihren Einfluss auf den religiösen Bereich eher durch eine *Erweiterung des Horizontes der Möglichkeiten*, durch eine Akzeptanz der gleichzeitigen *Koexistenz* der unterschiedlichen Glaubensvorstellungen aus und führt selten zu einer kompletten Substitution, zu einer unmittelbaren Herausforderung bzw. Änderung des einheimischen Glaubens wie der Vorstellung von den Göttern, den Geistern, der Seele und derjenigen von der Notwendigkeit, den Geistern Opfer darzubringen.

Weil es in der Politik um die Normierung der Angelegenheiten in einem Lande geht, nimmt man gerade umgekehrt gerne eine *kognitive* Einstellung zu dieser Normierung ein und will von den Erfahrungen fortgeschrittener westlicher Länder als Vorbild profitieren, um das Land zu stärken oder die individuellen Interessen zu schützen. Folglich übernimmt man dem äußeren Aussehen nach sowohl in den Aspekt der Institution als auch in den Aspekt der Idee eingreifend die moderne funktionale Differenzierung als Paradigma. Aber wie oben schon erwähnt, wirken die Eigenwerte der traditionellen Kultur nicht nur immer noch, sondern die Vorstellung, dass man nach eigenem Ermessen schon eine gründliche Rezeption vorgenommen habe, *behindert* auch die Erkenntnis dieser Tatsache. Gerade weil es *nicht mehr* um eine *Disharmonie* zwischen den auswärtigen Institutionen und der einheimischen Kultur, sondern um eine solche zwischen zwei Dingen, die gleicherweise Komponenten der *einheimischen Lebenswelt* sind, geht, ist man entweder *schon an sie gewöhnt* und bemerkt sie nicht, oder man nimmt aufgrund der Yin/Yang-Logik eine *selektive Verwendung* vor. Dafür sind die in 3.4.4. dargelegten Fälle der politischen Devise der „Regierung des ganzen Volkes" und der Situation, dass die Politiker je nach der Position als Regierung oder Opposition gegen oder für die Idee der Koalitionsregierung sind, gute Beispiele. Indem man selten konkret berücksichtigt, was für eine Realität in der Koevolution von Einheimischem und Auswärtigem einerseits und derjenigen von Tradition und Moderne andererseits entstanden ist, und oft nur zum eigenen Nutzen wechselweise und sogar willkürlich die unterschiedlichen Praxislogiken verwendet, ist die Folge oft eine Kombination der *Nachteile* und nicht eine Synthese der Vorteile beider.

Zwar beachten manche durchaus das Problem der Disharmonie, bieten aber oft nur eine *zu einfache und zu allgemeine Zurechnung* dafür an. Sie rechnen nämlich alle Übel der *traditionellen Kultur* bzw. dem so genannten *Nationalcharakter* zu und erklären selten die konkreten Inhalte und vor allem die Wirkungsmechanismen beider. Z. B. wurden die Lokalfaktionen und das Phänomen des Stimmenkaufs schon früher in den Massenmedien angeprangert und als Residuen der Tradition kritisiert. Man wies dabei vielleicht auch auf das Problem der stillschweigenden Hinnahme dieses Missstands durch die KMT hin, hegte aber nur wenig Zweifel,

ob das Design der als modernes Produkt angesehenen Institution der Wahlen in Taiwan wirklich so rational gewesen sei. Wie in 3.2.4. und 3.4.3. erwähnt, war das Phänomen der auf den Patron/Klient-Verhältnissen beruhenden persönlichen Netzwerke zwar schon in der traditionellen chinesischen Gesellschaft sehr verbreitet. Aber nach der Einführung der Wahl als „Operation der Transjunktion" kam es eher zu einer *Kontextverschiebung*; die ursprünglich eingeführte Institution der Wahlen hat nicht nur längst Wurzeln geschlagen und ist zu etwas Einheimischem geworden, sondern sie hat auch eine eigene Autonomie entwickelt und ist zum Kern der politischen Operationen in Taiwan geworden. Wir stimmen gerne der Auffassung zu, dass die Phänomene der Lokalfaktionen und des Stimmenkaufs einen umfangreichen kulturellen Hintergrund haben. Aber sie müssen anhand der konkreten gesellschaftlichen Konstruktionen analysiert werden, zugleich müssen die Veränderung und die Invarianz der kulturellen Eigenwerte in den rekursiven Operationen der Gesellschaft in Betracht gezogen werden. In der Bezeichnung des Geldes für den Stimmenkauf als „Lohn für das Zu-Fuß-Gehen (zum Wahllokal)" spiegelt sich wider, dass der Stimmenkauf nicht nur einfach eine Fortsetzung des traditionellen kulturellen Habitus ist, sondern auch mit der gegenwärtigen gesellschaftlichen *Konstruktion von Kausalität* zu tun hat. Im Vergleich mit den Massenmedien als Mechanismus der Selbstbeobachtung der Gesellschaft scheinen die Menschen, die sich auf die Realpolitik einlassen, noch gewandter im Kampf um die *Hegemonie über die kulturelle Interpretation* zu sein. Diese neue Konstruktion, welche die traditionellen Kulturgüter verwendet, „legitimiert" nicht nur das Verhalten des Stimmenkaufs, das aus der Perspektive der Logik der funktionalen Differenzierung illegitim ist, sondern legitimiert gewissermaßen auch den Stimmenkauf auf der Yang-Seite, der ursprünglich nur auf die Yin-Seite beschränkt gewesen war. Das Beispiel zeigt, dass ein Beobachter im Wissenschaftssystem nicht mit der Beobachtung erster Ordnung des Handelnden, mit der in der Lebenswelt für selbstverständlich erachteten Meinung, zufrieden sein darf, sondern eine Beobachtung zweiter Ordnung anstellen muss. Er soll also beobachten, welche Unterscheidung der Handelnde benutzt hat und, wenn möglich, worin der blinde Fleck dieser Unterscheidung liegt.

### 5.4. Autonomie/Heteronomie

Zum Schluss wollen wir verdeutlichen, dass die Unterscheidung Autonomie/Heteronomie das *primäre Schema* ist, mit dem die Funktionssysteme sich selbst und ihre Beziehungen zueinander beobachten und beschreiben, und erklären anschließend, warum Forderungen nach der Autonomie der jeweiligen Funktionsbereiche in den 1980er Jahren, der kritischen Zeit der Transformation vom Autoritarismus zur Demokratie, in Taiwan überhaupt aufgekommen sind. Zuerst ist aber anzukündigen, dass wir hier *nicht* darüber diskutieren, *was* die Autonomie der Funktionssysteme garantiert, *sondern* darüber, *wie* die Funktionssysteme sich selbst als autonom bzw. nicht autonom beschreiben. Mit anderen Worten: Wir folgen nicht dem Gesichtspunkt der Handelnden, nach den die funktionale Autonomie garantierenden konkreten Bedingungen zu fragen, sondern erklären auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung, wieso

die Funktionssysteme auf diese Weise sich selbst beschreiben, und die Funktion der Beschreibung.[110]

Unserer Ansicht nach stellen die Bemühungen um die Suche nach der Autonomie der Funktionsbereiche eine *Thematisierung der gesellschaftlichen Autonomie* dar. Sie fragen nämlich danach, wie gesellschaftliche Autonomie möglich sei. Es kommt im Prinzip erst dann zu dieser Thematisierung, wenn die *funktionale Differenzierung* zur primären Form der Systemdifferenzierung der Gesellschaft geworden ist. Wie erwähnt, bildet sich die funktionale Differenzierung auf der Grundlage der Ausdifferenzierung der *unterschiedlichen*, aber jeweils eine *Universalität* beanspruchenden, spezifischen Funktionsperspektiven. Die Funktionssysteme liefern dann nicht nur aus ihren eigenen Perspektiven die Selbstbeschreibungen der Gesellschaft, sondern behaupten auch, dass ihre Beschreibungen allgemein gültig seien. Erst indem konkurrierende Perspektiven und einander keine Konzessionen machende Ansprüche der funktionalen Primate *gleichzeitig* koexistieren, entwickelt sich die gesellschaftliche Autonomie zu einem *Problem* und wird dann thematisiert.

In der traditionellen, hierarchisch geordneten Gesellschaft befanden sich die Teilsysteme in einer *substanziellen Ungleichheit*. Allein das Zentrum (oder die Spitze) repräsentierte die Gesellschaft. Es war völlig autonom und andere Systeme intervenierten nicht in dasselbe, geschweige denn, dass es durch andere Systeme beherrscht worden wäre. Indem eine gesellschaftliche Strukturvorgabe einer asymmetrischen Rangordnung existierte, konnte es sogar eine *transitive* Reihung der Intersystem-Beziehungen geben. Weil die Repräsentanz des Zentrums mit keiner Herausforderung konfrontiert wurde, konnte sie ihre Herrschaft einfach eigenmächtig ausüben, *ohne* die eigene Autonomie thematisieren zu müssen. Dagegen bewirkte die funktional differenzierte Gesellschaft zwar auch eine Ungleichheit zwischen den Teilsystemen, aber diese war eine *funktionale Ungleichheit*, eine *je nach den Situationen variierende, zeitliche Priorität*. Obwohl bei einem einzelnen Ereignis möglicherweise meist ein bestimmtes Funktionssystem einen Primat genoss, hatte aber auf der gesamten Ebene kein Funktionssystem einen allgemeinen Primat. Die Teilsysteme konstituierten jeweils eine Kontextur im Sinne Günthers. Zwischen ihnen gab es nur „*Rejektions*“-Beziehungen und keine Beziehung der Transivität. Die ganze Gesellschaft bildete deshalb eine polyzentrische *Heterarchie* ohne Spitze.[111] Mit der im ersten Kapitel erwähnten Terminologie formuliert, gab es in ihr nur Phänomene der *ständig wechselnden hierarchischen Umkehrungen*.[112] Gerade weil diese Heterarchie der Polykontexturalität zwar eine Ungleichheit erzeugte, also nicht eine Asymmetrie,

[110] Zum Unterschied zwischen der „Wie“-Frage als Beobachtung zweiter Ordnung und der „Was“-Frage vgl. Luhmann, 1990a, S. 14f..

[111] Zum Begriff der Heterarchie vgl. ferner McCulloch, 1970, S. 40ff..

[112] Die Version von Luhmann, 1990, S. 204f., lautet: „Jedes Funktionssystem *rekonstruiert* mithin, zusammen mit seiner Umwelt, die Gesellschaft. Jedes Funktionssystem kann daher, wenn und soweit es für die eigene Umwelt offen ist, *für sich selbst* plausibel annehmen, *die Gesellschaft zu sein*. Mit der Geschlossenheit der eigenen Autopoiesis bedient es *eine* Funktion *des* Gesellschaftssystems. Mit der Offenheit für Umweltbedingungen trägt es der Tatsache Rechnung, dass dies *im* Gesellschaftssystem geschehen muss, weil die Gesellschaft *sich selbst* nicht auf eine Funktion spezialisieren kann. Es geht mithin um *Operationalisierung einer Paradoxie*. Das Funktionssystem *ist*, als *Differenz* von System und Umwelt begriffen, die Gesellschaft, und es *ist* sie *zugleich nicht*.“ (neue Hervorhebungen von mir - Ch.-Ch. Tang).

die in allen unterschiedlichen Bereichen eine Entsprechung gehabt hätte, sondern je nach den Kontexturen variierende und füreinander oft unüberbrückbare Differenzen, drängte sie die Menschen, *immer wieder danach fragen zu müssen*, in welcher Kontextur sie sich nun überhaupt befanden und aufgrund welches funktionalen Primats sie handeln sollten. Dementsprechend demonstrierten Funktionssysteme mit einer wiederholten Thematisierung von *Autonomie* und *Heteronomie* ihr Festhalten an den eigenen funktionalen Primaten und ihre „Rejektion“ anderer funktionaler Ungleichheiten.

Die Funktionssysteme kümmern sich deshalb insbesondere um das Problem der Autonomie, weil ein hinreichend entwickeltes Funktionssystem ein *autopoietisches*, also *operativ geschlossenes* System ist. Die Autopoiesis, nämlich der Vorgang, dass die Operationen, aus denen das System besteht, durch das System selbst mit eigenen Operationen, die es vollzieht, reproduziert werden, bedeutet gerade eine Autonomie im Vollsinne. Allerdings verlangt diese selbstreferentielle Reproduktionsweise zugleich eine ständige Unterscheidung zwischen der *Selbstreferenz* und der *Fremdreferenz* und lässt erst damit die Autonomie zum Moment einer postulativen *Programmatik* des Funktionssystems werden. Zugleich muss die operative Schließung durch eine *Umweltsensibilität* ergänzt werden, um sich nicht so blind völlig von der Realität zu entkoppeln. Infolgedessen werden Einrichtungen wie „Markt“ oder „Demokratie“, die hohe Umweltsensibilität mit geringem Zeitabstand der Veränderungen garantieren, erst zur Formel der Legitimation des wirtschaftlichen und des politischen Bereiches. Indem es einerseits viele funktional verselbständigte Systeme gibt und andererseits diese Systeme ihrerseits ihre Umwelt in Betracht ziehen müssen, sind die Kriterien der Selektion auf der Ebene der Gesellschaft *dezentralisiert* und gibt es keine voreingenommenen Wertpräferenzen.[113]

Diese durch viele autopoietische Funktionssysteme gemeinsam erzeugte azentrische bzw. polyzentrische Situation ermöglicht gerade umgekehrt, dass die Unterscheidung *Autonomie/ Heteronomie* zum bevorzugten *Beobachtungsschema* der Funktionssysteme wird. Zum Unterschied von den Formen der Systembildung der Segmentation, der Zentrum/Peripherie-Differenzierung und der Stratifikation, die noch beträchtlich auf die *Person* angewiesen waren und deren Grenze deshalb relativ deutlich und leicht bemerkbar war, haben die Funktionssysteme *keine gegebene deutliche Grenze*, sondern ihre Grenzen werden zu jeder Zeit durch die *im Moment vorliegenden Operationen* bestimmt, obwohl die Ausdifferenzierung der bestimmten Orte, Rollen und Kommunikationsmedien schon beträchtlich zur Bestimmung der funktionalen Kontexturen beigetragen hat. Anders gesagt, realisieren ihre Systemzustände situativ und bestimmen mit, wie sie auf ihre Umwelt reagieren. Folglich ist es eine zuerst zu behandelnde und immer zu wiederholende Aufgabe der Funktionssysteme, zu *identifizieren*, ob aktuelle Kommunikationen zu den eigenen Operationen gehören.[114] Die Beschreibungen der Funktionssysteme selbst als autonom bzw. heteronom sind nichts anderes als solche Akte der

[113] Vgl. Luhmann, 1993b, S. 269.

[114] Es handelt sich um eine Grundannahme nach dem Konzept der Autopoiesis, dass ein Element nicht an sich ein Element, sondern eine durch das System „von oben“ konstituierte Einheit sei. Mit anderen Worten: „Elemente sind Elemente nur für die Systeme, die sie als Einheit verwenden, und sie sind es nur durch diese Systeme.“ (zitiert nach Luhmann, 1988a, S. 43)

*Abgrenzung* und stellen auf dieser Grundlage weiter in Rechnung, ob die Operationen sich nach eigenen Logiken vollziehen und die eigene Autonomie verwirklichen und schützen. Diese Thematisierung leistet deshalb eine Erklärung der und eine Reflexion über die Beziehungen zwischen dem System und der Umwelt, so dass sie zum *Anschluss* der Operationen des Systems beiträgt und eine unentbehrliche Orientierung für dieses ist. Indem die Funktionssysteme auf diese Weise die Systemgrenze und die Frage thematisieren, ob sie selbst gestört werden, erzeugen sie zugleich die *Irritationen*, welche ihre weiteren Operationen und diejenigen der anderen Systeme in ihrer Umwelt ermöglichen.

Wenn autopoietische Funktionssysteme sich selbst als heteronom durch andere Systeme bestimmt beschreiben, dringen die Elemente anderer Systeme *in der Tat nicht* in sie ein und kontrollieren sie dadurch, weil sie in Bezug auf die Operationen eigentlich geschlossen sind, sondern sie ziehen die Forderungen anderer Systeme mit einer totalen, aber differenzierten Rejektion auf der Ebene des *Programms* durch die eigene Alternative in Betracht, und nehmen sich deswegen sozusagen als beherrscht wahr.[115] Wie erwähnt, können die Funktionssysteme damit zugleich eine Geschlossenheit und eine Offenheit besitzen und sowohl auf die Situationen in den Systemen als auch auf die Situationen in der äußeren Umwelt reagieren. Trotzdem beseitigt der Mechanismus der Kombination von Geschlossenheit und Offenheit, der eigentlich auch erst wegen der funktionalen *Spezialisierung* des Systems notwendig wird, deshalb nicht die Spannungen zwischen den Funktionssystemen. Es ist nicht zu vergessen, dass die *Interdependenz* zwischen ihnen zugleich erhöht wird, wenn sie eine hohe Autonomie erhalten, weil ihre funktionale Verselbständigung gerade voraussetzt, dass andere Funktionen anderswo erfüllt werden. Obwohl sie sich mit der Technik der Codierung zu autopoietischen Systemen entwickelt haben, sind sie ebenfalls durch Kommunikationen konstituierte soziale Systeme. Die Probleme können dann zwischen ihnen *übertragen* und aufeinander *abgewälzt* werden. Infolgedessen kommt es in der polyzentrischen, polykontexturalen Ordnung der funktionalen Differenzierung nicht nur *immer wieder* zu *Kontroversen* zwischen den Funktionssystemen, sondern die Funktionssysteme müssen auch eher ständig die Beziehungen zwischen ihnen und die Weise, wie sie die Geschlossenheit und die Offenheit kombinieren, *thematisieren* bzw. *problematisieren* und verwenden deshalb wiederholt das Beobachtungsschema Autonomie/Heteronomie.

Nur erscheinen die Kontroversen und die Thematisierungen natürlich je nach historischem Kontext in einer *unterschiedlichen Gestalt*. Nach unserer Ansicht reflektieren z. B. sowohl die vergangene Transformation der Demokratisierung in Taiwan als auch die Debatten über die Verrechtlichung den Neokorporatismus und die Postmoderne in Westeuropa,[116]

[115] Dagegen ist eine totale, undifferenzierte Rejektion, wie erwähnt, eine komplette Indifferenz. Es geht dann nicht um das Problem der Heteronomie. Im Falle der Teilrejektion transformiert das System aktiv die äußere Irritation zur eigenen Operation, indem es sie als relevant identifiziert, und hat deshalb auch keine Wahrnehmung der Heteronomie.

[116] Zur Problematik der Verrechtlichung vgl. z. B. Teubner, 1987; Voigt, 1980. Zur Debatte über den Neokorporatismus vgl. z. B. Alemann, 1981; Willke, 1989. Vgl. ferner die Diskussion der so genannten Kontextsteuerung von Teubner/Willke, 1984.

obwohl diese jeweils eigene unterschiedliche Betonungen vornehmen, in gewisser Hinsicht die grundliegende Spannung der modernen Gesellschaft: *Wie sind die Beziehungen zwischen den Funktionssystemen überhaupt zu bestimmen*, wenn es kein die gesamtgesellschaftliche Ordnung bestimmendes Zentrum mehr gibt? Bevor die Gesellschaft eine die funktionale Differenzierung übersteigende andere Form der Systemdifferenzierung entwickelt, ist zu antizipieren, dass ähnliche, der Kategorie Autonomie/Heteronomie zuzuordnende Thematisierungen von Beziehungen zwischen den Funktionssystemen immer wieder auftauchen.

Andererseits deutet dies auch an, dass die Forderungen der jeweiligen Bereiche nach Autonomie in den 1980er Jahren in Taiwan auf gewissen *realen Bedingungen der gesellschaftlichen Strukturen* beruhten und nicht nur einfach semantische Nachahmungen waren. Die Weise der Thematisierung jener Forderungen und die dabei verwendeten Terminologien zeigten zwar offensichtlich die Rezeption des modernen westlichen Denkens. Aber falls die funktionale Differenzierung nicht bereits im gewissen Umfang realisiert worden wäre, hätten diese Forderungen nicht zu einer *breiten Tendenz* werden und nur in begrenzten Kreisen zirkulieren können.

Als Beispiel für das in 4.6. ausführlich diskutierte Religionssystem konnte die unter der autoritären Herrschaft der Ketzerei bezichtigte Yiguandao, die „Einheitssekte", deshalb ungeachtet mehrmaliger Verbote immer weiter überleben, gerade weil sie eine eigene religiöse Autonomie entwickelt, eine *nicht* durch die Politik, das Recht und die Moral *substituierbare* Funktion gehabt und deswegen nicht durch eine Negation in jenen Bereichen die Grundlage ihrer Existenz verloren hatte. Und nicht nur kamen viele neue Sekten vor der Aufhebung des Kriegsrechts auf, sondern die „Kirche des Neuen Testamentes", die ihre religiöse Autonomie durch das KMT-Regime verletzt gesehen hatte, galt sogar als *Vorkämpferin*, die die Angst vor der Unterdrückung durch die autoritäre Herrschaft durchbrochen hatte.

Abgesehen vom Wirtschaftssystem, das offensichtlich längst durch den Gebrauch des Geldes eine höhere operative Autonomie gewonnen hatte und seit der Einführung der exportorientierten Wirtschaftspolitik durch das Regime in den 1960er Jahren eng in den Kontext der Weltwirtschaft eingebettet war, operierte das Rechtssystem, dessen Reform damals auch viele Juristen befürworteten, schon nach dem Code Recht/Unrecht, obwohl seine Programme und sogar seine konkreten Operationen teilweise noch politischen bzw. wirtschaftlichen Eingriffen ausgesetzt waren. Aber wir können hier ein *Gegenbeispiel* anführen, um zu zeigen, dass das Rechtssystem eigentlich schon eine gewisse Autonomie entwickelt hatte. Das Problem war nur, ob man es beabsichtigte und den Mut dazu hatte, diese Autonomie zu verwenden. Z. B. hatte der *Rat der Obersten Richter* ohnehin die Befugnis zur Verfassungsauslegung. In der Zeit des Autoritarismus setzte er sich aber oft *selbst* eine *unübersteigbare Grenze* und wagte es nicht, rein nach der Logik des Rechts zu urteilen, so dass es zahlreiche, der Substanz nach tatsächlich verfassungswidrige Gesetze gab. Im Jahre 1995, schon acht Jahre nach der Aufhebung des Kriegsrechtes, erklärte der Rat der Obersten Richter dann nicht etwa wegen der Proteste des Volkes oder weil die Massenmedien dies thematisiert hatten, sondern anlässlich einer Bitte um eine Verfassungsauslegung *aus eigener Initiative* viele Artikel des „Gesetzes

zur Anzeige und Liquidierung der Rowdys“ (檢肅流氓條例) für verfassungswidrig.[117] In dieser Zeit war seine Befugnis keine andere als diejenige in der Periode der Herrschaft des Kriegsrechts, und es hatte ehedem auch nicht an ähnlichen Gelegenheiten gefehlt. Da diese Verfassungsauslegung unmissverständlich signalisierte, dass die verfassungswidrigen Artikel am 31. Dezember 1996 außer Kraft treten würden, und einen Übergangszeitraum für eine neue Gesetzgebung ließ, wurde auch die Revision der anderen in der Periode der Herrschaft des Kriegsrechtes erlassenen, verfassungswidrigen Gesetze vorangetrieben. Als viele frühere, verfassungswidrige Gesetze ihre Geltung offiziell verloren, wurde dies zwar, sowohl unter den Juristen als auch im einfachen Volk, als ein Ausdruck spät kommender Gerechtigkeit angesehen. Aber das Verhalten des Rates der Obersten Richter, zur Logik des Rechtes zurückzukehren und die Entwicklung der Autonomie des Rechtssystems aus eigener Initiative selbst voranzubringen, wurde zugleich übereinstimmend gelobt.[118]

Dieses Beispiel zeigt, wie schon oben erwähnt, dass die Realisierung der funktionalen Differenzierung immer noch von der *Kognition* der Menschen abhängt, nämlich davon, dass sie entsprechend der funktionalen Logik handeln. Sobald der von der autoritären Herrschaft verhängte äußere Zwang verschwunden war, war es möglich, dass die Funktionssysteme, die sich bereits in die Richtung der funktionalen Verselbständigung entwickelt hatten, ihre Entwicklung beschleunigten. Der Rat der Obersten Richter bildete zwar auch dadurch, dass er die Autonomie des Rechtes nun schützte, allmählich seine eigene Autorität und Vertrauenswürdigkeit aus und wurde zu einem juristischen Organ, dessen Urteil alle politischen Kräfte akzeptieren wollten, wie die Fälle der Verfassungsauslegung hinsichtlich des Streites über die Frage, ob der Vizepräsident gleichzeitig das Amt des Vorsitzenden des Exekutivyuans bekleiden könne, und hinsichtlich der Debatte über die durch den Regierungswechsel herbeigeführte Einstellung des Ausbaus des vierten Atomkraftwerkes zeigten.[119] Aber nachdem der normale Zustand der funktionalen Differenzierung erreicht worden war, konnte es wegen des Festhaltens der Funktionssysteme an eigenen funktionalen Primaten leicht zu *Divergenzen* und *Reibereien* zwischen ihnen kommen. Z. B. konnte die Reformforderung, den Judikativyuan zum *Verfassungsgericht* (oder zumindest: zum Rechtsprechungsorgan) zu transformieren, nach mehrmaligen, eng mit politischen Operationen zusammenhängenden Revisionen der Verfassung und der Gesetze zwar in einem gewissen Umfang verwirklicht werden. Aber das dabei erreichte Tempo war vielleicht für viele Juristen noch zu langsam. Folglich verzichteten sie auf den Weg, aktiv eine Unterstützung des politischen Systems zu suchen. Vielmehr ging

[117] Aber schon seit der Periode der Herrschaft des Kriegsrechts hatte es Kritik an diesem Gesetze und an dergleichen verfassungswidrigen Gesetzen gegeben.

[118] Vgl. Berichte und Kommentare der Zeitungen in Taipei nach dem 28. Juli 1995 über die Verfassungsauslegung Nr. 384 des Rates der Obersten Richter und diejenigen über den Ablauf der Geltung der in der Periode der Herrschaft des Kriegsrechts aufgestellten, verfassungswidrigen Gesetze um den 31. Dezember 1996.

[119] Zum Streit darüber, ob der Vizepräsident gleichzeitig das Amt des Vorsitzenden des Exekutivyuans bekleiden könne, vgl. relevante Berichte der Zeitungen in Taipei über die am 31. Dezember 1996 getroffene Verfassungsauslegung Nr. 419 des Rates der Obersten Richter und die vorherigen relevanten Berichte. Zur Debatte über die Einstellung des Ausbaus des vierten Atomkraftwerkes vgl. relevante Berichte der Zeitungen in Taipei aus dem Zeitraum von der Bekanntmachung dieser Einstellung durch den Exekutivyuan am 27. Oktober 2000 bis zur Verfassungsauslegung Nr. 520 des Rates der Obersten Richter am 15. Januar, 2001.

der Rat der Obersten Richter sozusagen selbst an die Front, übernahm quasi die Rolle der Lokomotive und erarbeitete anhand eigener Idealvorstellungen – mittels einer zusätzlichen Ausführung über die Beantwortung einer gewöhnlichen Klage hinaus, also gewissermaßen in einer „Entscheidung ohne Klage" – eine neue Auslegung der Position des Judikativyuans.[120]

Außerdem darf man es nicht als einen Aspekt von Autonomie *missverstehen*, dass auf Funktionssysteme *kausal nicht mehr von außen eingewirkt wird*. Nur ist die äußere Einwirkung unter dem Umstand der operativen Schließung öfter eine Auslösekausalität als eine Durchgriffskausalität. Jedenfalls ist der Fall so, wie Luhmann betont: „Ob das Setzen von Auslöseursachen im beobachteten System etwas bewirkt und was es bewirkt, wird im Wesentlichen durch den *im Moment vorliegenden Zustand* dieses Systems bestimmt und nicht durch ein *causa aequat effectum*-Gesetz."[121] Mit dem Mechanismus der *strukturellen Koppelung* der *Spezifikation der Rekombination* verringern und verstärken die autopoietischen Funktionssysteme eher zugleich ihre Interrelationen. Ihre *Irritierbarkeit* wird also *erhöht*, indem sie ihre *Bandbreite der Resonanz verengen.*

Dies wollen wir am Beispiel der Ausarbeitung des *Grundgesetzes der Arbeit* und seiner Revision sowie der Revision des Gewerkschaftsgesetzes in der späteren Zeit erklären.[122] Das im Jahre 1984 erlassene Grundgesetz der Arbeit ergab sich nicht aus den Protesten und Kämpfen der einheimischen Arbeiter in Taiwan, weil es damals noch keine Arbeiterbewegung mit nennenswertem Umfang gab. Stattdessen war es offensichtlich eine Konsequenz des *Drucks durch die US-amerikanische Regierung*. Vor dem Hintergrund internationaler wirtschaftlicher Konkurrenz kritisierte sie bei Verhandlungen mit Taiwan über den Handel offen, dass Taiwan einen „ausbeutenden Export" betreibe, nämlich die eigene internationale Konkurrenzfähigkeit durch eine Verschlechterung der Arbeitsbedingungen (und dadurch: eine Senkung der Arbeitskosten) erhöhe, und verlangte deshalb, dass in Taiwan die Rechte der Arbeiter bis zum international anerkannten Standard verbessert werden sollten. Die Einflussnahme der USA bedeutete aber *nicht*, dass das KMT-Regime in Taiwan seine *politische Autonomie* verloren hätte. In der Tat war nicht nur der ganze Prozess der Gesetzgebung immer noch von ihm selbst abhängig, sondern die Wirkung des amerikanischen Drucks beruhte auch auf seiner *eigenen politischen Abwägung*. Seine Entscheidung folgte immer noch der politischen Logik der Macht. Mit anderen Worten: Angesichts seiner damaligen Lage konnte das KMT-Regime mehr gewinnen als verlieren, indem es den USA eine Konzession machte und Anstoß bei den einheimischen Kapitalisten erregte. Aber umgekehrt schloss dies nicht aus, dass es den Einfluss der USA als Herrschaft derselben und sich selbst als nicht autonom *beschreiben* konnte, obwohl es eigentlich eine operative Autonomie genoss. Eine solche

[120] Vgl. dazu Berichte und Kommentare der Zeitungen in Taipei über die Verfassungsauslegung Nr. 530 des Rats der Obersten Richter nach dem 5. Oktober 2001. Weil die komplexen Hintergründe dieser Beispiele hier nicht detailliert beschrieben werden können, ist zusätzlich zu erwähnen, dass die Beispiele nicht darauf zielen, die ehemaligen Obersten Richter wegen Mangels an moralischem Mut zu kritisieren oder den gegenwärtigen Obersten Richtern ein Streben nach der Macht vorzuwerfen, sondern auf die möglicherweise durch die Logik der funktionalen Differenzierung erzeugten Probleme hinzuweisen.

[121] Luhmann, 2000b, S. 401 (Hervorhebung von mir - Ch.-Ch. Tang).

[122] Vgl. dazu Yun-Jie Li, 1989, S. 99f.; Jenn-hwan Wang/Xiau-ding Fang, 1992.

Thematisierung schuf ohne Zweifel im Voraus einen Anlass für die spätere Revision.

Mit der Entfaltung der politischen Demokratisierung änderte sich die Situation sofort. Schon im Jahre 1988 hatte das KMT-Regime die Absicht, das Grundgesetz der Arbeit und das Gewerkschaftsgesetz zu revidieren, und zwar, um einige für die Arbeiter günstige Bestimmungen einzuschränken. Diese Absicht wurde dann später verwirklicht. Indem die Wahlen zum endgültigen Mechanismus für die Determination der Machtverteilung wurden, wurde einerseits nicht nur der Legislativyuan nach und nach zum substanziellen Zentrum der politischen Entscheidungen, sondern auch die Fähigkeit der KMT als Regierungspartei, ihre Abgeordneten zu kontrollieren, verminderte sich, so dass die Kapitalisten nun kraft der Macht des Geldes einen größeren politischen Einfluss erlangen konnten. Andererseits hatte die die westliche Institution nachahmende Gesetzgebung zwar die gute Absicht, die Arbeiter zu schützen. Sie konnte aber nicht völlig durchgesetzt werden und war in dem Sinne anachronistisch, dass es an entsprechenden strukturellen Bedingungen fehlte. Es gab nicht nur oft ein beträchtliches *Gefälle* zwischen den „fortschrittlichen" institutionellen Vorgaben und der „rückschrittlichen" Realität, auch konnten die Arbeiter *nicht verhindern*, dass die Revisionen jener Gesetze eher rückschrittlich ausfielen. Obwohl sich inzwischen eine Arbeiterbewegung entwickelt hatte, konnte sie nicht einmal durch Wählerstimmen Druck auf Politiker ausüben. Nun war die Zunahme des politischen Einflusses der Kapitalisten nach der Demokratisierung zwar ein Faktum, bedeutete aber ebensoweinig einen Verlust der Autonomie des politischen Systems. In ihr spiegelte sich nur die neue Logik der Macht wider, dass die *Wählerstimmen* alles bedeuteten. Dass die Arbeiter die Richtung der Revisionen jener Gesetze nicht beeinflussen konnten, hatte weniger mit ihrem schwächeren wirtschaftlichen Status als damit zu tun, dass sie sich nicht wirklich zu einer Kraft, auf die die Politiker hätten Rücksicht nehmen müssen, vereinigt hatten, nicht zu einer *Wählergruppe*, deren Unterstützung die Politiker unbedingt hätten gewinnen wollen, geworden waren. Kein Wunder, dass ihre Artikulation außerhalb der begrenzten Bandbreite der Resonanz der Letzteren stand.[123]

Zu Beginn der 1990er Jahre wurde die Forderung nach Autonomie zunächst leiser. Darin reflektierte sich einerseits, dass die Thematisierung der Autonomie in den 1980er Jahren auf die von dem autoritären Regime hergestellte *künstliche Koppelung* zwischen den Systemen und die durch sie ausgeübte *politische Kontrolle* gezielt hatte. Man hatte diese Thematisierung bewusst vorgenommen, um die weiteren Operationen zu *lenken*. Andererseits zeigt dies, dass das Problem der „Heteronomie" durch die Politik in den 1990er Jahren *im gewissen Umfang gelöst* wurde. Aber wie die Beispiele der Entscheidungen des oben erwähnten Rates der Obersten Richter und der in 4.6. dargelegten religiösen Unordnung andeuten, wurden die Menschen in der neuen Situation mit einer *noch schwierigeren* Herausforderung der *Konkreti-*

[123] Ein gegensätzliches Beispiel war die Durchsetzung wohlfahrtspolitischer Maßnahmen wie Pensionen für die Alten und Krankenversicherung. Obwohl die Alten und überhaupt die breite Bevölkerung nicht durch kollektive Handlungen Druck auf die Politiker ausübten, wurde diese Politik, die aus Sicht der Politiker zur Gewinnung von Wählerstimmen beitragen konnte, leicht übernommen, da es keine direkt Betroffenen gab, die Einwände gemacht hätten. Dieses Beispiel bestätigt auch, dass das politische System aufgrund seiner eigenen Wahrnehmungen selbst seine eigenen Operationen produziert.

*sierung* der Autonomie, mit einer Prüfung der Frage, ob die Unabhängigkeit und die Interdependenz zwischen den Funktionssystemen *zugleich im Rang befördert* werden könnten, konfrontiert. Angesichts der vergangenen Entwicklung vernachlässigte man bei der Betonung der Autonomie die Aspekte der *Selbstdisziplinierung* und der *Interdependenz*. Immerhin heißt die Ausdifferenzierung eines Funktionssystems weder, dass es aus der Gesellschaft ausschert, noch dass Kommunikation abgebrochen und Abhängigkeit aufgegeben wird. Dagegen geht es um nichts anderes als um eine *Umstrukturierung der Interdependenzen*, durch die erreicht wird, dass Funktionsbereiche nicht mehr in all ihren Einzelvollzügen, sondern nur noch *über System/Umwelt-Beziehungen* voneinander abhängig sind.[124]

Mit der durch die funktionale Differenzierung herbeigeführten Paradoxie der *differenzierten Einheit, unitas multiplex*, konfrontiert, kann weder der Essentialismus, der einen äußeren Fixpunkt sucht, noch der Nihilismus, der alles dekonstruiert, unserer Auffassung nach einen befriedigenden Ausweg anbieten. Stattdessen ist ein endogener Fixpunkt, nämlich der stabile „Eigenwert" der Gesellschaft, zu finden.[125] Nach unserer Meinung scheint der Ansatz fruchtbarer, von der in der Realität vorkommenden Unterscheidung *System/Umwelt* als Fixpunkt auszugehen und zu beobachten, wie die Funktionssysteme mit dem Beobachtungsschema *Autonomie/Heteronomie* sich selbst und ihre Beziehungen zur Umwelt beschreiben, also die *Selbstreferenz* der Gesellschaft in Rechnung zu ziehen. Wie wir bereits in Kapitel 1 bemerkt haben, ist das Treffen einer *Unterscheidung* die Voraussetzung der Beobachtung, wobei das *Teil* eine größere Reflexionsfähigkeit als das Ganze hat. Es ist eine produktivere Methode, anhand der realen Unterscheidung Funktionssystem/Umwelt zu beobachten, welche Eigenwerte die Gesellschaft durch ihre eigenen ständigen, rekursiven Operationen produziert. Zugleich ist es so, wie Luhmann betont: „[T]he choice of a system reference only determines a boundary line that reflects or transforms all designations: determines the distinction by which the world observes itself (...). So the choice of a system reference excludes *no objects*, only *other distinctions*, as the presupposition of determinability. The paradox of the *unitas multiplex* is reinterpreted to mean that all determination presupposes a *previous distinction* and cannot be derived from a previous unity - either emanatively or deductively. In this way, the unregulatable choice of a system reference becomes the application of a form of *paradox elimination*."[126]

Aber wie oben gezeigt, produziert die funktionale Differenzierung, die durch die jeweils an der Geschlossenheit der eigenen zweiwertigen Operationen festhaltenden Funktionssysteme konstituiert wird, auch ihre eigenen Probleme. Um die Entstehung solcher Probleme möglichst zu vermeiden und die Unterscheidung Funktionssystem/Umwelt zu einer produktiven Form der Entparadoxierung werden zu lassen, darf das Funktionssystem als Teil der Gesellschaft nicht nur sich selbst sehen, sondern muss auf der eigenen Seite auch die Umwelt in Betracht ziehen, also die Möglichkeit der Wiedereinführung der Differenz System/Umwelt

[124] Vgl. Luhmann, 1991, S. 209.
[125] Vgl. dazu Luhmann, 1990a, S. 232.; ders., 1993, S. 767f., 773f.; von Foerster, 1984, Kap. 12.
[126] Luhmann, 1990b, 418 (Hervorhebungen von mir - Ch.-Ch. Tang).

ins System nutzen. Erst dann, wenn das System seine Informationsverarbeitung durch die *Einheit der Differenz* von System und Umwelt dirigiert, also seine Beziehungen zu anderen Systemen auf eine komplexere und geeignete Weise des Wiedereintritts behandelt, kann von der *Systemrationalität* die Rede sein.[127] Anders gesagt, ist man erst dann auf einem wirklich kurzen Weg der Suche nach der Einheit, wenn man sich an der Differenz orientiert, die Einheit in Differenzen auflöst und nach einer harmonischen Koexistenz dieser Differenzen sucht.

Diesbezüglich dürften die chinesische *Yin/Yang-Logik* und die polykontextural zweiwertige Logik der funktionalen Differenzierung komplementär sein. Wie erwähnt, betont die Yin/Yang-Logik nicht nur eine Komplementarität von Yin und Yang, sondern auch eine Entstehung des Dritten durch eine Koordination zwischen Yin und Yang. Ein Denken, das sich aus Respekt vor der Gegenseite um eine neue, *höhere Synthese* bemüht, ist zweifellos günstig für die Praxis des Wiedereintritts, nämlich die Einführung des *dritten Wertes*. Immerhin kann das Funktionssystem zwar mit dem prägnanten zweiwertigen Code schnell und effektiv mit der Komplexität umgehen. Aber diese „entweder/oder"-Umgangsweise selbst ist eigentlich nicht komplex genug. Ihre Geltung beruht auf bestimmten Voraussetzungen und Kontexturen und stützt sich auf die gleichzeitige Koexistenz von mehreren unterschiedlichen binären Kontexturen. Indem die funktionale Differenzierung das vorher befolgte Prinzip der elastischen Anpassung durch dasjenige der funktionalen Spezifikation ersetzt, erzeugt sie zwar mehrere funktional äquivalente Lösungen. Aber das alles kann immer noch im *starren Rahmen* der jeweiligen binären Codierung der Funktionssysteme vollzogen werden.[128] Es ist deshalb von unübersehbarer Bedeutung und auch eine unvermeidbare Aufgabe, den dritten Wert durch eine geeignete Abwägung und Überlegung wieder auf der Ebene des Programms einzuführen, um die Schäden, die von der zweiwertigen Geschlossenheit und der einseitigen Betonung des eigenen funktionalen Primats des jeweiligen Funktionssystems verursacht worden sind, zu vermindern und die Vorteile der insgesamt betrachtet *mehrwertigen* Polykontexturalität der funktionalen Differenzierung zu erweitern.

Daneben ist es in der Tat oft auch eine noch zu entscheidende Frage, was für eine Systemreferenz man im Moment überhaupt auswählen soll. Anders gesagt, ist die *Abwägung durch Menschen* schließlich unvermeidlich. Auf dieser Grundlage ist es möglich, eine für beide wechselseitig vorteilhafte Kombination zwischen der Yin/Yang-Logik und der Logik der funktionalen Differenzierung zu finden. Wie erwähnt, gilt die funktionale Differenzierung auf der Ebene der *Gesellschaft*. Dagegen ist die *persönliche Interaktion* ein Feld, in dem die Yin/Yang-Logik relevant ist. Die Interaktion und die Gesellschaft sind aber eine *mitpräsente*, nicht aufeinander reduzierbare Differenz. Diesbezüglich gibt es zwischen der Yin/Yang-Logik und der Logik der funktionalen Differenzierung gewissermaßen eine voneinander unterscheidende, aber nicht gegeneinander isolierende Beziehung wie diejenige zwischen Yin und Yang. Diese Beziehung ist günstig, um jeweilige eigene Nachteile durch eine Einführung der Gegenpartei zu *beschränken*, aber zugleich ihre eigene Logik *nicht* zu *stören* bzw. zu *verlet-*

[127] Vgl. dazu Luhmann, 1990, S. 256ff..
[128] Vgl. Luhmann, 1990, S. 206f..

*zen.* Z. B. kann die institutionalisierte Logik der funktionalen Differenzierung dazu beitragen, das an der Yin/Yang-Logik orientierte Verhalten der übermäßigen Flexibilisierung oder der Degeneration zu rein subjektivem Belieben zu korrigieren. Umgekehrt hat die mit der Yin/ Yang-Logik zusammenhängende Fähigkeit der flexiblen Abwägung und der Suche nach einer geeigneten Reaktion im richtigem Maß die Funktion, die zu starre Logik der funktionalen Differenzierung zu mildern. Aber wie oben gezeigt, hat die Yin/Yang-Logik auch ihre spezifischen Nachteile. Wie es gelingen kann, dass das durch eine Koordination entstehende „Dritte" wirklich eine höhere Synthese und weder oberflächliche Versöhnung, noch Flexibilität ohne Prinzip ist, stellt in der Praxis immer eine Prüfung dar, und es gibt meist kein Gesetz dafür, dem man folgen könnte. Am Beispiel unserer Vermutung, dass es eine Möglichkeit der Komplementarität zwischen der Yin/Yang-Logik und der Logik der funktionalen Differenzierung gibt, können wir hier auch keine diesbezüglich konkrete Antwort darauf geben, sondern es bedarf noch weiterer Untersuchungen darüber, wie die beiden sich überhaupt zueinander verhalten sollten, so dass sie tatsächlich komplementär sein könnten statt einander zu behindern. Ein Grund dafür ist, dass die Untersuchungen über die Yin/Yang-Logik im heutigen Wissenschaftssystem erst vor einiger Zeit begonnen haben. Deshalb können wir das Problem hier auch nur als Ausgangspunkt für zukünftige Untersuchungen erwähnen.

## Literaturverzeichnis


Academia Historica (國史館) (Hg.), 2000: Die Dokumentation des „Ein China“-Diskurses. Bd. 1 (一個中國論述史料彙編史料文件，一). Taipei: Academia Historica. (Chin.)

Academia Historica (國史館) (Hg.), 2000a: Die Dokumentation des „Ein China“-Diskurses. Bd. 2 (一個中國論述史料彙編史料文件，二). Taipei: Academia Historica. (Chin.)

Academia Historica (國史館) (Hg.), 2000b: Die Dokumentation der demokratischen Bewegung Taiwans nach dem Zweiten Weltkrieg. Bd. 1: Die Epoche des Kriegsrechtes, 1945-1987 (戰後臺灣民主運動史料彙編，一：從戒嚴到解嚴). Taipei: Academia Historica. (Chin.)

Ahern, Emily Martin, 1973: The Cult of the Dead in a Chinese Village. Stanford: Stanford University Press.

Ahern, Emily Martin, 1981: Chinese Ritual and Politics. Cambridge: Cambridge University Press.

Ahern, Emily Martin, 1981a: The Thai Ti Kong Festival. In: Ahern/Gates (Hg.), 1981, S. 397-425.

Ahern, Emily Martin/Gates, Hill (Hg.), 1981: The Anthropology of Taiwanese Society. California: Stanford University Press.

Alemann, Ulrich von (Hg.), 1981: Neokorporatismus. Frankfurt a. M.: Campus.

Alexander, Jeffrey C./Colomy, Paul (Hg.), 1990: Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Hitorical Perspectives. New York: Columbia University Press.

Alford, William P., 1995: To Steal a Book Is an Elegant Offense: Intellectual Property Law in Chinese Civilization. Stanford, California: Stanford University Press.

Allan, Sarah, 1991: The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Allee, Mark A., 1997: Law and Local Society in Late Imperial China: Northern Taiwan in the Ninetheenth Century. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1994.

Althusser, Louis, 1971: Ideology and Ideological State Apparatuses. In: ders., Lenin and Philosophy and Other Essays, London: NLB.

Ames, Roger T., 1992: Chinese Rationality: An Oxymoron? In: Journal of Indian Council of Philosophical Research 9, 2: 95-119.

Amsden, Alice, 1985: The State and Taiwan’s Economic Development. In: Evans/ Rueschemeyer/Skocpol (Hg.), 1985, S. 78-106.

Anderson, Benedict, 1998: Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Rev. ed. London & New York: Verso. (1983).

Aneha, Shohei ((女市)齒松平), 1983: Eine Untersuchung über die Opferkorporation und die speziallen Gesetze in der japanischen Kolonialzeit Taiwans (日據時期祭祀公業及在台灣特殊法律之研究). Taizhong: Archivausschuss der Provinz Taiwan. (chinesische Übersetzung).

Appleton, Sheldon, 1970: Taiwanese and Mainlanders on Taiwan: A Survey of Student Attitudes. In: China Quarterly 44: 38-65.

Appleton, Sheldon, 1976: The Social and Political Impact of Education in Taiwan. In: Asian Survey 16, 8: 703-720.

Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen, 1981: Forschungskonzeption: Unterentwicklung und Subsistenzproduktion. Working Paper No. 1. Universität Bielefeld.

Archivausschuss der Provinz Taiwan (臺灣省文獻委員會) (Hg.), 1990: Das private Gewohnheitsrecht in Taiwan, Bd. I. (臺灣私法，第一卷). Taizhong: Archivausschuss der Provinz Taiwan. (Chin.)

Archivausschuss der Provinz Taiwan (臺灣省文獻委員會) (Hg.), 1993: Das private Gewohnheitsrecht in Taiwan, Bd. II. (臺灣私法，第二卷). Taizhong: Archivausschuss der Provinz Taiwan. (Chin.)

Archivausschuss der Provinz Taiwan (臺灣省文獻委員會) (Hg.), 1993a: Das private Gewohnheitsrecht in Taiwan, Bd. III. (臺灣私法，第三卷). Taizhong: Archivausschuss der Provinz Taiwan. (Chin.)

Arrigo, Linda Gail, 1997: Muckraker! An Overall Critique of the Opposition Movement in Taiwan (激盪！ 台灣反對運動總批判). Taipei: Qianwei. (Chinesische Ausgabe).

Assmann, Jan, 1993: Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte. Heidelberg: Winter.

Assmann, Jan, 1997: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 2. Aufl. München: C. H. Beck.

Austin, John. L., 1997: How to do Things with Words. 2nd ed. Reprint. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (1962).

Baecker, Dirk, 1988: Information und Risiko in der Marktwirtschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Baecker, Dirk, 1992: Anfang und Ende in der Geschichtsschreigung. In: Bernhard J. Dotzler (Hg.), Technopathologieen, S. 59-86. München: Wilhelm Fink.

Baecker, Dirk (Hg.), 1993: Kalkül der Form. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Baecker, Dirk, 1995: Nichttriviale Transformation. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 1/1995: 101-117.

Baecker, Dirk, 1996: Gewalt im System. In: Soziale Welt 47: 92-109.

Baecker, Dirk, 1996a: Oszillierende Öffentlichkeit. In: Rudolf Maresch (Hg.), 1996, Medien und Öffentlichkeit: Positionierungen, Symptome, Simulationsbrüche, S. 89-107. Berlin: Boer.

Baecker, Dirk, 1997: Wieviel Organisation braucht die Organisation? Oder warum wir uns mit schlechtdefinierten Systemen wohler fühlen. In: Organisationsentwicklung 16, 2: 18-25.

Baecker, Dirk, 1998: Poker im Osten: Probleme der Transformationsgesellschaft. Berlin: Merve.

Baecker, Dirk, 2000: Wozu Kultur? Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Baecker, Dirk, et al. (Hg.), 1987: Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Balazs, Etienne, 1968: Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme. Reprint. New Haven & London: Yale University Press. (1964) (englische Übersetzung)

Baldwin, Robert E./Chen, Tain-Jy/Nelson, Douglas, 1995: Political Economy of U.S.-Taiwan Trade. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Ball, Terence/Farr, James/Hanson, Russell L. (Hg.), 1995: Political Innovation and Conceptual Change. Reprint. Cambridge: Cambridge University Press. (1989)

Bao, Zhiming, 1987: Abstraction, Ming-Shi and Problems of Translation. In: Journal of Chinese Philosophy 14: 419-444.

Barfield, Thomas J., 1989: The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China. Cambridge,

Massachusetts: Basil Blackwell.
Barrett, Richard E., 1988: Autonomy and Diversity in the American State on Taiwan. In: Winckler/Greenhalgh (Hg.), 1988, S. 121-137.
Barrett, Timothy H., 1992: Li Ao: Buddhist, Taoist or Neo-Confucian? Oxford: Oxford University Press.
Barth, Fredrik, 1959: Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute 89: 5-21.
Barth, Fredrik (Hg.), 1969: Ethnic Group and Boundaries. London: George Allen & Unwin.
Barth, Fredrik, 1969a: Introduction. In: ders. (Hg.), Ethnic Group and Boundaries, S. 9-38. London: George Allen & Unwin.
Bastid, Marianne, 1987: Official Conceptions of Imperial Authority at the End of the Qing Dynasty. In: Schram (Hg.), 1987, S. 147-185.
Bateson, Gregory, 1972: Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. San Francisco: Chandler.
Bauer, Wolfgang, 1971: China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen. München: Carl Hanser.
Beasley, W. G./Pulleyblank, E. G. (Hg.), 1961: Historians of China and Japan. London: Oxford University Press.
Beattie, Hilary J., 1979: Land and Lineage in China: A Study of T'ung-Ch'eng County, Anhwei, in the Ming and Ch'ing Dynasties. Cambridge: Cambridge University Press.
Beck, B. J. Mansvelt, 1987: The Fall of Han. In: Twitchett/Loewe (Hg.), 1987, S. 317-376.
Beck, Ulrich, 1999: Was ist Globalisierung? Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott, 1996: Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Beckmann, George M., 1973: Brief Episodes – Dutch and Spanish Rule. In: Paul K. T. Sih (Hg.), 1973, S. 31-57.
Bell, Catherine, 1992: Printing and Religion in China: Some Evidence from the Taishang Ganying Pian. In: Journal of Chinese Religions 20: 173-186.
Bentley, G. Carter, 1987: Ethnicity and Practice. In: Comparative Studies in Society and History 29, 1: 24-55.
Berger, Peter L., 1967: The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Anchor Books.
Berger, Peter L., 1984: Secularity – West and East (世俗性 – 西方與東方). In: Zhongguo-Luntan (中國論壇) 222: 14-18. (chinesische Übersetzung).
Berger, Peter L., 1988: An East Asian Development Model? In: Berger/Hsiao (Hg.), 1988, S. 3-11.
Berger, Peter, L., 1990: A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Expanded with a New Introduction by the Author. New York: Anchor Books. (1969).
Berger, Peter L./Hsiao, Hsin-Huang Michael (Hg.), 1988: In Search of an East Asian Development Model. New Brunswick: Transaction Books.
Berling, Judith A., 1980: The Syncretic Religion of Lin Chao-en. New York: Columbia University Press.
Berling, Judith A., 1987: Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in *The Romance of the Three Teachings*. In: Johnson/Nathan/Rawsi (Hg.), 1987, S. 188-218.

Berman, Daniel K., 1992: Words Like Colored Glass: The Role of the Press in Taiwan's Democratization Process. Boulder, Colorado: Westview Press.

Bernstein, Henry, 1985: Notes on Capital and Peasantry. In: Harriss (Hg.), 1985, S. 160-177.

Bhabha, Homi, 1986: Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi, May 1817. In: H. L. Gates, Jr. (Hg.), Race, Writing and Difference, S. 163-184. Chicago: University of Chicago Press.

Bhabha, Homi, 1992: DessemiNation: Time, Narrative, and the Margins of Modern Nation. In: ders. (Hg.), 1992, Nation and Narration, S. 291-322. London & New York: Routledge.

Bian, Yu-Yuan (邊裕淵), 1972: Eine Analyse des Wendepunktes der wirtschaftlichen Entwicklung in Taiwan (臺灣經濟發展轉捩點之分析). In: The Quarterly of Taiwan Bank 23, 4: 71-102. (Chin.)

Die Bibel, 1971: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Bielenstein, Hans, 1980: The Bureaucracy of Han Times. Cambridge: Cambridge University Press.

Bielenstein, Hans, 1987: The Institution of Later Han. In: Twitchett/Loewe (Hg.), 1987, S. 491-519.

Birnbaum, Raoul, 1986: Seeking Longevity in Chinese Buddhism: Long Life Deities and Their Symbolism. In: Journal of Chinese Religions 13/14: 143-176.

Bloch, Marc, 1961: Feudal Society. 2 Vols. London: Routledge & Kegan Paul. (engl. Übers.)

Bloom, Alfred H., 1981: The Linguistic Shaping of Thought: A Study in the Impact of Language on Thinking in China and the West. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Bodde, Derk, 1938: China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu. Leiden: E. J. Brill.

Bodde, Derk, 1961: Myths of Ancient China. In: S. N. Kramer (Hg.), Mythologies of the Ancient World, S. 367-408. Garden City, New York: Anchor Books.

Bodde, Derk, 1963: Basic Concepts of Chinese Law: The Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China. In: Proceedings of the American Philosophical Society 107, 5: 375-398.

Bodde, Derk, 1965: Feudalism in China. In: R. Coulborn (Hg.), Feudalism in History, S. 49-92. Reprint. Hamden, Connecticut: Archon Books. (1956).

Bodde, Derk, 1975: Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances During the Han Dynasty, 206 B. C. – A. D. 220. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Bodde, Derk, 1991: Chinese Thought, Society, and Science. The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-modern China. Honolulu: University of Hawaii Press.

Bodde, Derk/Morris, Clarence, 1967: Law in Imperial China. Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bol, Peter K., 1987: Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 47, 2: 461-538.

Bol, Peter K., 1992: This Culture of Ours. Intellectual Traditions in T'ang and Sung China. Stanford, California: Stanford University Press.

Bol, Peter K., 1998: Examinations and Orthodoxies: 1070 and 1313 Compared. In:

Huters/Wong/Yu (Hg.), 1998, S. 29-57.
Bosco, Joseph, 1994: Taiwan Faction: *Guanxi*, Patronage, and the State in Local Politics. In: Rubinstein (Hg.), 1994, S. 114-144.
Bosco, Joseph, 1994a: Yiguan Dao: "Heterodoxy" and Popular Religion in Taiwan. In: Rubinstein (Hg.), 1994, S. 423-444.
Bosco, Joseph, 1994b: Factions versus Ideology: Mobilization Strategies in Taiwan's Elections. In: The China Quarterly 137: 28-62.
Bourdieu, Pierre, 1977: Outline of a Theory of Practice. Cambridge. (englische Übersetzung).
Bourdieu, Pierre, 1987: Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (deutsche Übersetzung)
Bourdieu, Pierre, 1991: Language & Symbolic Power. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (englische Übersetzung)
Brandauer, Frederick P./Huang, Chün-chieh (Hg.), 1995: Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of Washington Press, 1994.
Bråten, Stein, 1986: The Third Position: Beyond Artificial and Autopoietic Reduction. In: Geyer/Zouwen, 1986, 193-205.
Braudel, Fernand, 1984: Civilization and Capitalism, 15th to 18th Century, Vol. 3: The Perspective of the World. New York: Harper & Row. (engl. Übers.)
Brokaw, Cynthia J., 1991: The Ledgers of Merit and Demerit. Social Change and Moral Order in Late Imperial China. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Brokaw, Cynthia J., 1996: Commercial Publishing in Late Imperial China: The Zou and Ma Family Business. In: Late Imperial China 17, 1: 49-92.
Brook, Timothy, 1985: The Spatial Structure of Ming Local Administration. In: Late Imperial China 6, 1: 1-55.
Brook, Timothy (Hg.), 1989: The Asiatic Mode of Production in China. Armonk, New York & London: M. E. Sharpe.
Brook, Timothy, 1993: Praying for Power. Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Brook, Timothy, 1994: Family Continuity and Cultural Hegemony: The Gentry of Ningbo, 1368-1911. In: Esherick/Rankin (Hg.), 1994, S. 27-50.
Brook, Timothy, 1996: Edifying Knowledge: The Building of School Libraries in Ming China. In: Late Imperial China 17, 1: 93-119.
Brook, Timothy, 1999: The Confusion of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China. Reprint. California: University of California Press. (1998).
Brubaker, Rogers, 1996: Nationalism Reframed: Nationalism and the National Question in the New Europe. Cambridge: Cambridge University Press.
Brunsson, Nils, 1989: The Organization of Hypocrisy: Talk, Decisions and Actions in Organizations. New York et al.: John Wiley & Sons. (englische Übersetzung).
Brunsson, Nils, 1995: Ideas and Actions: Justification and Hypocrisy as Alternatives to Control. In: Research in the Sociology of Organizations 13: 211-235.
Bryder, Peter, 1985: The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology. Löberöd, Sweden: Bokförlaget Plus Ultra.
Buchanan, James M./Tollison, Robert D./Tullock, Gordon (Hg.), 1980: Toward a Theory of the Rent-Seeking Society. College Station, Texas: Texas A&M University Press.

Bühler, Karl, 1982: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag. Neudr. d. Ausg.: Jena, Fischer, 1934.

Bünger, Karl, 1977: War China ein patrimonialer Staat? In: Oriens Extremus 24: 167-178.

Buswell, Robert E., Jr. (Hg.), 1990: Chinese Buddhist Apocrypha. Honolulu: University of Hawaii Press.

Butterfield, Fox, 1969: Chinese Nationalists Still Face Hostility from the Taiwanese. In: New York Times, 12. Oktober 1969, Seite 7.

Buxbaum, David C., 1971: Some Aspects of Civil Procedure and Practice at the Trial Level in Tanshui and Hsinchu from 1789 to 1895. In: Journal of Asian Studies 30, 2: 255-279.

Cahill, Suzanne E., 1993: Transcendence & Divine Passion. The Queen Mother of the West in Medieval China. Stanford, California: Stanford University Press.

Cai, Du-Jian (蔡篤堅), 1996: Eine kulturelle Analyse der Entstehung der nationale Identität in den 1980er Jahren in Taiwan (對 1980 年代台灣民族認同形成的文化分析). In: Yan-Xian Chang/Mei-Rong Chen/Zhong-Guang Li (Hg.), 1996, S. 303-330. (Chin.)

Cai, Guo-Shan (蔡國山), 1997: Was ist eine rechte Glaubensreligion (什麼是正信的宗教). In: Kuanye (曠野), Februar, 1997: 32-42 (Chin.)

Cai, Jin-Chang (蔡錦昌), 1996: Das Denken der Erwägung des richtigen Maßes: Eine neue Auffassung über Xunzi und das antike Denken (拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論). Nachdruck. Taipei: Tangshan. (1989) (Chin.)

Cai, Jin-Tang (蔡錦堂), 1991: Der Wechsel des religiösen Glaubens von Taiwaner am Ende der japanischen Herrschaft: Die Bewegung zur Verbesserung der Ausstattung des Wohnzimmers (日據末期台灣人民宗教信仰的改變：正廳改善運動). In: Shilian-Zazhi (史聯雜誌) 19: 37-46. (Chin.)

Cai, Xiang-Hui (蔡相煇), 1984: Eine Untersuchung über die Beziehung zwischen dem Regimewechsel von der Ming- zur Qing-Dynastie und dem Volksglauben in Taiwan – Die Beziehung der Politik zum Glauben an Wanye und Mazu in Taiwan am Anfang der Qing-Zeit (明清政權更迭與臺灣民間信仰關係之研究 – 清初臺灣政治與王爺與媽祖信仰之關係). Dissertation an der Wenhua University. (Chin.)

Cai, Xiang-Hui (蔡相煇), 1994: Wanye und Mazu in Taiwan (台灣的王爺與媽祖). Nachdruck. Taipei: Taiyuan. (1989) (Chin.)

Cai, Yuan-Qie (蔡淵絜), 1980: Der gesellschaftlich führende Stand in der Qing-Zeit in Taiwan, 1684-1895 (清代臺灣的社會領導階層, 1684-1895). Magisterarbeit an der National Taiwan Normal University. (Chin.)

Cai, Yuan-Qie (蔡淵絜), 1986: Die Entwicklung der Korporation von Händler Hangjiao und der Wandel der lokalen Machtstruktur in der Qing-Zeit in Taiwan (清代台灣行郊的發展與地方權力結構之變遷). In: The Historical Journal of the National Taiwan Normal University 14: 1-20. (Chin.)

Campany, Robert F., 1990: Return-from-Death Narratives in Early Medieval China. In: Journal of Chinese Religions 18: 91-125.

Campbell, Rev. Wm., 1992: Formosa Under the Dutch. Described From Contemporary Records. Taipei: SMC, Inc. Neudr. d. Ausg.: London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1903.

Cashdan, Elizabeth (Hg.), 1990: Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economics. Boulder et al.: Westview.

Cavan, Sherri, 1966: Liquor License: An Ethnography of Bar Behavior. Chicago: Aldine.

Cedzich, Ursula-Angelika, 1987: Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen – Übersetzung und Untersuchung des liturgischen Materials im dritten chüan des Teng-chen yin-chüeh. Dissertation an der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg.

Chaffee, John W., 1985: The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations. Cambridge: Cambridge University Press.

Chan, Hok-lam, 1981: Chinese Official Historiography at the Yüan Court: The Composition of the Liao, Chin, and Sung Histories. In: John D. Langlois, Jr. (Hg.), China under Mongol Rule, S. 56-106. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Chan, Hok-lam, 1984: Legitimation in Imperial China: Discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115-1234). Seattle & London: University of Washington Press.

Chan, Wing-tsit, 1967: Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminology. In: Philosophy East and West 17: 15-35.

Chan, Wing-tsit, 1969: Religious Trends in Modern China. Reprint. New York: Octagon Books. (1953)

Chan, Wing-tsit, 1975: The Platform Scripture: The Basic Classic of Zen Buddhism. Reprint. New York: St. John's University Press. (1963)

Chang, Chia-Ming (張家銘), 1988: Die Beziehungen der privaten Unternehmen zum Finanzsystem in Taiwan (台灣民營企業組織與金融體系之關係). In: Jingshe-Fazhi-Luncong (經社法制論叢) 2: 121-137. (Chin.)

Chang, Chung-li, 1962: The Income of the Chinese Gentry. Seattle: University of Washington Press.

Chang, Da-Chun (張大春), 2000: Der Roman als wildes Genre, Bd. 2 (小說稗類卷二). Taipei: Unitas Publishing Co., Ltd..

Chang, De-Shen (張德勝), 1989: Die konfuzianische Ethik und der Ordnungskomplex. Eine soziologische Interpretation des chinesischen Denkens (儒家倫理與秩序情結：中國思想的社會學詮釋). Taipei: Juliu. (Chin.)

Chang, Han-Pi, 1996: Taiwan: Community of Fate and Cultural Globalization. Dissertation an der Universität Bielefeld.

Chang, Han-Yu (張漢裕), 1955: Der Wandel der Wirtschaft Taiwans in der japanischen Kolonialzeit (日據時代臺灣經濟之演變). In: Das ökonomische Institut der Taiwan-Bank (Hg.). Die Wirtschaftsgeschichte Taiwans, Bd. 2. (臺灣經濟史二集), S. 74-128. (Chin.)

Chang, Han-Yu/Myers, Ramon H., 1963: Japanese Colonial Development Policy in Taiwan, 1895-1906: A Case of Bureaucratic Entrepreneurship. In: Journal of Asian Studies 22, 4: 433-449.

Chang, Hao, 1990: Some Reflections on the Problems of the Axial-Age Breakthrough in Relation to Classical Confucianism. In: Paul A. Cohen/Merle Goldman (Hg.), Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz, S. 17-31. Cambridge, Massachusetts: Council on East Asian Studies, Harvard University.

Chang, Hao (張灝), 1992: Das Bewusstsein des Dunklen und die Tradition der Demokratie (幽暗意識與民主傳統). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1989) (Chin.)

Chang, Hsun (張珣), 1988: Die Gesellschaften des Gottes innerhalb der Wallfahrtgruppe von Zhenlangong in Dajia (大甲鎮瀾宮進香團內部的神明會團體). In: Minsu-Quyi (民俗曲藝) 53: 47-64. (Chin.)

Chang, Hsun (張珣), 1994: Die Krankheit und die Kultur: Beiträge der anthropologischen Untersuchungen über Taiwans Volksmedizin (疾病與文化：台灣民間醫療人類學研究論

集). Nachdruck. Taipei: Daoxiang (1989) (Chin.)
Chang, Hsun (張珣), 1996: Eine Rückschau auf die anthropologischen Untersuchungen über die chinesische Religion der Han in Taiwan, 1945-1995 (光復後台灣人類學漢人宗教研究之回顧). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 81: 163-215. (Chin.)
Chang, Hsun (張珣), 1998: Der Kult des Zurückrufens der erschreckenen Seele und die Vorstellung von den Seelen Hun und Po unter den Han in Taiwan (台灣漢人收驚儀式與魂魄觀). In: Ying-Kuei Huang, 1998, S. 207-231. (Chin.)
Chang, Jing-sen (張景森), 1992: Eine fingierte Revolution: Die Entstehung und Transformation der Politik der Bodenreform der KMT, 1905-1989 (虛構的革命：國民黨土地改革政策的形成與轉化 1905-1989). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies (臺灣社會研究季刊) 13: 161-194. (Chin.)
Chang, Kun-Shan/Huang, Zheng-Xiong (張昆山/黃政雄) (Hg.), 1996: Lokalfaktionen und Politik in Taiwan (地方派系與台灣政治). Taipei: Lianjing. (Chin.)
Chang, Kwang-Chih, 1958: Study of the Neolithic Social Grouping: Examples from the New World. In: American Anthropologist 60: 298-334.
Chang, Kwang-Chih, 1963: The Archaeology of Ancient China. New Haven: Yale University Press.
Chang, Kwang-Chih, 1978: Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives. Reprint. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (1976)
Chang, Kwang-Chih, 1983: Concluding Remarks. In: Keightley (Hg.), 1983, S. 565-581.
Chang, Kwang-Chih, 1983a: Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Chang, Kwang-Chih, 1983b: Sandai Archaeology and the Formation of States in Ancient China: Processual Aspects of the Origins of Chinese Civilization. In: Keightley (Hg.), 1983, S. 495-521.
Chang, Kwang-Chih, 1986: The Archaeology of Ancient China. 4. rev. ed. New Haven: Yale University Press.
Chang, Kwang-Chih (Hg.), 1986a: Studies of Shang Archaeology: Selected Papers from the International Conference on Shang Civilization. New Haven & London: Yale University Press.
Chang, Kwang-Chih (張光直), 1990: Die chinesische Bronzezeit, Bd. II (中國青銅時代第二集). Taipei: Lianjing. (Chin.)
Chang, Kwang-Chih (張光直), 1994: Die chinesische Bronzezeit (中國青銅時代). Nachdruck. Taipei: Lianjing (1983) (Chin.)
Chang, Mau-Kuei, 1989: The Formation of Partisan Preference in Taiwan's Democratization Process, 1986-1987. In: Hsin-Huang M. Hsiao/Wei-Yuan Cheng/Hou-Sheng Chan (Hg.), 1989, S. 313-342.
Chang, Mau-Kuei (張茂桂), 1989a: Die sozialen Bewegungen und die politische Transformation (社會運動與政治轉化). Taipei: Institute for National Policy Research. (Chin.)
Chang, Mau-Kuei (張茂桂), 1993: Das Problem der Provinzangehörigkeit und der Nationalismus (省籍問題與民族主義). In: ders. et al., 1993, S. 233-278. (Chin.)
Chang, Mau-Kuei, 1994: Toward an Understanding of the *Sheng-chi Wen-ti* in Taiwan: Focusing on Changes After Political Liberalization. In: Chung-min Chen/Ying-chang Chuang/Shu-min Huang (Hg.), 1994, S. 93-150.

Chang, Mau-Kuei, 1996: Political Transformation and "Ethnization" of Politics in Taiwan. In: Schubert/Schneider (Hg.), 1996, S. 135-152.

Chang, Mau-Kuei (張茂桂), 1996a: Eine Kritik der Ideologie oder eine Jagd auf eine Hexe? Eine Antworte auf den Text „Ein neuer Nationalismus oder ein alter?" von Kang Chao (是批判意識形態，抑或獵殺巫婆？對於趙剛「新的民族主義，還是舊的？」一文的回應). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 23: 255-269. (Chin.)

Chang, Mau-Kuei (張茂桂), 1997: Diskussion über einige Probleme der „Politik der Identität" (談「身份認同政治」的幾個問題). In: Ying-lung You (Hg.), 1997, S. 91-116. (Chin.)

Chang, Mau-Kuei, et al. (張茂桂等), 1993: Die ethnischen Beziehungen und die Staatsidentität (族群關係與國家認同). Taipei: Yeqiang. (Chin.)

Chang, Mau-Kuei/Lin, Pen-Hsuan (張茂桂/林本炫), 1993: Das soziale Image der Religion: Ein Forschungsproblem der Wissenssoziologie (宗教的社會意象 – 一個知識社會學的課題). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 74: 95-123. (Chin.)

Chang, Mau-Kuei/Wu, Xin-Yi (張茂桂/吳忻怡), 1997: Die Wirkung der Erziehung auf die Neigung zur Befürwortung der Unabhängigkeit Taiwans bzw. der Vereinigung mit China (教育對統獨傾向的作用). In: Taiwanese Political Science Review 2: 107-189. (Chin.)

Chang, Mau-Kuei/Wu, Xin-Yi (張茂桂/吳忻怡), 2001: Zur Identität und Emotion in den Diskursen über die Nation und die ethnischen Gruppen: Probleme des Respektes und der Anerkennung (關於民族與族群論述中的認同與情緒：尊重與承認的問題). In: Chia-Lung Lin/Yong-Nian Zheng (Hg.), 2001, S. 147-180. (Chin.)

Chang, Parris H., 1973: Cheng Cheng-kung (Koxinga) and Chinese Nationalism in Taiwan, 1662-1683. In: Paul K. T. Sih (Hg.), 1973, S. 59-86.

Chang, Pin-tsun, 1990: Maritime Trade and Local Economy in Late Ming Fukien. In: Eduard B. Vermeer (Hg.), 1990, The Development and Decline of Fukien Province in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, S. 63-82. Leiden: E. J. Brill.

Chang, Tsung-Tung, 1970: Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Chang, Wen-chih, 1994: Taiwanese Identity in Contemporary Literature. In: Chung-min Chen/Ying-chang Chuang/Shu-min Huang (Hg.), 1994, S. 169-187.

Chang, Yan-Xian (張炎憲), 1992: Eine Untersuchung über die Entstehung der Forderung der Unabhängigkeit Taiwans in der frühen Phase nach dem Zweiten Weltkrieg – am Beispiel der Brüder Liao (戰後初期台獨主張產生的探討 – 以廖家兄弟為例). In: Die volkstümliche Gruppe zur Untersuchung des Zwischenfalls vom 28. Februar et al. (Hg.), S. 279-303. (Chin.)

Chang, Yan-Xian (張炎憲), 1996: Die Gründung und Spaltung des „Taiwanesischen Kulturvereins" (台灣文化協會的成立與分裂). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), 1996a, S. 131-159. (Chin.)

Chang, Yan-Xian/Chen, Mei-Rong/Li, Zhong-Guang (張炎憲/陳美蓉/黎中光) (Hg.), 1996: Abhandlungen zur Geschichte Taiwans in den vergangenen hundert Jahren (台灣近百年史論文集). Taipei: Stiftung des Herrn San-Lian Wu. (Chin.)

Chang, Yan-Xian/Li, Xiao-Feng/Dai, Bao-Cun (張炎憲/李筱峰/戴寶村) (Hg.), 1996: Abhandlungen zur Untersuchung der Geschichte Taiwans, Bd. I (台灣史論文精選上). Taipei: Yushanshe. (Chin.)

Chang, Yan-Xian/Li, Xiao-Feng/Dai, Bao-Cun (張炎憲/李筱峰/戴寶村) (Hg.), 1996a:

Abhandlungen zur Untersuchung der Geschichte Taiwans, Bd. II (台灣史論文精選下). Taipei: Yushanshe. (Chin.)
Chao, Kang, 1987: Man and Land in Chinese History. An Economic Analysis. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1986.
Chao, Kang/Chen, Zhong-Yi (趙岡/陳鍾毅), 1992: Beiträge zur Geschichte der chinesischen ökonomischen Institutionen (中國經濟制度史論) Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1986) (Chin.)
Chao, Kang (趙剛), 1996: Ein neuer Nationalismus oder ein alter? (新的民族主義，還是舊的？) In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 21, 1: 1-72. (Chin.)
Chard, Robert L., 1994: The Stove God and the Overseer of Fate. In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1994a, S. 655-682.
Chase, Kenneth Warren, 1995: The Protection Privilege in Imperial China. Ph.D. Dissertation of Harvard University.
Chaves, Mark, 1994: Secularization as Declining Religious Authority. In: Social Forces 72, 3: 749-774.
Chaves, Mark, 1997: Secularization: A Luhmann Reflection. In: Soziale Systeme 2/1997: 439-449.
Chayanov, A. V., 1966: The Theory of Peasant Economy, ed. by D. Thorner/B. Kerblay/R. E. F. Smith. Homewood, Illinois: Richard D. Irwin.
Chen, Bao-Liang (陳寶良), 1998: She und Hui in China (中國的社與會). Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Zhejiang, Renmin, 1996. (Chin.)
Chen, Chi-nan (陳其南), 1980: Der gesellschaftliche Strukturwandel in der Qing-Zeit in Taiwan (清代臺灣社會的結構變遷). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 49: 115-147. (Chin.)
Chen, Chi-nan (陳其南), 1980a: Die Organisation der Erschließung und die Entstehung der Institution des Grundbesitzes in der chinesischen Gesellschaft Taiwans in der Qing-Zeit (清代臺灣漢人社會的開墾組織與土地制度之形成). In: Shiho Monthly (食貨) n. s. 9, 10: 12-30. (Chin.)
Chen, Chi-nan (陳其南), 1987: Die traditionelle chinesische Gesellschaft in Taiwan (台灣的傳統中國社會). Taipei: Yunchen. (Chin.)
Chen, Chi-nan (陳其南), 1990: Die Familie und die Gesellschaft: Die grundlegenden Begriffe zur Untersuchungen der Gesellschaften Taiwans und Chinas (家族與社會：台灣和中國社會研究的基礎理念). Taipei: Lianjing. (Chin.)
Chen, Chi-nan (陳其南), 1992: Das zivile Nationalbewusstsein und die politische Entwicklung Taiwans (公民國家意識與台灣政治發展). Taipei: Yunchen. (Chin.)
Chen, Chi-nan (陳其南), 1998: Die traditionellen Institutionen und das Bewusstsein der Gesellschaft – Eine historische und anthropologische Untersuchung (傳統制度與社會意識的結構 – 歷史與人類學的探索). Taipei: Yunchen. (Chin.)
Chen, Chi-yun, 1994: Orthodoxy as a Mode of Statecraft: The Ancient Concept of Cheng. In: Kwang-Ching Liu (Hg.), 1994, S. 27-52.
Chen, Ching, 1992: Die politische Entwicklung und die große Reform 1986-1991 der Republik China auf Taiwan. Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München.
Chen, Ching-Chih, 1975: The Japanese Adaptation of the Pao-chia System in Taiwan, 1895-1945. In: Journal of Asian Studies 34, 2: 395-406.
Chen, Ching-Chih, 1984: Police and Community Control Systems in the Empire. In: Myers/

Peattie (Hg.), 1984, S. 213-239.

Chen, Ching-Chih, 1988: Impact of Japanese Colonial Rule on Taiwanese Elites. In: Journal of Asian History 22, 1: 25-51.

Chen, Chiu-kun, 1994: State, Proprietary Rights, and Ethnic Relations in Ch'ing Taiwan, 1680-1840. In: Chung-min Chen/Ying-chang Chuang/Shu-min Huang (Hg.), 1994, S. 25-39.

Chen, Chiu-kun (陳秋坤), 1995: Die Gesetze und die lokale Gesellschaft in der späten Qing-Zeit – am Beispiel des Nordens Taiwans im 19. Jahrhundert (晚清法律與地方社會 – 以十九世紀台灣北部為例). In: Taiwan Historical Research 2, 1: 205-212. (Chin.)

Chen, Chiu-kun (陳秋坤), 1996: Das Problem des Verlustes des Grundbesitzes der Ureinwohner im frühen 19. Jahrhundert – am Beispiel der Verwaltung des Landes in Anli-She (十九世紀初期土著地權外流問題 – 以岸里社的土地經營為例). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), S. 221-261. (Chin.)

Chen, Chung-min, 1981: Government Enterprise and Village Politics. In: Ahern/Gates (Hg.), 1981, S. 38-49.

Chen, Chung-min/Chuang, Ying-chang/Huang, Shu-min (Hg.), 1994: Ethnicity in Taiwan: Social, Historical, and Cultural Perspectives. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Chen, Chung-shin (陳忠信), 1988: Zur neokonfuzianischen Doktrin der „Selbsterzeugung der Demokratie": Eine epistemologische Kritik (新儒家「民主開出論」的檢討 – 認識論層次的批判). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 1, 4: 101-138. (Chin.)

Chen, Dong-Sheng (陳東升), 1995: Die Stadt der Geldmacht: Eine soziologische Analyse der Lokalfaktion, des Konzerns und der Entwicklung der Metropolis Taipei (金權城市：地方派系、財團與台北都會發展的社會學分析). Taipei: Juliu. (Chin.)

Chen, Edward I-te, 1972: Formosan Political Movements Under Japanese Colonial Rule, 1914-1937. In: Journal of Asian Studies 31, 3: 477-497.

Chen, Edward I-te, 1984: The Attempt to Integrate the Empire: Legal Perspectives. In: Myers/Peattie (Hg.), 1984, S. 240-274.

Ch'en, Fang-ming (陳芳明), 1971: Der Hintergrund der Entstehung der Auffassung der Orthodoxie in der Song-Zeit und ihre Inhalte (宋代正統論的形成背景及其內容). In: Shiho Monthly n. s. 1, 8: 16-28. (Chin.)

Ch'en, Fang-ming (陳芳明), 1972: Die Schreibung und die Zusammenstellung der Geschichte der Song-, Liao- und der Jin-Dynastie und der Streit um die Orthodoxie (宋遼金史的纂修與正統之爭). In: Shiho Monthly n. s. 2, 8: 10-23. (Chin.)

Chen, Guo-Xiang/Zu, Ping (陳國祥、祝萍), 1991: Die 40 Jahre der Evolution des Zeitungswesens in Taiwan (台灣報業演進 40 年). Nachdruck. Taipei: Zili-Wanbao. (1987) (Chin.)

Chen, Hsiang-shui (陳祥水), 1973: Die Ahnentafel – das Erbe und der Reichtum in der Determination der Position der Ahnen (「公媽牌」的祭祀 – 承繼財富與祖先地位之確定). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 36: 141-164. (Chin.)

Chen, Hsinchih, 1995: The Development of Taiwanese Folk Religion 1683 – 1945. Ph.D. Dissertation of the University of Washington.

Chen, Jian-Zhong (陳建仲), 1995: Die gesetzliche Normierung der Beziehungen von Beamten und Händlern während der Regimetransformation in Taiwan (政體轉型期政商關係的法制化). Magisterbarbeit an der National Taiwan Univertisty. (Chin.)

Chen, Jie-Xuan (陳介玄), 1995: Das kooperative Netzwerk und die Lebensstruktur – eine

sozial-wirtschaftliche Analyse der Mittel- und Kleinunternehmen in Taiwan (協力網絡與生活結構 – 臺灣中小企業的社會經濟分析). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1994) (Chin.)

Chen, Jie-Xuan (陳介玄), 1995a: Das Geldnetzwerk und die Lebensstruktur – Das lokale Finanzwesen, die Mittel- und Kleinunternehmen und die Transformation der säkularen Gesellschaft in Taiwan (貨幣網絡與生活結構 – 地方金融、中小企業與臺灣世俗社會之轉化). Taipei: Lianjing. (Chin.)

Chen, Jie-Xuan/Kao, Cheng-Shu (陳介玄、高承恕), 1991: Die soziale Ordnung der Operationen in den Unternehmen in Taiwan – Renqing, Beziehungen und Gesetze (台灣企業運作的社會秩序 – 人情關係與法律). In: The Journal of Tunghai University 32: 219-232. (Chin.)

Ch'en, Jo-hsiu (陳弱水), 1981: Die originäre Komplexität des konfuzianischen Konzeptes „Heiligkeit im Inneren und Königtum im Äußeren" und die fundamentalen Probleme des konfuzianischen politischen Denkens (「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難). In: Chinese Historical Review (史學評論) 3: 79-116. (Chin.)

Ch'en, Kenneth K. S., 1964: Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Chen, Kong-Li (陳孔立), 1998: Ein Kommentar über die Debatte zwischen der „Einheimisierung" und dem „Zum-Binnenlandwerden" – das Problem des Musters der gesellschaftlichen Entwicklung in der Qing-Zeit in Taiwan (評「土著化」和「內地化」的爭論 – 清代台灣社會發展的模式問題). Nachdruck in: Chi-nan Chen, 1998, S. 204-227. (Chin.) (1988)

Chen, Kuan-Hsing (陳光興), 1991: „Flucht" aus der harten Linie bezüglich der Unabhängigkeit und der Vereinigung – Reflexionen über den volksdemokratischen Widerstand im Mai (從統獨僵硬軸線中「逃逸」出來 – 五月人民民主抗爭省思). In: Con-Temporary Monthly (當代) 63: 78-91. (Chin.)

Chen, Kuan-Hsing, 1992: Voices from the Outside: Toward a New Internationalist Localism. In: Cultural Studies 6, 3: 476-484.

Chen, Kuan-Hsing (陳光興), 1994: Die Imperalist Augen: Die kulturelle Einbildung eines Subempires und eines Nationstaats (帝國之眼：「次」帝國與國族-國家的文化想像). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 17: 149-222. (Chin.)

Chen, Kuo-tung (陳國棟), 1999: Von „The Fable of the Bees" zum Edikt des Kaisers Qianlong – das traditionelle chinesische und westliche wirtschaftliche Denken und die Bedeutung der Moderne (從「蜜蜂寓言」到乾隆聖諭 – 傳統中西經濟思想與現代的意義). In: Con-Temporary Monthly 142: 44-61. (Chin.)

Chen, Ling-Rong (陳玲蓉), 1992: Die Religionspolitik während der Herrschaft von japanischen Shinto in Taiwan (日據時期神道統治下的台灣宗教政策). Taipei: Zili. (Chin.)

Chen, Lung-Chu/Lasswell, Harold D., 1967: Formosa, China, and the United Nations. New York: St. Martin's Press.

Chen, Ming-Cheng (陳銘城), 1992: Vierzig Jahre der Bewegung für die Unabhängigkeit Taiwans in Übersee (海外台獨運動四十年). Taipei: Independent Evening. (Chin.)

Chen, Ming-Tong (陳明通), 1995: Die Politik von Faktionen und der politische Wandel in Taiwan (派系政治與臺灣政治變遷). Taipei: Yuedan. (Chin.)

Chen, Ming-Tong, 1996: Local Factions and Elections in Taiwan's Democratization. In: Hung-Mao Tien (Hg.), 1996, S. 174-192.

Chen, Ming-Tong/Chu, Yun-han (陳明通/朱雲漢), 1992: (區域性聯合獨佔經濟、地方派系與省議員選舉：一項省議員候選人背景資料的分析). In: Das Gesamtjournal der Untersuchungen des nationalen wissenschaftlichen Komitees: Die humanen und die sozialen Wissenschaften (國家科學委員會研究彙刊: 人文及社會科學) 2, 1: 77-97. (Chin.)

Chen, Ming-Tong/Lin, Jih-Wen (陳明通/林繼文), 1998: Die Quelle der lokalen Wahlen in Taiwan und die Transformation der Beziehung zwischen dem Staat und der Gesellschaft (臺灣地方選舉的起源與國家社會關係轉變). In: Ming-Tong Chen/Yong-Nian Zheng (Hg.), 1998, S. 23-69. (Chin.)

Chen, Ming-Tong/Zheng, Yong-Nian (陳明通/鄭永年) (Hg.), 1998: Die Wahlen auf der Basisebene und der politische, gesellschaftliche Wandel auf den beiden Seiten der Taiwan-Straße (兩岸基層選舉與政治社會變遷). Taipei: Yuedan. (Chin.)

Chen, Ning, 1994: The Problem of Theodicy in Ancient China. In: Journal of Chinese Religions 22: 51-74.

Chen, Pei-feng (陳培豐), 2001: Isawashujis Auffassung von Erziehung, Zivilisation, „kokutai“ und Christentum: Die Geburt des assimilierenden Erziehungsprogramms des Japanischen in Taiwan (殖民地臺灣「國語」同化教育的誕生 – 伊澤修二關於教化、文明與國體的思考). In: New History (新史學) 12, 1: 115-155. (Chin.)

Chen, Pei-Ran (陳沛然), 1993: Eine allgemeine Analyse der buddhistischen Philosophie (佛家哲理通析). Taipei: Dongda. (Chin.)

Chen, Rong-Zhuo (陳榮灼), 1996: Der „Kanon der Disputation der Mo-Schule“ als Analogieschluss (作為類比推理的『墨辯』). In: Ru-Bin Yang/Chün-chieh Huang (Hg.), 1996, S. 201-229. (Chin.)

Chen, Rong-Zhuo (陳榮灼), 1996a: Gongsun Long und das deduktive Denken (公孫龍與演繹思維). In: Ru-Bin Yang/Chün-chieh Huang (Hg.), 1996, S. 231-307. (Chin.)

Chen, Shao-hsing (陳紹馨), 1992: Die Bevölkerungswandel und der gesellschaftliche Wandel in Taiwan (台灣的人口變遷與社會變遷). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1979) (Chin.)

Chen, Shi-Meng et al. (陳師孟等), 1991: Den Parteistaat-Kapitalismus dekonstruieren: Über die Privatisierung der staatlichen Firmen in Taiwan (解構黨國資本主義：論台灣官營事業之民營化). Taipei: Chengshe. (Chin.)

Chen, Tzu-Sung, 1995: Taiwan Consciousness: An Invisible Hand That Rocks the Democratic Cradle. Ph.D. Dissertation of the University of Notre Dame.

Chen, Wei-Xin (陳維新), 1988: Der Glaube, die Angst und die Macht: Das Beispiel der Wallfahrt von Dajia (信仰、懼怕與權力：以大甲進香為例). In: Minsu-Quyi (民俗曲藝) 53: 65-81. (Chin.)

Chen, Xiu-Fen (陳秀芬), 1994: Die Genealogie und die Machtbeziehung von Luo-Jiao. Eine Interpretation unter dem Gesichtspunkt der Geschichte des Wissens. (羅教的知識系譜與權力關係 – 一個知識史的詮釋). Magisterarbeit an der National Taiwan Unverisity. (Chin.)

Chen, Yan-Zheng (陳炎正), 1988: Eine Beobachtung der Evolution der Mazu-Wallfahrt: Der Streit über den Status des Gottes und die Zweigbeziehung – Das Beispiel der Mazu-Wallfahrt von Dajia (神格分靈之爭，看媽祖進香的演變 – 以大甲媽祖進香為例). In: Minsu-Quyi (民俗曲藝) 53: 5-12. (Chin.)

Chen, Yi-Shen (陳儀深), 1994: Die Entwicklung des chinesischen Nationalismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (二十世紀上半葉中國民族主義的發展). In: Institute of Modern History (Hg.), 1994, S. 37-65. (Chin.)

Chen, Yi-Shen (陳儀深), 1996: Zu den Ursachen des Zwischenfalls vom 28. Februar in Taiwan (論台灣二二八事件的原因). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), 1996a, S. 303-349. (Chin.)

Ch'en, Yin-k'o (陳寅恪), 1994: Ein Entwurf zu Bemerkungen über den Ursprung der Institutionen der Sui- und der Tang-Dynastie & Ein Entwurf zur Darlegung und zu Bemerkungen über die politische Geschichte der Tang-Zeit (隋唐制度淵源略論稿. 唐代政治史述論稿). Taipei: Liren. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (Chin.)

Chen, Yu-hsi, 1981: Dependent Development and Its Sociopolitical Consequences: A Case Study of Taiwan. Ph.D. Dissertation of University Hawaii.

Chen, Zhao-Ying (陳昭瑛), 2000: Der taiwanesische Konfuzianismus: Ursprung, Entwicklung und Transformation (臺灣儒家: 起源, 發展與轉化). Taipei: Zhengzhong. (Chin.)

Chen, Zhi-Xiong (陳鋕雄), 1996: Taiwans Juristen während des Zeitraums der japanischen Herrschaft – eine am Staat orientierte historische Betrachtung (日治時期的臺灣法曹-以國家為中心之歷史考察). Magisterarbeit an der National Taiwan University. (Chin.)

Chen, Zhong-Min (陳中民), 1967: Die Ahnenkulte und die Lineagen in Jinjiangcuo (晉江厝的祖先崇拜與氏族組織). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 23: 167-194. (Chin.)

Cheng, Chung-ying, 1970: Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu. In: Philosophy East and West 20: 137-154.

Cheng, Chung-ying, 1983: Kung-sun Lung: White Horse and Other Issues. In: Philosophy East and West 33: 341-354.

Cheng, Chung-ying, 1987: Logic and Language in Chinese Philosophy. In: Journal of Chinese Philosophy 14: 285-307.

Cheng, Fang-Ping/Bi, Cheng (程方平/畢誠), 1996: Die Geschichte des chinesischen Erziehungswesens (中國教育史). Taipei: Wenjin. (Chin.)

Cheng, Hamilton Chung-ming (程宗明), 1999: Die monopolisierte Produktion und die Rationierung der Zeitungsdrucke in Taiwan, 1945-1967 (新聞紙的壟斷生產與計畫性供應, 1945-1967). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 36: 85-121. (Chin.)

Cheng, Shih-kuang, 1996: Die chinesische Verfassung von 1947. Entstehung, Grundgedanken und ihre Geltung in Taiwan. Magisterarbeit an der Universität Köln.

Cheng, Tun-jen, 1989: Democratizing the Quasi-Leninist Regime in Taiwan. In: World Politics 41, 4: 471-499.

Cheng, Tun-jen/Haggard, Stephan (Hg.), 1992: Political Change in Taiwan. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers.

Cheng, Tun-jen/Haggard, Stephan, 1992a: Regime Transformation in Taiwan: Theoretical and Comparative Perspectives. In: Tun-jen Cheng/S. Haggard (Hg.), 1992, S. 1-19.

Cherniack, Susan, 1994: Book Culture and Textual Transmission in Sung China. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 54, 1: 5-125.

Chia, Lucille, 1996: Printing for Profit: The Commercial Printers of Jianyang, Fujian (Song-Ming). Ph.D. Dissertation of Columbia University.

Chiao, Chien, 1986: Games Are Forever: A Preliminary Discussion on Continuity and Change in Manipulative Behavior of the Chinese. In: Sang-Bok Han (Hg.), Asian Peoples and Their Cultures: Continuity and Change, S. 241-258. Seoul: Seoul National University Press.

Ch'ien, Edward T., 1984: The Conception of Language and the Use of Paradox in Buddhism

and Taoism. In: Journal of Chinese Philosophy 11: 375-399.
Ch'ien, Edward T., 1986: Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming. New York: Columbia University Press.
Ch'ien, Mu (錢穆), 1984: Grundriss zur Nationalgeschichte (國史大綱). Bd. I. 11. Aufl. Taipei: Shangwu. (1940) (Chin.)
Ch'ien, Mu (錢穆), 1984a: Grundriss zur Nationalgeschichte (國史大綱). Bd. II. 11. Aufl. Taipei: Shangwu. (1940) (Chin.)
Ch'ien, Mu (錢穆), 1984b: Der Geist der chinesischen Geschichte (中國歷史精神). 3. Aufl. Taipei: Dongda. (1976) (Chin.)
Ch'ien, Mu (錢穆), 1984c: Die Vorteile und die Nachteile der Politik der unterschiedlichen Dynastien in China (中國歷代政治得失). 3. Aufl. Taipei: Dongda. (1977) (Chin.)
Chien, Sechin Y. S. (錢永祥), 1988: Liberalismus und politische Ordnung: Eine Reflexion der Zeitschrift „Free China" (自由主義與政治秩序 – 對「自由中國」經驗的反省). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 1, 4: 57-99. (Chin.)
Ching, Julia, 1974: Truth and Ideology: The Confucian Way (Tao) and Its Transmission (Tao-T'ung). In: Journal of the History of Ideas 35, 3: 371-388.
Chittick, Andrew, 1998: Dynastic Legitimacy during the Eastern Chin: Hsi Tso-ch'ih and the Problem of Huan Wen. In: Asia Major 1998/1: 21-52.
Chiu, Hei-yuan (瞿海源), 1992: Eine überarbeitete Version der allgemeinen Geschichte der Provinz Taiwan. Band 3. Über das Volk: Religion, 2 Bände (重修臺灣省通志卷三住民志宗教篇，二冊). Nanto: Die Archivkommison der Provinz Taiwan. (Chin.)
Chiu, Hei-yuan (瞿海源), 1997: Eine gesellschaftlich-politische Analyse des religiösen Wandels in Taiwan. (台灣宗教變遷的社會政治分析). Taipei: Guiguan. (Chin.)
Chiu, Hei-yuan (瞿海源), 1998: Die Religion, das Wunderliche und das Leben (宗教、靈異與生活). In: The Liberty Times, 28, März, 1998, Seite 6. (Chin.)
Chiu, Hei-yuan (瞿海源), 1998a: Eine Diskussion über den Misserfolg der Vorhersage des UFO-Vereins und die relevanten Probleme der neu emergenten Religionen (飛碟會預言失敗及相關新興宗教問題的討論) In: Der Rundbrief zur Tiefanalyse der Nachrichten der University Jingyi (靜宜大學新聞深度分析簡訊) 45. (Chin.)
Chou, Liang-Kai, 1997: Origins and the Visioning Historical Culture in Taiwan, 1945-1979. In: Taipei Golden Horse Film Festival. Special Programs. S. 25-34. Taipei: Taipei Golden Horse Film Festival Executive Committe.
Chou, T. C. (周添城), 1995: Die Wirtschaft Taiwans unter dem Regionalismus (區域主義下的台灣經濟). Taipei: Zhengzhong. (Chin.)
Chou, Wan-Yao (周婉窈), 1989: Die Petitionsbewegung für die Errichtung des Parlamentes Taiwans in der japanischen Regierungszeit (日據時代的臺灣議會設置請願運動). Taipei: Zili. (Chin.)
Chou, Wan-Yao, 1991: The Kominka Movement: Taiwan under Wartime Japan, 1937-1945. Ph.D. Dissertation of Yale University.
Chou, Wan-Yao (周婉窈), 1995: Die Erinnerung und das Vergessen der Geschichte: Eine Reflexion über die Kriegserfahrungen der „Taiwaner als japanische Soldaten" (歷史的記憶與遺忘：「台籍日本兵」之戰爭經驗的省思). In: Con-Temporary Monthly 107: 34-49. (Chin.)
Chou, Wan-Yao (周婉窈), 1996: Eine Betrachtung der Kominka-Bewegung in Taiwan und

Korea aus vergleichender Perspektive, 1937-1945 (從比較的觀點看台灣與韓國的皇民化運動, 1937-1945). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), 1996a, S. 161-201. (Chin.)

Chou, Wan-Yao (周婉窈), 1999: Die Erziehung zu praktischem Wissen, der Lokalpatriotismus und die nationale Identität – eine Analyse der Lehrbücher der „Nationalsprache" aus der dritten Periode der öffentlichen Schulen Taiwans in der japanischen Regierungszeit (實學教育、鄉土愛與國家認同 – 日治時期臺灣公學校第三期「國語」教科書的分析). In: Journal of Taiwan History, Institute of Taiwan History, Academia Sinica 4, 2: 7-55. (Chin.)

Chou, Yangsun/Nathan, Andrew J., 1987: Democratizing Transition in Taiwan. In: Asian Survey 27, 3: 277-299.

Chow, Kai-wing, 1996: The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse. Taipei: SMC., Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1994.

Chow, Tse-tsung, 1960: The Anti-Confucian Movement in Early Republican China. In: Wright, 1960, S. 288-312.

Chow, Tse-tsung, 1960a: The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Chow, Tse-tsung (周策縱), 1989: Ancient Chinese Wu Shamanistic Medicine and Poetry: A Study of the Origion of China's Romantic Literature (古巫醫與「六詩」考 – 中國浪漫文學探源). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1986) (Chin.)

Chu, Samuel C., 1963: Liu Ming-ch'uan and Modernization of Taiwan. In: Journla of Asian Studies 23, 1: 37-57.

Ch'ü, T'ung-tsu, 1957: Chinese Class Structure and Its Ideology. In: Fairbank (Hg.), 1957, S. 235-250.

Ch'ü, T'ung-tsu (瞿同祖), 1984: Die chinesischen Gesetze und die chinesische Gesellschaft (中國法律與中國社會). Taipei: Liren. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (1944) (Chin.)

Ch'ü, T'ung-tsu (瞿同祖), 1997: Die chinesische feudale Gesellschaft: Die gesellschaftlichen Organisationen in der Zhou-Zeit (中國封建社會: 周代社會組織). Taipei: Liren. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (1936) (Chin.)

Chu, Yun-han (朱雲漢), 1989: Die Monopolwirtschaft und das autoritäre politische Regime (寡佔經濟與威權政治體制). In: Hsin-Huang Michael Hsiao et al. (蕭新煌等), 1989, S. 139-160. (Chin.)

Chu, Yun-han, 1992: Crafting Democracy in Taiwan. Taipei: Institute for National Policy Research.

Chu, Yun-han (朱雲漢), 1998: Vom System des Parteistaates zum Parteisystem mit einer dominanten Partei: Die KMT und die demokratische Transformation Taiwans (從黨國體制到支配性一黨體制: 國民黨與臺灣的民主轉型). In: Ming-Tong Chen/Yong-Nian Zheng (Hg.), 1998, S. 261-286. (Chin.)

Chu, Yun-han (朱雲漢), 2000: Die Effizienz und die Gerechtigkeit der Festlegung der Wirtschaftspolitik in der Periode der demokratischen Transformation der 1990er Jahre (九十年代民主轉型期經濟政策制定的效率與公平性). In: Yun-han Chu/Zong-He Bao (朱雲漢/包宗和) (Hg.), Der Konflikt zwischen der demokratischen Transformation und der Wirtschaft: Die Schwierigkeit und die Herausforderung der Wirtschaftsentwicklung Taiwans in den 1990er Jahren (民主轉型與經濟衝突: 九十年代台灣經濟發展的困境與挑戰), S.

1-26. Taipei: Guiguan. (Chin.)
Chu, Yun-han/Lin, Jih-wen, 2001: Political Development in 20th-Century Taiwan: State-Building, Regime Transformation and the Construction of National Identity. In: The China Quarterly 165: 102-129.
Chu, Yun-han/Lin, Tse-min, 1996: The Process of Democratic Consolidation in Taiwan: Social Cleavage, Electoral Competition, and the Emerging Party System. In: Hung-Mao Tien (Hg.), 1996, S. 79-104.
Chu, Yung-deh Richard, 1967: An Introductory Study of the White Lotus Sect in Chinese History. Ph.D. Dissertation of Columbia University.
Chuang, Ya-chung (莊雅仲), 1993: Die Repräsentation, die Konversion und der koloniale Kampf: Der Kolonialismus und die Mission während der Zeit der niederländischen Regierung in Taiwan im 17. Jahrhundert (再現、改宗與殖民抗爭：十七世紀荷蘭統治下台灣的殖民主義與傳教工作). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 15: 131-166. (Chin.)
Chuang, Ying-chang (莊英章), 1971: Die Lineagen und die lokale Selbstverwaltung in Nancun (南村的宗族與地方自治). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 31: 213-233. (Chin.)
Chuang, Ying-chang (莊英章), 1975: Einige Fragen der Entwicklung der chinesischen Lineagen in Taiwan – der Tempel, der Ahnentempel und das Muster der Kultivierung und Siedlung in der Region Zhushan (臺灣漢人宗族發展的若干問題 – 寺廟、宗祠與竹山的墾殖型態). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 36: 113-138. (Chin.)
Chuang, Ying-chang, 1987: Ch'ing Dynasty Chinese Immigration to Taiwan: An Anthropological Perspective. In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 64: 179-203.
Chuang, Ying-chang (莊英章), 1997: Linyipu: Die soziale und ökonomische Geschichte einer chinesischen Stadt in Taiwan (林圯埔：一個臺灣市鎮的社會經濟發展史). Nachdruck. Taipei: The Institute of Ethnology, Academia Sinica. (1977) (Chin.)
Chun, Allen, 1990: Conceptions of Kinship and Kingship in Classical Chou China. In: T'oung Pao 76: 16-48.
Chun, Allen, 1994: From Nationalism to Nationalizing: Cultural Imagination and State Formation in Postwar Taiwan. In: The Australian Journal of Chinese Affairs 31: 49-69.
Chun, Allen, 1995: An Oriental Orientalism: The Paradox of Tradition and Modernity in Nationalist Taiwan. In: History and Anthropology 9, 1: 27-56.
Chun, Allen (陳奕麟), 1996: Eine Untersuchung über die chinesische Verwandtschaft und die Organisation der Verwandten aus dem „einheimischen Blickwinckel" (由「土著觀點」探討漢人親屬關係和組織). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 81: 1-18. (Chin.)
Chun, Allen, 1996a: The Lineage-Village Complex in Southeastern China: A Long Footnote in the Anthropology of Kinship. In: Current Anthropology 37, 3: 429-40.
Chun, Allen, 1996b: Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity. In: Boundary 2 23, 2: 111-138.
Clark, Cal, 1989: Taiwan's Development: Implications for Contending Political Economy Paradigms. New York: Greenwood Press.
Clart, P., 1992: The Protestant Ethic Analogy in the Study of Chinese History: On Yu Ying-shih's Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jingshen. In: B. C. Asian Review 6: 6-31.

Clunas, Craig, 1991: Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China. Cambridge: Polity Press.

Cohen, Jean L./Arato, Andrew, 1992: Civil Society and Political Theory. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Cohen, Myron L., 1991: Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion. In: Watson/Rawski (Hg.), 1991, S. 180-202.

Cohen, Myron L., 1993: Shared Beliefs: Corporations, Community and Religion Among the South Taiwan Hakka During the Ch'ing. In: Late Imperial China 14, 1: 1-33.

Cole, James, 1980: The Shaoxing Connection: A Vertical Administrative Clique in Late Qing China. In: Modern China 6, 3: 317-326.

Cole, James, 1986: Shaohsing: Competition and Cooperation in Nineteenth Century China. Tucson: The University of Arizona Press.

Congressional Quarterly Service, 1967: China and U. S. Far East Policy 1945-1967. Washington, D. C.: Congressional Quarterly Service.

Copper, John F., 1984: Taiwan's Elections: Political Development and Democratization in the Republic of China. Occasional Papers.

Copper, John F., 1996: Taiwan: Nation-State or Province? 2. Aufl. Boulder, Colorado: Westview Press.

Cox, Gary W., 1996: Is the Single Nontransferable Vote Superproportional? Evidence from Japan and Taiwan. In: American Journal of Political Science 40, 3: 740-755.

Cramer, Friedrich, 1993: Chaos und Ordnung: Die komplexe Struktur des Lebendigen. Frankfurt a. M.: Insel Verlag. Nachdr. d. Ausg.: Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1988.

Crane, George T., 1989: The Adjustment Capacity of the State in Taiwan: State-Owned Enterprises and the Oil Shocks of the 1970s. In: Hsin-Huang Michael Hsiao/Wei-Yuan Cheng/Hou-Sheng Chan (Hg.), 1989, S. 31-57.

Creel, Herrlee G. 1954: The Birth of China. A Study of the Formative Period of Chinese Civilization. Reprint. New York: Frederick Ungar Publishing Co. (1937).

Creel, Herrlee G. 1959: The Meaning of *Hsing-ming*. In: Studia Serica, Bernhard Karlgren Dedicata, S. 199-211. Copenhagen.

Creel, Herrlee G. 1961: The *Fa-chia*, Legalists or Administrators? In: Bulletin of the Institute of History and Philology, Extra Vol. 4: 607-636.

Creel, Herrlee G., 1964: The Beginnings of Bureaucracy in China: The Origin of the *Hsien*. In: Journal of Asian Studies 23, 2: 155-184.

Creel, Herrlee G., 1970: The Origins of Statecraft in China, Volume One: The Western Chou Empire. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Creel, Herrlee G., 1975: Sinism: A Study of the Evolution of the Chinese World-View. Westport, Connecticut: Hyperion. Nachdr. d. Ausg.: Chicago, The Open Court Publishing Co., 1929.

Crissman, Lawrence W., 1981: The Structure of Local and Regional Systems. In: Ahern/ Gates (Hg.), 1981, S. 89-124.

Crossley, Pamela Kyle, 1990: Thinking About Ethnicity in Early Modern China. In: Late Imperial China 11, 1: 1-35.

Crossley, Pamela Kyle, 1998: Chaos and Civilization: Imperial Sources of Post-Imperial Models of the Polity. In: Thought and Words. Journal of the Humanities and Social Sciences Quarterly (思與言) 36, 1: 119-190.

Crowell, William G., 1991: Northern Emigres and the Problem of Census Registration under the Eastern Jin and Southern Dynasties. In: Dien (Hg.), 1991, S. 171-209.

Dahl, Robert Alan, 1971: Polyarchy: Participation and Opposition. New Haven: Yale University Press.

Dai, Bao-Cun (戴寶村), 1996: Die Entwicklung und der Wandel der Hafenstädte Taiwans in der Moderne (近代台灣港口市鎮之發展與變遷). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), S. 425-443. (Chin.)

Dai, Guo-Hui (戴國煇), 1994: Taiwanesischer und chinesischer Komplex: Die Hodentheorie und die Komposition von Unabhängigkeit und Symbiose (台灣結與中國結：睪丸理論與自立、共生的構圖). Taipei: Yuanliu. (Chin.)

Dai, Guo-Hui/Ye, Yun-Yun (戴國煇、葉芸芸), 1992: Liebe, Haß und der Zwischenfall vom 28. Februar – der Mythos und die historische Tatsache: Das Rätsel der Geschichte lösen (愛憎二二八 – 神話與史實：解開歷史之謎). Taipei: Yuanliu. (Chin.)

Dai, Yan-Hui (戴炎輝), 1992: Das lokale Regiment in Taiwan der Qing-Zeit (清代台灣的鄉治). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1979) (Chin.)

Dalby, Michael T., 1989: Court Politics in Late T'ang Times. In: Twitchett (Hg.), 1989, S. 561-681.

Davis, Lawrence Scott, 1992: The Eccentric Structure of Shamanism: An Ethnography of Taiwanese Ki-Thong, with Reference to the Philosophical Anthropology of Helmuth Plessner. Ph.D. Dissertation of Harvard University.

Davis, Richard L., 1983: Historiography as Politics in Yan Wei-chen's 'Polemic on Legitimate Succession'. In: T'oung Pao 69, 1-3: 33-72.

Dean, Kenneth/Zheng, Zhen-man (丁荷生/鄭振滿), 1993: Eine Studie über den Taoismus und die Verehrung von Göttern des Volksglaubens in Fujian and Taiwan (閩台道教與民間諸神崇拜). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 73: 33-52. (Chin.)

de Bary, Wm. Theodore, 1957: Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View. In: Fairbank (Hg.), 1957, S. 163-203.

de Bary, Wm. Theodore, 1959: Some Common Tendencies in Neo-Confucianism. In: Nivison/Wright (Hg.), 1959, S. 25-49.

de Bary, Wm. Theodore, 1976: A Reappraisal of Neo-Confucianism. In: Wright (Hg.), S. 81-111.

de Bary, Wm. Theodore, 1991: The Trouble with Confucianism. Reprint. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

de Bary, Wm. Theodore, 1991a: Konfuzianismus und Civil Society. In: Michalski (Hg.), S. 196-221.

de Bary, Wm. Theodore, et al., 1975: The Unfolding of Neo-Confucianism. New York: Columbia University Press.

de Bary, Wm. Theodore/Chaffee, John (Hg.), 1994: Neo-Confucian Education: The Formative Stage. Taipei: SMC., Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1989.

DeGlopper, Donald R., 1974: Religion and Ritual in Lukang. In: Wolf (Hg.), 1974, S. 43-69.

DeGlopper, Donald R., 1995: Lukang. Commerce and Community in a Chinese City. Albany, New York: The State University of New York Press.

de Groot, J. J. M., 1903: Sectarianism and Religious Persecution in China. Vol. 1. Amsterdam: Johannes Müller.

de Groot, J. J. M., 1904: Sectarianism and Religious Persecution in China. Vol. 2. Amsterdam:

Johannes Müller.

de Groot, J. J. M., 1918: Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Berlin: Georg Reimer.

de Groot, J. J. M., 1989: The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect. Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith. 6 Vols. Taipei: SMC, Inc. Neudr. d. Ausg.: Leiden, E. J. Brill, 1892.

de Janvry, Alain, 1981: The Agrarian Question and Reformism in Latin America. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.

Dematte, Paolo, 1996: The Origins of Chinese Writing: Archaeological and Textual Analysis of the Pre-dynastic Evidence. Ph.D. Dissertation of the University of California, Los Angeles.

Demieville, P., 1961: Chang Hsüeh-ch'eng and his Historiography. In: Beasley/Pulleyblank (Hg.), 1961, S. 167-185.

Deng, Pi-Yun (鄧丕雲), 1993: Die Geschichte der Studentenbewegung Taiwans in den 1980er Jahren (80 年代台灣學生運動史). Taipei: Qianwei. (Chin.)

Dennerline, Jerry, 1978: Fiscal Reform and Local Control: The Gentry-Bureaucratic Alliance Survives the Conquest. In: Wakeman/Grant (Hg.), 1978, S. 86-120.

Despres, Leo A. (ed.), 1975: Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies. Paris: Mouton Publishers.

Diamond, Larry, 1997: Einleitung: Streben nach der demokratischen Konsolidierung (緒論：民主鞏固的追求). In: Hung-Mao Tien et al., 1997, S. 1-45. (Chin.)

Dien, Albert E. (Hg.), 1991: State and Society in Early Medieval China. Reprint. Stanford, California: Stanford University Press. Nachdr. d. Ausg.: Hong Kong University Press, 1990.

Diesinger, Gunter, 1984: Vom General zum Gott. Kuan Yü (gest. 220 n. Chr.) und seine „posthume Karriere". Frankfurt a. M.: Haag + Herchen.

Dikötter, Frank, 1992: The Discourse of Race in Modern China. Stanford, California: Stanford University Press.

Dikötter, Frank, 1996: Culture, "Race" and Nation: The Formation of National Identity in Twentieth Century China. In: Journal of International Affairs 49, 2: 590-605.

Dirlik, Arif, 1975: The Ideological Foundations of the New Life Movement: A Study in Counterrevolution. In: Journal of Asian Studies 34, 4: 945-980.

Dirlik, Arif, 1996: Chinese History and the Question of Orientalism. In: History and Theory: Studies in the Philosophy of History 35, 4: 96-118.

Djurfeldt, Göran, 1985: Classical Discussions of Capital and Peasantry: A Critique. In: Harriss (Hg.), 1985, S. 139-159.

Dobbelaere, Karel, 1981: Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept. In: Current Sociology 29, 2: 3-213.

Dobbelaere, Karel, 1987: Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate. In: Sociological Analysis 48, 2: 107-137.

Domes, Jürgen, 1981: Political Differentiation in Taiwan: Group Formation within the Ruling Party and the Opposition Circles, 1979-80. In: Asian Survey 21, 10: 1023-1042.

Domes, Jürgen, 1982: T'aiwan im Wandel: Politische Differenzierung und Opposition, 1978-1980. Frankfurt a. M. & Bern: Verlag Peter Lang.

Domes, Jürgen, 1996: Die Rolle der Wahlen im Demokratisierungsprozess Taiwans seit 1986.

In: Schubert/Schneider (Hg.), 1996, S. 39-60.
Dong, Fang-Yuan (董芳苑), 1997: Den taiwanesischen Volksglauben untersuchen (探討台灣民間信仰). Nachdruck. Taipei: Formosa Folkways. (1996) (Chin.)
Dow, Tsung-I, 1982: The Confucian Concept of A Nation and Its Historical Practice. In: Asian Profile 10, 4: 347-361.
Du, Wei-Yun (杜維運), 1993: Die Geschichte der chinesischen Historik, Bd. 1. (中國史學史, 第一冊). Taipei: Sanmin. (Chin.)
Du, Wei-Yun (杜維運), 1998: Die Geschichte der chinesischen Historik, Bd. 2. (中國史學史, 第二冊). Taipei: Sanmin. (Chin.)
Du, Zheng-Sheng (杜正勝), 1990: Die Zuordnung des Haushalts und die Nivellierung des Volkes. Die Strukturbildung der traditionellen politischen Gesellschaft. (編戶齊民: 傳統政治社會結構之形成). Taipei: Lianjing. (Chin.)
Du, Zheng-Sheng (杜正勝), 1991: Körperbau, Lebensgeister und Seele – über die Entstehung der chinesischen traditionellen Kenntnis des „Menschen". (形體、精氣與魂魄 – 中國傳統對「人」認識的形成). In: New History 2, 3: 1-65. (Chin.)
Du, Zheng-Sheng (杜正勝), 1992: Die Gesellschaft und der Staat in der Antike (古代社會與國家). Taipei: Yunchen. (Chin.)
Du, Zheng-Sheng (杜正勝), 1996: Die Geschichte und die Mythen von Dreifuss. (鼎的歷史與神話). In: ders., Zwischen der Klassik und der gegenwärtigen Wirklichkeit (古典與現實之間), S. 207-224. Taipei: Sanmin. (Chin.)
Du, Zheng-Sheng (杜正勝), 1997: Eine moderne Reflexion über die Eigenschaften der chinesischen traditionellen Familien und Lineagen – eine Betrachtung aus dem Blickwinkel der Regeln der Trauerkleidung und der Gesetze (中國傳統家族特質之現代反省 – 特從服紀與法律的考察). In: Dailu-Zazhi 95, 4: 1-17. (Chin.)
Du, Zheng-Sheng (杜正勝), 1998: Die Stadtstaaten der Zhou Zeit (周代城邦). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1979) (Chin.)
Duara, Prasenjit, 1987: State Involution: A Study of Local Finances in North China, 1911-1935. In: Comparative Studies in Society and History 29: 132-161.
Duara, Prasenjit, 1988: Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War. In: The Journal of Asian Studies 47, 4: 778-795.
Duara, Prasenjit, 1988a: Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942. Stanford: Stanford University Press.
Duara, Prasenjit, 1991: Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China. In: Journal of Asian Studies 50, 1: 67-83.
Duara, Prasenjit, 1993: De-Constructing the Chinese Nation. In: The Australian Journal of Chinese Affairs 30: 1-26.
Duara, Prasenjit, 1995: Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China. Chicago: University of Chicago Press.
Dubs, Homer H., 1946: The Reliability of Chinese Histories. In: The Far Eastern Quarterly 6, 1: 23-43.
Dumont, Louis M., 1975: On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations. In: Daedalus 104, 2: 153-172.
Dumont, Louis M., 1976: Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens. Wien: Europaverlag.

Dumont, Louis M., 1991: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
Dumoulin, Heinrich, 1985: Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China. Bern & Müchen: Francke.
Dupuy, Jean-Pierre, 1984: Shaking the Invisible Hand. In: Livingston (Hg.), 1984, S. 129-145.
Dupuy, Jean-Pierre, 1991: Zur Selbst-Dekonstruktion von Konventionen. In: Watzlawick/ Krieg (Hg.), 1991, S. 85-100.
Dupuy, Jean-Pierre/Varela, Francisco, 1991: Kreative Zirkelschlüsse: Zum Verständnis der Ursprünge. In: Watzlawick/Krieg (Hg.), 1991, S. 247-275.
Duyvendak, J. J. L., 1963: The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law. Photolitho Reprint. London: Arthur Probsthain. (1928)
Eastman, Lloyd E., 1990: State Building and the Revolutionary Transformation of Rural Society in North China. In: Modern China 16, 2: 226-234.
Eberhard, Wolfram, 1948: Chinas Geschichte. Bern: A. Francke AG Verlag.
Eberhard, Wolfram, 1957: The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China. In: Fairbank (Hg.), 1957: S. 33-70.
Eberhard, Wolfram, 1970: Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China. 2nd. ed. Leiden: E. J. Brill. (1952)
Eberhard, Wolfram, 1984: Social Mobility in Traditional China. Taipei: SMC., Inc. Nachdr. d. Ausg.: Leiden, E. J. Brill, 1962.
Ebrey, Patricia Buckley, 1978: The Aristocratic Families of Early China: A Case Study of Po-ling Ts'ui Family. Cambridge: Cambridge University Press.
Ebrey, Patricia Buckley, 1984: Family and Property in Sung China. Yüan Ts'ai's Precepts for Social Life. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Ebrey, Patricia Buckley, 1987: The Early Stages in the Development of Descent Group Organization. In: Ebrey/Watson (Hg.), 1987, S. 16-61.
Ebrey, Patricia Buckley, 1991: Confucianism and Family Rituals in Imperial China. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Ebrey, Patricia Buckley, 1991a: Shifts in Marriage Finance from the Sixth to the Thirteenth Century. In: Watson/Ebrey (Hg.), 1991, S. 97-132.
Ebrey, Patricia Buckley, 1991b: Toward a Better Understanding of the Later Han Upper Class. In: Dien (Hg.), 1991, S. 49-72.
Ebrey, Patricia Buckley, 1994: Education Through Ritual: Efforts to Formulate Family Rituals During the Sung Period. In: de Bary/Chaffee (Hg.), 1994, S. 277-306.
Ebrey, Patricia Buckley/Gregory, Peter N. (Hg.), 1993: Religion and Society in T'ang and Sung China. Honolulu: University of Hawaii Press.
Ebrey, Patricia Buckley/Watson, James L. (Hg.), 1987: Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940. Taipei: SMC., Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1986.
Ebrey, Patricia Buckley/Watson, James L., 1987a: Introduction. In: Ebrey/Watson (Hg.), S. 1-15.
Eichhorn, Werner, 1973: Die Religion Chinas. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer.
Eichhorn, Werner, 1976: Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen. Leiden/Köln: E. J. Brill.

Eisenberg, Andrew, 1991: Retired Emperorship and the Politics of Succession in the Northern Dynasties of China: 386-581. Ph.D. Dissertation of the University of Washington.

Eisenstadt, S. N., 1968: Tradition, Change, and Modernity: Reflection on the Chinese Experience. In: Ping-ti Ho/Tang Tsou (Hg.), China in Crisis, Vol. 1: China's Heritage and the Communist Political System, Book 2, S. 753-774. Chicago: University of Chicago Press.

Eisenstadt, S. N., 1982: The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics. In: Archives Europeennes de Sociologie 23: 294-314.

Eisenstadt, S. N., 1990: Origins of the West: The Origins of the West in Recent Macrosociological Theory. The Protestant Ethic Reconsidered. In: Cultural Dynamics 3, 2: 119-53.

Eisenstadt, S. N., 1993: The Political Systems of Empires. New Brunswick & London: Transaction Publishers. Nachdr. d. Ausg.: Glencoe, The Free Press, 1963.

Eisenstadt, S. N./Roniger, Louis, 1980: Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange. In: Comparative Studies in Society and History 22: 42-77.

Eisenstadt, S. N./Roniger, Louis, 1984: Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenstein, Elizabeth L., 1979: The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe. Bd. 1 & 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Elman, Benjamin A., 1991: Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China. In: The Journal of Asian Studies 50, 1: 7-28.

Elman, Benjamin A., 1998: The Formation of "Dao Learning" as Imperial Ideology During the Early Ming Dynasty. In: Huters/Wong/Yu (Hg.), 1998, S. 58-82.

Elman, Benjamin A./Woodside, Alexander, 1996: Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1994.

Elvin, Mark, 1973: The Pattern of the Chinese Past. Stanford, California: Stanford University Press.

Elvin, Mark, 1983: Warum hat das vormoderne China keinen industriellen Kapitalismus entwickelt? Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Ansatz. In: Schluchter (Hg.), S. 114-133.

Elvin, Mark, 1985: Between the Earth and Heaven: Conceptions of the Self in China. In: M. Carrithers/S. Collins/S. Lukes (Hg.), The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. S. 156-189. Cambridge: Cambridge University Press.

Elwert, Georg, 1984: Die Verflechtung von Produktion: Nachgedanken zur Wirtschaftsanthropologie. In: E. W. Müller/R. König/K. Koepping/P. Drechsel (Hg.), Ethnologie als Sozialwissenschaft. S. 379-402. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Elwert, Georg, 1985: Märkte, Käuflichkeit und Moralökonomie. In: Burkart Lutz (Hg.), Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. S. 509-519. Frankfurt a. M. & New York: Campus.

Engelhardt, Ute, 1987: Die klassische Tradition der Qi-Übungen (Qigong). Eine Darstellung anhand des Tang-zeitlichen Textes Fuqi jingyi lun von Sima Chengzhen. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Eno, Robert, 1984: Masters of the Dance: The Role of T'ien in the Teachings of the Early Juist (Confucian) Community. Dissertation of the University of Michigan.

Eno, Robert, 1990: Was there a High God Ti in Shang Religion? In: Early China, Heft 15, S. 1-26.

Eno, Robert, 1990a: The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery. Albany, New York: State University of New York Press.

Erkes, Eduard, 1950: Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkults. In: Sinologica 2: 253-262.

Esherick, Joseph, 1987: The Origins of the Boxer Uprising. Berkeley, California: University of California Press.

Esherick, Joseph W./Rankin, Mary Backus (Hg.), 1994: Chinese Local Elites and Patterns of Dominance. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1990.

Esherick, Joseph W./Rankin, Mary Backus, 1994a: Introduction. In: Esherick/Rankin (Hg.), S. 1-24.

Esposito, Elena, 1999: Macht als Persuasion oder Kritik der Macht. In: Maresch/Werber (Hg.), 1999, S. 83-107.

Evans, Peter B./Rueschemeyer, Dietrich/Skocpol, Theda (Hg.), 1985: Bringing the State Back In. Cambridge: Cambridge University Press.

Evers, Hans-Dieter, 1987: Schattenwirtschaft, Subsistenzproduktion und informeller Sektor: Wirtschaftliches Handeln jenseits von Markt und Staat. Arbeitsberichte und Forschungsmaterialien Nr. 21. Forschungsschwerpunkt „Zukunft und Arbeit". Universität Bielefeld.

Fairbank, John K. (Hg.), 1957: Chinese Thought and Institutions. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Fairbank, John K. (Hg.), 1970: The Chinese World Order. Reprint. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (1968)

Fairbank, John K. (Hg.), 1986: The Cambridge History of China. Vol. 10: Late Ch'ing 1800-1911, Part 1. Taipei: Caves Books, Ltd. Nachdr. d. Ausg.: Cambridge University Press, 1978.

Fairbank, John K., 1994: China: A New History. Reprint. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press. (1992)

Fairbank, John K./Liu, Kwang-Ching (Hg.), 1989: The Cambridge History of China. Vol. 11: Late Ch'ing 1800-1911, Part 2. Taipei: Caves Books, Ltd. Nachdr. d. Ausg.: Cambridge University Press, 1980.

Fan, Jia-Wei (范家偉), 1998: Die Behauptungen der orthodoxen Linie der Reichsnachfolge in der Drei Reiche-Zeit und die Behandlung der astronomischen Materialien bei Chen Shou (三國正統論與陳壽對天文星占材料的處理). In: Qing-Lian Huang (Hg.), 1998, S. 131-180. (Chin.)

Farmer, Edward L., 1994: Social Regulations of the First Ming Emperor: Orthodoxy as a Function of Authority. In: Kwang-Ching Liu (Hg.), 1994, S. 103-125.

Fei, Hsiao-tung, 1946: Peasantry and Gentry: An Interpretation of Chinese Social Structure and Its Changes. In: The American Journal of Sociology 52, 1: 1-17

Fei, Hsiao-tung, 1972: China's Gentry/Essays in Rural-Urban Relations by Hsiao-tung Fei. Reprint. Chicago: The University of Chicago Press. (1953)

Fei, Hsiao-tung (費孝通), o. J.: Das chinesische flache Land. Der Wiederaufbau des flachen Landes (鄉土中國, 鄉土重建). Taipei. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (1948) (Chin.)

Fei, John C. H., Gustav Ranis, Shirley W. Y. Kuo, 1979: Growth with Equity. The Taiwan Case. New York & Oxford: Oxford University Press.

Fei, Xiaotong, 1992: From the Soil: The Foundations of Chinese Society. Berkeley:

University of California Press. (englische Übersetzung des ersten Teils von Hsiao-tung Fei, o. J.)

Feldman, Harvey J. (Hg.), 1991: Constitutional Reform and the Future of the Republic of China. Armonk, New York: M. E. Sharpe.

Feng, Chien-san (馮建三), 1995: Eine vorläufige Untersuchung der Stagnation und des Wandels des Dissensmediums (異議媒體的停滯與流變之初探). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 20: 177-234. (Chin.)

Feng, Zuo-Zhe/Li, Fu-Hua (馮佐哲/李富華), 1994: Die Geschichte der chinesischen Volksreligion (中國民間宗教史). Taipei: Wenjin. (Chin.)

Feuchtwang, Stephan, 1992: The Imperial Metaphor. Popular Religion in China. London: Routledge.

Feuerwerker, Albert, 1984: The State and the Economy in Late Imperial China. In: Theory and Society 13: 297-326.

Fingarette, Herbert, 1972: Confucius – the Secular as Sacred. New York: Harper Torchbooks.

Fitzgerald, John, 1995: The Nationless State: The Search for a Nation in Modern Chinese Nationalism. In: The Australian Journal of Chinese Affairs 33: 75-104.

Fix, Douglas Fane, 1993: Taiwanese Nationalism and Its Late Colonial Context. Ph.D. Dissertation of University California at Berkeley.

Fletcher, Joseph, 1986: Ch'ing Inner Asia c. 1800. In: Fairbank (Hg.), 1986, S. 35-106.

Folsom, K. E., 1968: Friends, Guests and Colleagues: The Mu-Fu System in the Late Ch'ing Period. Berkeley, California: California University Press.

Fong, Shiaw-chian (方孝謙), 2000: Die Politik der nationalen Identität in den 1920er Jahren in Taiwan (1920 年代殖民地台灣的民族認同政治). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 40: 1-46. (Chin.)

Fong, Shiaw-chian (方孝謙), 2001: Die Suche nach der Identität in der Kolonie Taiwan: Eine Analyse der Erzählungen. Von Moralbüchern zu Romanen, 1895-1945 (殖民地台灣的認同摸索：從善書到小說的敘事分析，1895-1945). Taipei: Juliu. (Chin.)

Foster-Carter, Aidan, 1978: The Modes of Production Controversy. In: New Left Review, 107: 47-77.

Forte, Antonino, 1990: The Relativity of the Concept of Orthodoxy in Chinese Buddhism: Chih-sheng's Indictment of Shih-li and the Proscription of the *Dharma Mirror Sutra*. In: Buswell (Hg.), 1990, S. 239-249.

Foucault, Michel, 1976: Mikrophysik der Macht: Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin: Merve Verlag. (deutsche Übersetzung)

Foucault, Michel, 1980: Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977. New York: Pantheon Books. (englische Übersetzung)

Frank, Andre Gunder/Gills, Barry K. (Hg.), 1993: The World System: Five Hundred Years or Five Thousand? London & New York: Routledge.

Franke, Herbert, 1953: Das Begriffsfeld des Staatlichen im chinesischen Kulturbereich. In: Saeculum 4: 231-239.

Franke, Herbert, 1961: Some Aspects of Chinese Private Historiography in the 13th and 14th Centuries. In: Beasley/Pulleyblank (Hg.), 1961, S. 115-134.

Franke, Herbert, 1987: The Role of the State as a Structural Element in Polyethnic Societies. In: Schram (Hg.), 1987, S. 87-112.

Franke, Herbert/Trauzettel, Rolf, 1968: Fischer Weltgeschichte Bd. 19: Das Chinesische

Kaiserreich. Frankfurt a. M.: Fischer.

Franke, Otto, 1920: Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Hamburg: L. Friederichsen.

Franke, Otto, 1925: Der Ursprung der chinesischen Geschichtschreibung. In: Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-Historische Klasse Jg. 1925: 276-309.

Franke, Otto, 1965: Geschichte des chinesischen Reiches. Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur neuesten Zeit. Bd. 1. Das Altertum und das Werden des konfuzianischen Staates. 2. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter.

Franke, Wolfgang, 1958: Das Jahrhundert der chinesischen Revolution 1851-1949. München: R. Oldenbourg.

Franke, Wolfgang (Hg.), 1974: China Handbuch. Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag.

Freedman, Maurice, 1970: Lineage Organization in Southeastern China. Reprint. London: Athlone. (1958)

Freedman, Maurice (Hg.), 1970a: Family and Kinship in Chinese Society. Stanford, California: Stanford University Press.

Freedman, Maurice, 1974: On the Sociological Study of Chinese Religion. In: Wolf (Hg.), 1974, S. 19-41.

Freeman, Michael, 1972: Die Entstehung der „historischen Kritik" (shih-p'ing) und die „Neue Geschichte" der nördlichen Sung. In: Saeculum 23: 351-373.

Fried, Morton H., 1967: The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology. New York: Random House.

Fried, Morton H., 1983: Tribe to State or State to Tribe in Ancient China? In: Keightley (Hg.), 1983, S. 467-493.

Fritscher, Wolfgang, 1996: Romantische Beobachtungen. Niklas Luhmanns soziologische Aufklärung als moderne soziologische Romantik. In: Soziale Systeme, Zeitschrift für soziologische Theorie 1996/1: 35-51.

Fu, Daiwie (傅大為), 1988: Die Dialektik der Geschichte der positivistischen Wissenschaft als ein Diskurs: Von der Aufklärung im Westen zu Yin Hai-kuang in Taiwan (科學實證論述歷史的辯證 – 從近代西方啟蒙到台灣的殷海光). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 1, 4: 11-56. (Chin.)

Fu, Daiwie, 1993: Local Contexts, Strategies and Sinicization: A Case Study of the Sinicization Formulation in the Social Sciences of Taiwan (1970s-1980s). In: Cheng-Hung Lin/ Daiwie Fu (Hg.), Philosophy and Conceptual History of Science in Taiwan, S. 245-264. Dordrecht et al.: Kluwer Academic Publishers.

Fu, Ssu-nien (傅斯年), 1930: Über die sogenannten fünf Adelsränge (論所謂五等爵). In: Bulletin of the Institute of History and Philology 2, 1: 110-120. (Chin.)

Fu, Zhufu, 1981: The Economic History of China. Some Special Problems. In: Modern China 7, 1: 3-30.

Fu, Zhufu (傅筑夫), 1987: Beiträge zur chinesischen Wirtschaftsgeschichte (中國經濟史論叢). Taipei: Gufeng. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (Chin.)

Fuchs, Peter, 1986: Die Weltflucht der Mönche: Anmerkungen zur Funktion des monastisch-aszetischen Schweigens. In: Zeitschrift für Soziologie 15, 6: 393-405.

Fuchs, Peter, 1992: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination

gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Fung, Yu-Lan, 1952: A History of Chinese Philosophy. Vol. 1: The Period of the Philosophers (From the Beginnings to Circa 100 B. C.). Princeton: Princeton University Press. (englische Übersetzung)
Fung, Yu-Lan, 1953: A History of Chinese Philosophy. Vol. 2: The Period of Classical Learning (From the Second Century B. C. to the Twentieth Century A. D.). Princeton: Princeton University Press. (englische Übersetzung)
Galenson, Walter (Hg.), 1979: Economic Growth and Structural Change in Taiwan. The Postwar Experience of the Republic of China. Ithaca: Cornell University Press.
Gallin, Bernard, 1963: Land Reform in Taiwan: Its Effect on Rural Social Organization and Leadership. In: Human Organization 22, 2: 109-112.
Gallin, Bernard, 1966: Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change. Berkeley, Calif.: University of California Press.
Gao, Guo-Fan (高國藩), 1994: Die in Dunhuang entdeckte volkstümliche Literatur (敦煌民間文學). Taipei: Lianjing. (Chin.)
Gao, Ming-Shi (高明士), 1996: Japanische Untersuchungen über die chinesische Geschichte nach dem Zweiten Weltkrieg (戰後日本的中國史研究). Taipei: Mingwen. (Chin.)
Gardner, Charles S., 1970: Chinese Traditional Historiography. Wiederdruck. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (1938)
Gates, Hill, 1981: Ethnicity and Social Class. In: Ahern/Gates (Hg.), 1981, S. 241-281.
Gates, Hill, 1997: China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism. Ithaca: Cornell University Press. (1996).
Ge, Zhao-Guang (葛兆光), 1989: Der Taoismus und die chinesische Kultur (道教與中國文化). Taipei: Donghua. (Chin.)
Ge, Zhao-Guang (葛兆光), 1994: Bemerkungen zur Tradition der Heze-Schule des Chan Buddhismus (荷澤宗考). In: New History 5, 4: 51-78. (Chin.)
Geertz, Clifford, 1963: The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: Geertz (ed.), Old Societies and New States. New York: Free Press.
Geertz, Clifford, 1976: "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. In: Keith H. Basso/Henry A. Selby (Hg.), 1976, Meaning in Anthropology, S. 221-237. Albuquerque: University of New Mexico Press. (1974)
Geertz, Clifford, 1980: Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
Geldsetzer, Lutz/Hong, Han-ding, 1998: Grundlagen der chinesischen Philosophie. Stuttgart: Reclam.
Gellner, Ernest, 1983: Nations and Nationalism. Ithaca: Cornell University Press.
Gereffi, Gary/Wyman, Donald L. (Hg.), 1990: Manufacturing Miracles: Paths of Industrialization in Latin America and East Asia. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Gernet, Jacques, 1995: Buddhism in Chinese Society. An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries. New York: Columbia University Press. (englische Übersetzung) (1956)
Geyer, Felix/Zouwen, Johannes van der (Hg.), 1986: Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-Steering Systems. London: Sage.
Giddens, Anthony, 1981: A Contemporary Critique of Historical Materialism. Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony, 1985: The Nation-State and Violence. Cambridge: Polity Press.
Giddens, Anthony, 1990: The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press.
Giesen, Bernhard, 1993: Die Intellektuellen und die Nation: Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Glanville, Ranulph, 1981: The same is different. In: Zeleny (Hg.), 1981, S. 252-262.
Glanville, Ranulph, 1988: Objekte. Berlin: Merve.
Glasenapp, Helmuth von, 1966: Der Buddhismus – eine atheistische Religion. Mit einer Auswahl buddhistischer Texte. München: Szczesny.
Gockel, Eberhard, 1992: Kuan-shi-yin. Ein Beitrag zur Deutung polygenetischer Phaenomene im chinesischen Buddhismus. Bonn: Steiner Verlag.
Goddard, W. G., 1985: Formosa: A Study in Chinese History. Taipei: Cave Books. Nachdr. d. Ausg.: London, MacMillan, 1966.
Goffman, Erving, 1972: The Presentation of Self in Everyday Life. London: Penguin Books. (1959)
Goffman, Erving, 1982: Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. Reprint. New York: Pantheon Books. (1967)
Goguen, Joseph A./Varela, Francisco J., 1979: Systems and Distinctions; Duality and Complementarity. In: International Journal of General Systems 5: 31-43.
Golas, Peter J., 1980: Rural China in the Song. In: Journal of Asian Studies 39, 2: 291-325.
Gold, Thomas, 1986: State and Society in the Taiwan Miracle. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.
Gold, Thomas, 1989: Changing Relations Between the State and the Private Sector in Taiwan and Mainland China. In: Hsin-Huang Michael Hsiao/Wei-Yuan Cheng/Hou-Sheng Chan (Hg.), 1989, S. 59-87.
Goodrich, Anne Swann, 1989: Chinese Hells. The Peking Temple of Eighteen Hells and Chinese Conceptions of Hell, 2. Aufl. Nettetal: Steyler Verlag. (1981)
Goodrich, Anne Swann, 1991: Peking Paper Gods. A Look at Home Worship. Nettetal: Steyler Verlag.
Goodrich, L. Carrington, 1935: The Literary Inquisition of *Ch'ien-lung*. Baltimore.
Goody, Jack (Hg.), 1968: Literacy in Traditional Societies. Cambridge: Cambridge University Press.
Goody, Jack, 1988: The Logic of Writing and the Organization of Society. Reprint. Cambridge: Cambridge University Press. (1986)
Goody, Jack/Watt, Ian, 1968: The Consequences of Literacy. In: Goody (Hg.), 1968, S. 27-68.
Gould, Mark, 1987: Revolution in the Development of Capitalism. Berkeley, Calif.: University of California Press.
Graham, A. C., 1978: Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press.
Graham, A. C., 1986: Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
Graham, A. C., 1989: Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle, Illinois: Open Court.
Graham, A. C., 1990: Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature. Reprint. Albany, N. Y.: State University of New York Press. (1986)
Granet, Marcel, 1997: Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter. 2. Aufl. München: R.

Piper. (1934)
Gransow, Bettina, 1995: Chinesische Modernisierung und kultureller Eigensinn. In: Zeitschrift für Soziologie 24, 3: 183-195.
Greenblatt, Kristin Yü, 1975: Chu-hung and Lay Buddhism in the Late Ming. In: de Bary et al., 1975, S. 93-140.
Greenblatt, Sidney L., 1982: The Sociological Study of Social Interaction and Interaction Patterns in Chinese Society. In: Greenblatt/Wilson/Wilson (Hg.), 1982, S. 1-27.
Greenblatt, Sidney L./Wilson, Richard W./Wilson, Amy Auerbacher (Hg.), 1982: Social Interaction in Chinese Society. Praeger Publishers.
Greenfeld, Liah, 1992: Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Gregor, A. James/Chang, Maria Hsia/Zimmerman, Andrew B., 1981: Ideology and Development: Sun Yat-sen and the Economic History of Taiwan. Berkeley, California: Center for Chinese Studies, University of California.
Grimm, Tilemann, 1954: Das Neiko der Ming-Zeit, von den Anfängen bis 1506. In: Oriens Extremus 1, 2: 139-177.
Grimm, Tilemann, 1959: Aspekte der konfuzianischen Herrschaft. Bemerkungen zu einem amerikanischen Buch: „Chinese Thought and Institutions". In: Oriens Extremus 6: 236-246.
Grimm, Tilemann, 1985: State and Power in Juxtaposition: An Assessment of Ming Despotism. In: Schram (Hg.), 1985, S. 27-50.
Grimm, Tilemann, 1987: Der chinesische Kanon – seine Struktur, Funktion und Kritik. In: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.), Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, S. 113-23. München: Wilhelm Fink Verlag.
Groner, Paul, 1990: The *Fan-wang ching* and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's *Futsu jubosatuskai koshaku*. In: Buswell (Hg.), 1990, S. 251-90.
Grove, Linda/Daniels, Christian (Hg.), 1984: State and Society in China: Japanese Perspectives on Ming-Qing Social and Economic History. Tokyo: University of Tokyo Press.
Grove, Linda/Esherick, Joseph W., 1980: From Feudalism to Capitalism. Japanese Scholarship on the Transformation of Chinese Rural Society. In: Modern China 6, 4: 397-438.
Guisso, Richard W. L., 1989: The Reigns of the Empress Wu, Chung-tsung and Jui-tsung (684-712). In: Twitchett (Hg.), 1989, S. 242-289.
Gumbrecht, Hans Ulrich, 1978: Modern, Modernität, Moderne. In: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), 1978, Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 4, S. 93-131. Stuttgart: Klett-Cotta.
Günther, Gotthard, 1976: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Bd. I. Hamburg: Felix Meiner.
Günther, Gotthard, 1979: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Bd. II. Hamburg: Felix Meiner.
Guy, R. Kent, 1987: The Emperor's Four Treasuries. Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era. Cambridge, Massachusetts.
Habermas, Jürgen, 1973: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Habermas, Jürgen, 1995: Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürglichen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Nachdr. d. Neuauflage 1990.

(1962)

Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas, 1990: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Nachdruck. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1971)

Haeger, John Winthrop, 1972: The Intellectual Context of Neo-Confucian Syncretism. In: Journal of Asian Studies 31, 3: 499-513.

Haferkamp, Hans/Schmid, Michael (Hg.), 1987: Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Haggard, Stephan, 1990: Pathways from the Periphery: The Politics of Growth in the Newly Industrializing Countries. Ithaca: Cornell University Press.

Hahn, Alois, 1997: „Partizipative" Identität. In: Münkler, 1997, 115-158.

Hahn, Thomas, 1988: The Standard Taoist Mountain and Related Features of Religious Geography. In: Cahiers d'Extreme-Asie 4: 145-156.

Hajari, Nisid. 1998. "Lone Star Loonies – In a Texas town, a UFO cult from Taiwan awaits the coming of the Lord and his TV appearance". In: Time ASIA. March 30. Vol. 151, No. 12.

Hall, David L./Ames, Roger T., 1987: Thinking Through Confucius. Albany, New York: State University of New York Press.

Hamilton, Gary G., 1977: Nineteenth Century Chinese Merchant Association: Conspiracy or Combination? The Case of the Swatow Opium Guild. In: Ch'ing-shih wen-t'i 3, 8: 50-71.

Hamilton, Gary G., 1984: Patriarchalism in Imperial China and Western Europe: A Revision of Max Weber's Sociology of Domination. In: Theory and Society 13: 393-425.

Hamilton, Gary G., 1985: Why No Capitalism in China? Negative Questions in Historical Comparative Research. In: Journal of Developing Societies 1: 187-211.

Hamilton, Gary G., 1989: Heaven is High and the Emperor is Far Away: Legitimacy and Structure in the Chinese State. In: Revue Europeenne des Sciences Sociales 84: 141-67.

Hamilton, Gary G., 1990: Patriarchay, Patrimonialism, and Filial Piety: A Comparison of China and Western Europe. In: British Journal of Sociology 41, 1: 77-104.

Hamilton, Gary G., 1997: Die chinesische Gesellschaft und Wirtschaft (中國社會與經濟). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1990) (chinesische Übersetzung)

Hamilton, Gary G./Biggart, Nicole Woolsey, 1988: Market, Culture, and Authority: A Comparative Analysis of Management and Organization in the Far East. In: American Journal of Sociology (Supplement) 94: 52-94.

Hamilton, Gary G./Kao, Cheng-Shu, 1987: Max Weber and the Analysis of East Asian Industrialization. In: International Sociology 2, 3: 289-300.

Hamilton, Gary G./Kao, Cheng-Shu, 1990: The Institutional Foundations of Chinese Business: The Family Firm in Taiwan. In: Comparative Social Research 12: 135-151.

Hamilton, Gary G./Lai, Chi-kong, 1989: Consumerism Without Capitalism: Consumption and Brand Names in Late Imperial China. In: Henry J. Rutz/Benjamin S. Orlove (Hg.), The Social Economy of Consumption, S. 253-279. Lanham et al.: University Press of America.

Han, Bing-Fang (韓秉方), 1994: Die Entwicklung und Veränderung der Sekten von Luo-Jiao – mit einer Antwort auf die Anfrage des Herrn Chien Chuan Wang (羅教的教派發展及其演變 – 兼答王見川先生的質疑). In: Tsann-terng Jiang/Chien Chuan Wang (Hg.), 1994, S. 87-110. (Chin.)

Han Fei Tzu, 1959: The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Political Science, Vol. I, tr. by W. K. Liao. London: Arthur Probsthain.

Han Fei Tzu, 1959a: The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Political Science, Vol. II, tr. by W. K. Liao. London: Arthur Probsthain. (englische Übersetzung)

Han Fei Tzu, 1970: Han Fei Tzu. Basic Writings, tr. by Burton Waton. New York & London: Columbia University Press. Wiederdruck. (englische Übersetzung) (1964)

Han, Guo-Pan (韓國磐), 1996: Eine Rede über das Thema „Das Geld schwer, das Ding leicht" – nach einer Lektür von „Eine vorläufige Untersuchung der Redeweise ‚Das Geld schwer, das Ding leicht' während der mittleren und späteren Tang-Zeit" (也談「錢重物輕」－《中晚唐「錢重物輕」試探》讀后). In: Zhong-Guo She-Hui Jin-Ji Shi Yan-Jiu, 1996, 2: 24-31. (Chin.)

Han, Yu-Shan, 1955: Elements of Chinese Historiography. Hollywood, California: W. M. Hawley.

Hangzhi (杭之), 1988: Die Verflechtung zwischen Webers Theorie, der konfuzianischen Ethik und der wirtschaftlichen Entwicklung (韋伯理論，儒家倫理與經濟發展的糾纏). In: Con-Temporary Monthly 23, 112-121. (Chin.)

Hansen, Chad, 1985: Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth". In: Journal of Asian Studies 44, 3: 491-519.

Hansen, Valerie, 1990: Changing Gods in the Medieval China, 1127-1276. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Hansen, Valerie, 1995: Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts, 600-1400. New Haven: Yale University Press.

Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (漢學研究中心) (Hg.), 1994: Abhandlungen der internationalen Konferenz über den Volksglauben und die chinesische Kultur, Bd. 1 (民間信仰與中國文化國際研討會論文集，上冊). Taipei: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin. (Chin.)

Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (漢學研究中心) (Hg.), 1994a: Abhandlungen der internationalen Konferenz über den Volksglauben und die chinesische Kultur, Bd. 2 (民間信仰與中國文化國際研討會論文集，下冊). Taipei: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin. (Chin.)

Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (漢學研究中心) (Hg.), 1995: Abhandlungen der Konferenz über den Tempel und die volkstümliche Kultur, Bd. 1 (寺廟與民間文化研討會論文集，上冊). Taipei: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Chin.)

Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (漢學研究中心) (Hg.), 1995a: Abhandlungen der Konferenz über den Tempel und die volkstümliche Kultur, Bd. 2 (寺廟與民間文化研討會論文集，下冊). Taipei: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Chin.)

Harbsmeier, Christoph, 1995: Some Notions of Time and History in China and in the West. In: Chün-chieh Huang/E. Zürcher (Hg.), 1995, S. 49-71.

Harper, Donald, 1985: A Chinese Demonography of the Third Century B. C. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 45: 459-498.

Harper, Donald, 1995: Chinese Religions – The State of the Field, Part I. Warring States, Ch'in, and Han Periods. In: The Journal of Asian Studies 54, 1: 152-160.

Harrell, Stevan C., 1974: When a Ghost Becomes a God. In: Wolf (Hg.), 1974, S. 193-206.

Harrell, Stevan C., 1990: From *Xiedou* to *Yijun*: The Decline of Ethnicity in Northern Taiwan, 1885-1895. In: Late Imperial China 11, 1: 99-127.

Harrell, Stevan C./Huang, Chün-chieh, 1994: Cultural Change in Postwar Taiwan. Taipei: SMC, Inc.

Harrell, Stevan C./Perry, Elizabeth J., 1982: Syncretic Sects in Chinese Society. An Introduction. In: Modern China 8, 3: 283-303.

Harris, Peter, 1997: Chinese Nationalism: The State of the Nation. In: The China Journal 38: 121-137.

Harriss, John (Hg.), 1985: Rural Development. Theories of Peasant Economy and Agrarian Change. Reprint. London & Melbourne: Hutchinson University Library. (1982)

Hartwell, Robert M., 1962: A Revolution in the Chinese Iron and Coal Industries During the Northern Sung, 960-1126 A. D. In: Journal of Asian Studies 21, 2: 153-162.

Hartwell, Robert M., 1982: Demographic, Political, and Social Transformation of China, 750-1550. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 42, 2: 365-442.

Hay, John (Hg.), 1994: Boundaries in China. London: Reaktion Books.

Hay, John, 1994a: Introduction. In: ders. (Hg.), S. 1-55.

He, Rong-Xing (何榮幸), 2001: Die Generation der Studentbewegung – die zehn Jahre des Stimmengewirrs (學運世代 – 眾聲喧嘩的十年). Taipei: China Times.

Heelas, Paul/Lash, Scott/Morris, Paul (Hg.), 1996: Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity. Oxford: Blackwell.

Hefang (何方), 1990: Eine Diskussion über die Volksdemokratie aus dem Blickwinkel der „Zivilgesellschaft“ (從「民間社會」論人民民主). In: Con-Temporary Monthly 47: 39-52. (Chin.)

Hefang (何方), 1990a: Volksdemokratie und Postmoderne (人民民主與後現代). In: Con-Temporary Monthly 54: 136-149. (Chin.)

Hegel, G. W. F., 1989: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. 2. Aufl. Frankfurt à. M.: Suhrkamp.

Heider, Fritz, 1946: Attitudes and Cognitive Organization. In: The Journal of Psychology 21: 107-112.

Heider, Fritz, 1959: Thing and Medium. In: Psychological Issues 1, 3: 1-34.

Heine, Steven, 1996: Putting the “Fox” Back in the “Wild Fox Koan”: The Intersection of Philosophical and Popular Religious Elements in the Ch’an/Zen Koan Tradition. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 56, 2: 257-317.

Henderson, John B., 1984: The Development and Decline of Chinese Cosmology. New York: Columbia University Press.

Hendrischke, Barbara, 1992: The Daoist Utopia of Great Peace. In: Oriens Extremus 35: 61-91.

Herbert, Penelope A., 1976: A Debate in T’ang China on the State Monopoly on Casting Coin. In: T’oung Pao 62, 4-5: 253-292.

Hermet, Guy/Rose, Richard/Rouquie, Alain (Hg.), 1978: Election without Choice. London: Macmillan.

Heuser, Robert, 1993: Verfassungsreform in Taiwan. In: Jahrbuch des öffentlichen Rechts, Neue Folge 41: 659-682.

Higashi, Yoshio (東嘉生), 1954: Der Handel und das ausländische kommerzielle Kapital in der Qing-Zeit Taiwans (清代臺灣之貿易與外國商業資本). In: Das ökonomische Institut der Taiwan-Bank (Hg.). Die Wirtschaftsgeschichte Taiwans, Bd. 1. (臺灣經濟史初集), S. 103-126. (chinesische Übersetzung)

Higashi, Yoshio (東嘉生), 1955: Eine überblickende Darstellung der Wirtschaftsgeschichte Taiwans (臺灣經濟史概說). In: Das ökonomische Institut der Taiwan-Bank (Hg.). Die Wirtschaftsgeschichte Taiwans, Bd. 2. (臺灣經濟史二集), S. 1-42. (chinesische Übersetzung)

Hintze, Otto, 1970: Wesen und Verbreitung des Feudalismus. In: ders., Staat und Verfassung: Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte. 3. Aufl., S. 84-119. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hirschman, Albert O., 1978: Exit, Voice, and Loyality: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States. Wiederdruck. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (1970)

Ho, Koon-ki T., 1983: Several Thousand Years in Search of Happiness: The Utopian Tradition in China. In: Oriens Extremus 30: 19-35.

Ho, Koon-piu, 1994: Should We Die as Martyrs to the Ming Cause? Scholar-officials's Views on Martyrdom During the Ming-Qing. In: Oriens Extremus 37: 123-151.

Ho, Ping-ti, 1962: The Ladder of Success in Imperial China. Aspects of Social Mobility, 1368-1911. New York & London: Columbia University Press.

Ho, Ping-ti (何炳棣), 1966: Eine historische Untersuchung der Landsmannschaften in China (中國會館史論). Taipei: Xuesheng. (Chin.)

Ho, Ping-ti, 1974: Studies on the Population of China, 1368-1953. Reprint. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (1959)

Ho, Ping-ti (何炳棣), 1995: Eine Überprüfung der Statistiken über die Äcker in den Zeiten der verschiedenen chinesischen Dynastien (中國歷代土地數字考實). Taipei: Lianjing. (Chin.)

Ho, Samuel Pao-San, 1975: The Economic Development of Colonial Taiwan: Evidence and Interpretation. In: Journal of Asian Studies 34, 2: 417-439.

Ho, Samuel Pao-San, 1984: Colonialism and Development: Korea, Taiwan, and Kwantung. In: Myers/Peattie (Hg.), 1984, S. 347-398.

Hobsbawm, E. J., 1997: Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality, 2. ed. Reprint. Cambridge: Canto. (1990)

Hobsbawm, Eric J./Ranger, Terence (Hg.), 1983: The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Hofstadter, Douglas R., 1986: Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Holmes, Stephen, 1987: Poesie der Indifferenz. In: Baecker et al. (Hg.), 1987: S. 15-45.

Holmes, Stephen, 1988: Gag Rules or the Politics of Omission. In: Jon Elster/Rune Slagstad (Hg.), 1988, Constitutionalism and Democracy, S. 19-58. New York: Cambridge University Press.

Holmes, Stephen, 1996: The Anatomy of Antiliberalism. Reprint. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (1993)

Hölscher, Lucian, 1979: Öffentlichkeit und Geheimnis: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit. Stuttgart: Klett-Cotta.

Holzman, Donald, 1998: The Place of Filial Piety in Ancient China. In: Journal of the American Oriental Society 118, 2: 185-199.

Hong, An-Quan (洪安全), 1994: Die Rückkehr zum Alten und die Innovation – die Entwicklung der Gelehrsamkeit der konfuzianischen Klassiker in der Früheren und der Späteren Han-Zeit (復古與創新 – 兩漢經學的發展) In: Qing-Zhang Lin (Hg.), 1994, S. 139-185.

Hou, Jia-Ju (侯家駒), 1990: Beiträge zur Geschichte der chinesischen Finanzinstitutionen (中國財金制度史論). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1988) (Chin.)

Hsiao, F. S. T. (蕭聖鐵), 1992: Die wirtschaftlichen und kulturellen Hintergründe des

Zwischenfalls vom 28. Februar in Taiwan – eine Anwendung der Theorie der sozialen Erwartung (台灣二二八事件的經濟與文化背景 – 社會期望理論之應用). In: Die volkstümliche Gruppe zur Untersuchung des Zwischenfalls vom 28. Februar et al. (Hg.), S. 77-113. (Chin.)

Hsiao, Hsin-Huang Michael, 1993: Formation and Transformation of Taiwan's State-Business Relations: A Critical Analysis. In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 74: 1-32. (Chin.)

Hsiao, Hsin-Huang Michael et al. (蕭新煌等), 1989: Monopol und Ausbeutung: Eine politisch-ökonomische Analyse des Autoritarianismus (壟斷與剝削：威權主義的政治經濟分析). Taipei: Taiwan Research Fund. (Chin.)

Hsiao, Hsin-Huang Michael/Cheng, Wei-Yuan/Chan, Hou-Sheng (Hg.), 1989: Taiwan: A Newly Industrialized State. Taipei: Department of Sociology, National Taiwan University.

Hsiao, Kung-ch'üan (蕭公權), 1985: Die Geschichte der chinesischen politischen Ideen (中國政治思想史). Bd. I. 3. Aufl. Taipei: Zhongguo Wenwua Daxue. (Chin.)

Hsiao, Kung-ch'üan (蕭公權), 1985a: Die Geschichte der chinesischen politischen Ideen (中國政治思想史). Bd. II. 3. Aufl. Taipei: Zhongguo Wenhua Daxue. (Chin.)

Hsiau, A-chin, 2000: Contemporary Taiwanese Cultural Nationalism. London & New York: Routledge.

Hsieh, Kuo-Hsing (謝國興), 1996: Die Debatte über ihren orthodoxen Status zwischen den zwei Tempeln für Mazu in Lu-Erh-Men (鹿耳門的媽祖信仰與正統之爭). In: Thought and Words. Journal of the Humanities and Social Sciences Quarterly 34, 2: 137-73. (Chin.)

Hsu, C. H. et al. (徐謙信等), 1995: Hundert Jahre der Geschichte der presbyterianischen Kirche Taiwans, 1865-1965 (臺灣基督長老教會百年史). Nachdruck. Tainan: Die presbyterianische Kirche Taiwans. (1965) (Chin.)

Hsu, Cheng-Kuang/Hsiao, Hsin-Huang Michael (徐正光/蕭新煌) (Hg.), 1996: Der Staat und die Gesellschaft in Taiwan (臺灣的國家與社會). Taipei: Dongda. (Chin.)

Hsu, Chia-ming (許嘉明), 1973: Die territoriale Organisation der Hakka im Changhua-Flachland (彰化平原福佬客的地域組織). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 36: 165-190. (Chin.)

Hsu, Cho-yun (許倬雲), 1964: Die Wechselwirkung zwischen dem Westlichen Han-Regime und den gesellschaftlichen Kräften (西漢政權與社會勢力的交互作用). In: Bulletin of the Institute of History and Philology 35: 261-281. (Chin.)

Hsu, Cho-yun, 1965: Ancient China in Transition. An Analysis of Social Mobility, 722-222 B. C. Stanford, California: Stanford University Press.

Hsu, Cho-yun/Linduff, Katheryn M., 1988: Western Chou Civilization. New Haven & London: Yale University Press.

Hsü, Dau-Lin, 1970: The Myth of the "Five Human Relations" of Confucius. In: Monumenta Serica 29: 27-37.

Hsu, Francis L. K., 1949: Social Mobility in China. In: American Sociological Review 14: 764-771.

Hsü, Fu-kuan (徐復觀), 1984: Die Ideengeschichte der Westlichen und der Östlichen Han-Dynastie. Bd. III. (兩漢思想史. 卷三). Nachdruck. Taipei: Xuesheng. (1979) (Chin.)

Hsü, Fu-kuan (徐復觀), 1985: Die Ideengeschichte der Westlichen und der Östlichen Han-Dynastie. Bd. I. (兩漢思想史. 卷一). Nachdruck. Taipei: Xuesheng. (1972) (Chin.)

Hsü, Fu-kuan (徐復觀), 1985a: Die Ideengeschichte der Westlichen und der Östlichen

Han-Dynastie. Bd. II. (兩漢思想史. 卷二). Nachdruck. Taipei: Xuesheng. (1976) (Chin.)
Hsü, Fu-kuan (徐復觀), 1994: Die Geschichte der chinesischen Philosophie der menschlichen Natur – die Vor-Qin-Periode (中國人性論史 – 先秦篇). Nachdruck. Taipei: Shangwu. (1969) (Chin.)
Hsü, Immanuel C. Y., 1970: The Rise of Modern China. New York: Oxford University Press.
Hsu, Wen-Hsiung, 1995: From Aboriginal Island to Chinese Frontier: The Development of Taiwan before 1683. In: Knapp (Hg.), 1995, S. 3-29.
Hsu, Wen-Hsiung, 1995a: Frontier Social Organization and Social Disorder in Ch'ing Taiwan. In: Knapp (Hg.), 1995, S. 87-105.
Hsu, Wen-Hsiung (許達然), 1996: Der soziale Konflikt und Streit in der Qing-Zeit (1683-1895) in Taiwan (械鬥和清朝台灣社會). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 23: 1-81. (Chin.)
Hsu, Wen-Hsiung (許達然), 1999: Eine Untersuchung der Rebellion in der Qing-Zeit in Taiwan (清代台灣民變探討). In: Taiwanesische historische Gesellschaft (Hg.), S. 41-211. (Chin.)
Hsu, Yu-Tsuen (徐雨村), 1996: Die Transition und Koexistenz der sozialen Organisationsprinzipien von Lineage und Religion (宗族與宗教組織原則的轉換與並存). In: Thought and Words. Journal of the Humanities and Social Sciences Quarterly 34, 2: 175-198. (Chin.)
Hsueh, Hua-yuan (薛化元), 1996: Eine historische Betrachtung der Entwicklung des Liberalismus in Taiwan, 1949-1960: Fokussiert auf das Thema der Oppositionspartei (台灣自由主義思想發展的歷史考察(1949-1960)：以反對黨問題為中心). In: Thought and Words. Journal of the Humanities and Social Sciences Quarterly 34, 3: 241-286. (Chin.)
Hsueh, Hua-yuan (薛化元), 1996a: Die Zeitschrift „Free China“ und die demokratische, konstitutionelle Regierung – eine Betrachtung der intellektuellen Geschichte in den 1950er Jahren in Taiwan (「自由中國」與民主憲政 – 1950 年代台灣思想史的一個考察). Taipei: Daoxiang. (Chin.)
Hsueh, Hua-yuan (薛化元), 1999: Eine nochmalige Überlegung zur Festlegung der historischen Position der Zeitschrift „Free China“ (「自由中國」雜誌歷史定位的再思考). In: Taiwanesische historische Gesellschaft (Hg.), S. 213-232. (Chin.)
Hsueh, Hua-yuan (薛化元), 1999a: Eine Betrachtung der Interaktion zwischen dem Liberalismus und dem Nationalismus nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan – auf die Auffassungen von Zheng Lei und der Zeitschrift „Free China“ über den Staat fokussiert (戰後台灣自由主義與民族主義互動的一個考察 – 以雷震及「自由中國」的國家定位為中心). In: Con-Temporary Monthly 141: 32-45. (Chin.)
Hu, Chi-te (胡其德), 1993: Taiyi und Sanyi (太一與三一). In: Studies in Oriental Religions (東方宗教研究), n. s. 3: 77-96. (Chin.)
Hu, Fu (胡佛), 1987: Die Wandelung und Reorganisation der Verfassungsstruktur (憲政結構的流變與重整). In: Das juristische Journal der National-Taiwan-Universität (台灣大學法學論叢) 16, 2: 1-32. (Chin.)
Hu, Fu/Yun-han Chu, 1992: Electoral Competition and Political Democratization. In: Tun-jen Cheng/S. Haggard (Hg.), 1992, S. 177-203.
Hu, Shih, 1953: Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method. In: Philosophy East and West 3, 1: 3-24.
Hu, Shih (胡適), 1986: Werke von Hu Shih, Bd. 16: Die Biographie des Mönchs Shenhui (胡

適作品集 16：神會和尚傳). Taipei: Yuanliu. (Chin.)
Hu, Tai-li (胡台麗), 1990: Taro und Süßkartoffel: Ethnische Beziehungen und Identitäten der „Glorreichen Bürger" (festländischen Veteran) in Taiwan (芋仔與蕃薯：台灣「榮民」的族群關係與認同). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 69: 107-132. (Chin.)
Huang, Chi, 1986: The State and Foreign Capital: A Case Study of Taiwan. Ph.D. Dissertation of Indiana University.
Huang, Chin-shing (黃進興), 1994: Eintreten in des Meisters Heiligtum: Die Macht, der Glaube und die Legitimität (優入聖域：權力、信仰與正當性). Taipei: Yunchen. (Chin.)
Huang, Chin-shing, 1995: The Confucian Temple as a Ritual System: Manifestations of Power, Belief and Legitimacy in Traditional China. In: The Tsing Hua Journal of Chinese Studies, n. s. 25, 2: 115-136.
Huang, Chin-shing, 1995a: Philosophy, Philology and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing. Cambridge: Cambridge University Press.
Huang, Chin-shing (黃進興), 1997: Der Konfuzianismus als Religion: Aus dem Blickwinkel der vergleichenden Religionswissenschaft betrachtet (作為宗教的儒教：一個比較宗教學的觀點). In: Asian Studies (亞洲研究) 23: 184-223. (Chin.)
Huang, Chün-chieh, 1995: Historical Thinking in Classical Confucianism – Historical Argumentation from the Three Dynasties. In: Chün-chieh Huang/E. Zürcher (Hg.), 1995, S. 72-85.
Huang, Chün-chieh (黃俊傑), 1996: Die Methode des historischen Denkens im klassischen Konfuzianismus und ihre Verwendung (中國古代儒家歷史思維的方法及其運用). In: Ru-Bin Yang/Chün-chieh Huang (Hg.), 1996, S. 1-34. (Chin.)
Huang, Chün-chieh (黃俊傑), 2000: Das Bewusstsein und die Kultur Taiwans (臺灣意識與臺灣文化). Taipei: Zhengzhong. (Chin.)
Huang, Chün-chieh/Ku, Wei-ying (黃俊傑、古偉瀛), 1995: Zwischen der neuen Güte und der alten Gütigkeit – eine Analyse der nationalen Identität von Li Chun-Sheng (新恩與舊義之間 – 李春生的國家認同之分析). In: Ming-huei Lee (Hg.), 1995, S. 215-256. (Chin.)
Huang, Chün-chieh/Zürcher, Erik (Hg.), 1995: Time and Space in Chinese Culture. Leiden: E. J. Brill.
Huang, Jing-Jia (黃靜嘉), 1960: Die kolonial-rechtlichen Institutionen und die Kolonialherrschaft in Taiwan während der Zeit der japanischen Herrschaft (日據時期之台灣殖民地法制與殖民地統治). Taipei. (Chin.)
Huang, Mab, 1976: Intellectual Ferment for Political Reforms in Taiwan, 1971-1973. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
Huang, Mei-Ying (黃美英), 1983: Ein Interview mit Professor Yih-yuan Li – eine Betrachtung über die Wallfahrt aus der Perspektive der vergleichenden Religionswissenschaft (訪李亦園教授從比較宗教學觀點談朝聖進香). In: Minsu-Quyi (民俗曲藝), 25: 1-22. (Chin.)
Huang, Mei-Ying (黃美英), 1994: Weihrauch, Feuer und Kult der Ma-Zhu in Taiwan (台灣媽祖的香火與儀式). Taipei: Zili. (Chin.)
Huang, Mei-Ying (黃美英), 1995: Der Weihrauch, das Feuer und die Frau – Die Geschlechtsbedeutung des Glaubens und des Kultes der Mazu (香火與女人 – 媽祖信仰與儀式的性別意涵). In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin, 1995a, S. 531-51. (Chin.)

Huang, Min-Zhi (黃敏枝), 1987: Die staatliche Politik der Verwaltung der Tempel in der Song-Zeit. (宋代對於寺院的管理政策). In: Studies in Oriental Religions 1: 109-41. (Chin.)

Huang, Philip C. C. (Hg.), 1980: The Development of Underdevelopment in China. New York: M. E. Sharpe.

Huang, Philip C. C., 1986: The Peasant Economy and Social Change in North China. Taipei: SMC., Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1985.

Huang, Philip C. C., 1991: The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies. Paradoxes in Social and Economic History. In: Modern China, 17, 3: 299-341.

Huang, Philip C. C., 1992: The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350-1988. Taipei: SMC., Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1990.

Huang, Philip C. C., 1993: Between Informal Mediation and Formal Adjustication: The Third Realm of Qing Civil Justice. In: Modern China 19, 3: 251-298.

Huang, Philip C. C., 1996: Civil Justice in China: Representation and Practice in the Qing. Stanford, California: Stanford University Press.

Huang, Qing-Lian (黃清連) (Hg.), 1998: Ein Kapitel über die Netzknüpfung (結網編). Taipei: Dongda. (Chin.)

Huang, Qing-Lian (黃清連), 1998a: Eine weder alte, noch gegenwärtige Epoche: Der Einfluss des westlichen historischen Begriffs „Mittelalter“ auf die moderne chinesische Historik (不古不今的時代：西方史學「中古史」的概念對近代中國史學的影響). In: ders. (Hg.), 1998, S. 573-590. (Chin.)

Huang, Qiong-Yao (黃瓊瑤), 1991: Die Taiwan-Bank in der japanischen Regierungszeit, 1899-1945 (日據時期的台灣銀行). Magisterarbeit an der National Taiwan Normal University. (Chin.)

Huang, Ray, 1974: Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China. Cambridge: Cambridge University Press.

Huang, Ray, 1981: 1587, A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline. New Haven: Yale University Press.

Huang, Ray (黃仁宇), 1986: Das 15. Jahr während der Regierung des Kaisers Wanli (萬曆十五年). Chin. Ausgabe von: ders., 1981. Taipei: Shihuo. (Chin.)

Huang, Ray (黃仁宇), 1991: Gespräche über die chinesische Geschichte am Flussufer von Hudson (赫遜河畔談中國歷史). Nachdruck. Taipei: Chinatimes. (1989) (Chin.)

Huang, Ray, 1997: China. A Macro History. Armonk/New York/London: M. E. Sharpe. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (1988)

Huang, Shi-Qi (黃士旂) (Hg.), 2000: Bibliographie der Untersuchungen der ethnischen Gruppen in Taiwan, 1945-1999 (臺灣族群研究目錄, 1945-1999). Taipei: Jieyou. (Chin.)

Huang, Shu-Min (黃樹民), 1981: Eine Betrachtung über die Entwicklung der chinesischen sozialen Organisation in Taiwan im Falle der frühzeitigen Kultivierung der Region Dajia (從早期大甲地區的開拓看臺灣漢人社會組織的發展). In: Yih-yuan Li/Jian Qiao (李亦園/喬健) (Hg.), Die chinesische Gesellschaft, Nation und Kultur (中國的社會民族與文化). Taipei: Shihuo. (Chin.)

Huang, Shu-Min/Hsu, Cheng-Kuang (Hg.), 1999: Imagining China: Regional Division and National Unity. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Huang, Teh-fu, 1996: Elections and the Evolution of the Kuomintang. In: Hung-Mao Tien (Hg.), 1996, S. 105-136.

Huang, Wu-Xiong (黃武雄), 1995: Die Erneuerung des Ausbildungssystems in Taiwan (台灣教育的重建). Taipei: Yuanliu. (Chin.)

Huang, Xiu-Zheng (黃秀政), 1992: Die Abtretung Taiwans und der Widerstand von 1895 gegen Japan (台灣的割讓與乙未抗日運動). Taipei: Shangwu. (Chin.)

Huang, Ying-Kuei (黃應貴) (Hg.), 1993: Beiträge der sozialen und kulturellen Untersuchungen über die Ureinwohner Taiwans (臺灣土著社會文化研究論文集). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1986) (Chin.)

Huang, Ying-Kuei (黃應貴) (Hg.), 1998: The Concept of the Person, Meaning and Society (人觀、意義與社會). Nachdruck. Taipei: The Institute of Ethnology, Academia Sinica. (1993) (Chin.)

Huang, Ying-Kuei (黃應貴) (Hg.), 1999: Time, History and Memory (時間、歷史與記憶). Taipei: The Institute of Ethnology, Academia Sinica. (Chin.)

Huang, Ying-Zhe (黃英哲), 1992: Xu Shou-Shang und Taiwan (1946-1948) – mit einer gleichzeitigen Betrachtung der Kulturpolitik am Vorabend des Zwischenfalls vom 28. Februar in der Zeit des Amtes des administrativen Oberhauptes (許壽裳與台灣 (1946-1948) – 兼論二二八前夕長官公署時代的文化政策). In: Die volkstümliche Gruppe zur Untersuchung des Zwischenfalls vom 28. Februar et al. (Hg.), S. 115-139. (Chin.)

Huang, Zhao-Tang (黃昭堂), 1989: Das Government Taiwans (台灣總督府). Taipei: Free Times. (chinesische Übersetzung)

Huang, Zhao-Tang (黃昭堂), 1995: Der Kampf gegen die Kolonialherrschaft und die Entwicklung des Nationalismus der Taiwaner (台灣人的反殖民及 Nationalism 的發展). In: Taiwan Research Fund, 1995: Taiwan. 1895-1995. (百年來的台灣). Taipei: Qianwei. (Chin.)

Huang, Zhao-Yuan (黃昭元), 1996: Der völkerrechtliche Status Taiwans nach dem Zweiten Weltkrieg (二次大戰後台灣的國際法地位). In: Yuedan (Juristisches Journal) 9: 20-31. (Chin.)

Hucker, Charles O., 1957: The Tung-ling Movement of the Late Ming Period. In: Fairbank (Hg.), 1957: S. 132-162.

Hulsewé, Anthony, 1985: The Influence of the “Legalistic” Government of Qin on the Economy as Reflected in the Texts Discovered in Yunmeng County. In: Schram (Hg.), 1985, S. 211-235.

Hulsewé, Anthony, 1987: Law as One of the Foundations of State Power in Early Imperial China. In: Schram (Hg.), 1987, S. 11-32.

Huntington, Samuel P., 1970: Social and Institutional Dynamics of One-Party Systems. In: Samuel P. Huntington/Clement H. Moore (Hg.), 1970, Authoritarian Politics in Modern Society: The Dynamics of Established One-Party Systems, S. 3-47. New York: Basic Books, Inc.

Huntington, Samuel P., 1977: Political Order in Changing Societies. Reprint. New Haven: Yale University Press. (1968)

Huntington, Samuel P., 1991: The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. Norman & London: University of Oklahoma Press.

Huters, Theodore/Wong, R. Bin/Yu, Pauline (Hg.), 1998: Culture & State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques. Taipei: SMC., Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1997.

Hutter, Michael, 1989: Die Produktion von Recht. Eine selbstreferentielle Theorie der

Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arneimittelpatentrechts. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Hutter, Michael, 1999: Wie der Überfluss flüssig wurde. Zur Geschichte und zur Zukunft der knappen Ressourcen. In: Soziale Systeme 1/99: 41-54.

Hutter, Michael/Teubner, Gunther, 1993: The Parasitic Role of Hybrids. In: Journal of Institutional and Theoretical Economics 149: 706-715.

Hwang, Kwang-kuo, 1987: Face and Favor: The Chinese Power Game. In: American Journal of Sociology 92, 4: 944-974.

Hwang, Ming-Chorng, 1996: Ming-Tang: Cosmology, Political Order and Monuments in Early China. Ph.D. Dissertation of Harvard University.

Hymes, Robert P., 1986: Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung. Cambridge: Cambridge University Press.

Hymes, Robert P., 1994: Lu Chiu-yüan, Academies, and the Problem of the Local Community. In: de Bary/Chaffee (Hg.), 1994, S. 432-456.

Hymes, Robert P./Schirokauer, Conrad (Hg.), 1993: Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China. Berkeley: University of California Press.

I Ging, 1973: I Ging. Text und Materialien. Übersetzt von Richard Wilhelm. Eugen Diederichs Verlag. Neudruck der 1924 Ausgabe. (deutsche Übersetzung)

Ikeda, Daisaku (池田大作), 1987: Der chinesische Buddhismus. München: Nymphenburger. (deutsche Übersetzung)

Ino, Kaku (伊能嘉矩), 1985: Die Geschichte der Kultur Taiwans (Taiwan bunkashi. 台灣文化志上卷). Bd. 1. Taizhong: Archivkommission der Provinz Taiwan. (chinesische Übersetzung)

Ino, Kaku (伊能嘉矩), 1991: Die Geschichte der Kultur Taiwans (Taiwan bunkashi. 台灣文化志中卷). Bd. 2. Taizhong: Archivkommission der Provinz Taiwan. (chinesische Übersetzung)

Ino, Kaku (伊能嘉矩), 1991a: Die Geschichte der Kultur Taiwans (Taiwan bunkashi. 台灣文化志下卷). Bd. 3. Taichun: Archivkommission der Provinz Taiwan. (chinesische Übersetzung)

Institute of Modern History (Hg.), 1994: Identities and National Formation: The Chinese und Western Experiences in the Modern World (認同與國家：近代中西歷史的比較). Taipei: Academia Sinia. (Chin. & Engl.)

Ishutsu, Kiwatai (井出季和太), 1977: Die Geschichte der Regierung Taiwans in der japanischen Regierungszeit (日據下之臺政). 3 Bände. Taizhong: Archivkommission der Provinz Taiwan. (chinesische Übersetzung)

Isle Margin (島嶼邊緣), Nr. 8, 1993. (Chin.)

Iwabuchi, Kouichi (岩淵功一), 1998: Die japanische Kultur in Taiwan: Das „Aroma“ der Glokalisierung und der Modernität (日本文化在台灣：全球本土化與現代性的「芳香」). In: Con-Temporary Monthly 125: 14-38. (chinesische Übersetzung)

Iwau, Seiichi (岩生成一), 1955: Der Handel des Zuckers und des Tees zwischen Taiwan und Persien in der Zeit der Herrschaft der Niederländer und des Zheng-Hauses (荷鄭時代臺灣與波斯間之糖茶貿易). In: Das ökonomische Institut der Taiwan-Bank (Hg.). Die Wirtschaftsgeschichte Taiwans, Bd. 2. (臺灣經濟史二集), S. 53-60. (chinesische Übersetzung)

Jacobs, J. Bruce, 1976: The Cultural Bases of Factional Alignment and Division in a Rural Taiwanese Township. In: Journal of Asian Studies 36, 1: 79-97.

Jacobs, J. Bruce, 1979: A Preliminary Model of Particularistic Ties in Chinese Political Alliances: Kan-ch'ing and Kuan-hsi in a Rural Taiwanese Township. In: China Quarterly 78: 237-273.

Jacobs, J. Bruce, 1982: The Concept of Guanxi and Local Politics in a Rural Chinese Cultural Setting. In: Greenblatt/Wilson/Wilson (Hg.), 1982, S. 209-236.

Jacobs, J. Bruce, 1990: Taiwanese and the Chinese Nationalists, 1937-1945: The Origins of Taiwan's "Half-Mountain People" (Banshan ren). In: Modern China 16, 1: 84-118.

Jai, Ben-Ray (翟本瑞), 1993: Der Geist, das Denken und die Ausdrucksweise: Eine kulturrelativistische Reflexion (心靈、思想與表達法：一個文化相對主義的反省). 2 Bände. Taipei: Tangshan. (Chin.)

Jai, Ben-Ray (翟本瑞), 1999: Ein archäologisches Studium des Denkens und der Kultur (思想與文化的考掘). Jiayi: Nanhua University. (Chin.)

Jai, Ben-Ray (翟本瑞), 1999a: Die soziologische Theorie und der kulturelle Vergleich (社會理論與比較文化). Taipei: Hongye. (Chin.)

Jai, Ben-Ray/Chen, Jie-Yin (翟本瑞/陳介英), 1995: Beiträge über Taiwans Gesellschaft und Wirtschaft (臺灣社會與經濟論集). Taipei: Youshi. (Chin.)

Japp, Klaus P., 1984: Selbsterzeugung oder Fremdverschulden: Thesen zum Rationalismus in den Theorien sozialer Bewegungen. In: Soziale Welt 35, 3: 313-329.

Japp, Klaus P., 1992: Selbstverstärkungseffekte riskanter Entscheidungen: Zur Unterscheidung von Rationalität und Risiko. In: Zeitschrift für Soziologie 21, 1: 31-48.

Jen, Yu-wen, 1973: The Taiping Revolutionary Movement. New Haven: Yale University Press.

Jessop, Bob, 1990: State Theory: Putting Capitalist States in their Place. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Jian, Jiong-Ren (簡炯仁), 1997: Die Erschließung und die ethnischen Gruppen in Taiwan (台灣開發與族群). Wiederdruck. Taipei: Qianwei. (1995) (Chin.)

Jiang, Tsann-terng (江燦騰), 1990: Beiträge über die modernen chinesischen buddhistischen Gedanken, Bd. 1 (中國現代佛教思想論集卷一). Taipei: Xinwenfeng. (Chin.)

Jiang, Tsann-terng (江燦騰), 1995: Die Transformation und Entwicklung des taiwanesischen Buddhismus im 20. Jahrhundert. (20世紀台灣佛教的轉型與發展). Kaoshiung: Jing-Xin. (Chin.)

Jiang, Tsann-terng (江燦騰), 1995a: Der taiwanesische Buddhismus unter dem Schatten der politischen autoritären Herrschaft (政治威權陰影下的台灣佛教). In: Con-Temporary Monthly 110: 118-125. (Chin.)

Jiang, Tsann-terng (江燦騰), 1996: Kommentar zu „Eine Fallstudie über die vegetarische Halle von Lung-Hua Pai" (評論：龍華派齋堂的個案研究). In: Chien Chuan Wang, 1996, S. 130-131. (Chin.)

Jiang, Tsann-terng (江燦騰), 1997: Der gegenwärtige taiwanesische Buddhismus (台灣當代佛教). Taipei: SMC Publishing, Inc. (Chin.)

Jiang, Tsann-terng/Wang, Chien Chuan (江燦騰/王見川) (Hg.), 1994: Eine historische Betrachtung der und Ausblick auf die taiwanesischen vegetarischen Sekten. (台灣齋教的歷史觀察與展望). Taipei: Xinwenfeng (Chin.)

Jiang, Yi-Hua et al. (姜義華等), 1996: Einführung in die Historik (史學概論). Nachdruck. Taipei: Shuiniu. (1992) (Chin.)

Jiang, Yi-Huah (江宜樺), 1998: Der Liberalismus, der Nationalismus und die nationale Identität (自由主義、民族主義與國家認同). Taipei: Yangzhi. (Chin.)

Jiang, Yi-Huah (江宜樺), 2001: Das Prinzip und der Weg von Liberalismus und Demokratie (自由民主的理路). Taipei: Lianjing. (Chin.)

Jiang, Yi-Huah (江宜樺), 2001a: Die taiwanesische Identität unter der Bewegung des neuen Staates (新國家運動下的臺灣認同). In: Chia-Lung Lin/Yong-Nian Zheng (Hg.), 2001, S. 181-216. (Chin.)

Jin, Guan-Tao/Liu, Qing-Feng (金觀濤/劉青峰), 1987: Das Gedeihen und die Krise – zur ultrastabilen Struktur der chinesischen Feudalgesellschaft (興盛與危機 – 論中國封建社會的超穩定結構). Taipei: Gufeng. Nachdr. d. Ausg.: Hunan, Renmin, 1984. (Chin.)

Jochim, Christian, 1987: "Great" and "Little", "Grid" and "Group": Defining the Poles of the Elite-Popular Continuum in Chinese Religion. In: Journal of Chinese Religions 15: 18-42.

Jochim, Christian, 1992: Confucius and Capitalism: Views of Confucianism in Works on Confucianism and Economic Development. In: Journal of Chinese Religions 20: 18-42.

Johnson, David G., 1977: The Medieval Chinese Oligarchy. Boulder, Colorado: Westview Press.

Johnson, David G., 1985: The City-God Cults of T'ang and Sung China. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 45, S. 363-458.

Johnson, David G., 1987: Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China. In: Johnson/Nathan/Rawsi (Hg.), 1987, S. 34-72.

Johnson, David G./Nathan, Andrew J./Rawsi, Evelyn S. (Hg.), 1987: Popular Culture in Late Imperial China. Taipei: SMC Publishing Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1985.

Johnson, Wallace, 1979: The T'ang Code: Volume I, General Principles. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Jones, Charles B., 1996: Relations between the Nationalist Government and the Buddhist Association of the Republic of China (BAROC) since 1945. In: Journal of Chinese Religions 24: 77-99.

Jordan, David K., 1972: Gods, Ghosts, and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Jordan, David K./Overmyer, Daniel L., 1986: The Flying Phoenix. Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Ka, Chih-Ming (柯志明), 1988: Die Bauern und der Kapitalismus: Die Familienfarm und das Zuckerkapital während der japanischen Kolonialzeit in Taiwan (農民與資本主義：日據時代台灣的家庭小農與糖業資本). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 66: 51-84. (Chin.)

Ka, Chih-Ming (柯志明), 1989: Der Widerspruch zwischen dem Reich und dem Zucker: Ein nochmaliges Durchdenken der ungleichmäßigen Entwicklung Taiwans in der Kolonialzeit, 1895-1945 (所謂的「米糖相剋」問題：日據台灣殖民發展研究的再思考). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 2, 3 & 4: 75-126. (Chin.)

Ka, Chih-Ming (柯志明), 1992: Die Krise der kolonialen Zuckerindustrie und die Restrukturierung der einheimischen Struktur der Klassen: Die Wirkung und die Veränderung des Widerspruchs zwischen dem Reich und dem Zucker, 1925-1942 (殖民經濟發展與階級支配結構：日據台灣米糖相剋體制的危機與重構, 1925-1942). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 13: 195-258. (Chin.)

Ka, Chih-Ming (柯志明), 1993: Der Markt, das soziale Netzwerk und die Produktionsorganisation der kleinen Industrie in Taiwan – die Bekleidungsindustrie in Wufenpu (台灣都市小型製造業的創業、經營與生產組織 – 以五分埔成衣製造業為案例的分析). Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica. (Chin.)

Ka, Chih-Ming, 1996: Japanese Colonialism in Taiwan. Land Tenure, Development, and Dependency, 1895-1945. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Westview, 1995.

Ka, Chih-Ming (柯志明), 2000: Der rationale Staat und die historische Kontingenz: Das Recht der Ureinwohner auf Grundstücke und die ethnische Politik in der Qing-Zeit in Taiwan (理性的國家與歷史的機遇: 清代熟番地權與族群政治). In: Taiwan Historical Research 6, 2: 1-76. (Chin.)

Ka, Chih-Ming (柯志明), 2001: Die Ureinwohner als Grundbesitzer: Die ethnische Politik und das Recht der Ureinwohner an Grundstück in der Qing-Zeit in Taiwan (番頭家: 清代臺灣族群政治與熟番地權). Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica. (Chin.)

Ka, Chih-Ming/Own, Su-Jei (柯志明/翁仕杰), 1993: Die Klassifikation und die Differenzierung der Bauern in Taiwan (臺灣農民的分類與分化). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 72: 107-150. (Chin.)

Ka, Chih-Ming/Selden, Mark (柯志明/Mark Selden), 1988: Die originäre Akkumulation, die Gleichheit und die Industrialisierung – eine Analyse am Beispiel des sozialistischen China und des kapitalistischen Taiwan (原始積累、平等與工業化 – 以社會主義中國與資本主義台灣為案例之分析). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 1, 1: 11-51. (chinesische Übersetzung)

Kaltenmark, Max, 1979: The Ideology of the T'ai-P'ing Ching. In: Welch/Seidel (Hg.), 1979, S. 19-52.

Kaminski, Gerd, 1971: China-Taiwan. Historische, politische und völkerrechtliche Betrachtungen zum China-Problem. Frankfurt am Main: Athenaeum.

Kang, Le (康樂), 1995: Die Verlagerung des Veranstaltungsortes des Jiao-Kultes von der westlichen zur südlichen Vorstadt: Die staatlichen Kulte und die Politik in der Nördlichen Wei-Zeit (從西郊到南郊：國家祭典與北魏政治). Taipei: Daoxiang. (Chin.)

Kang, Le (康樂), 1996: Der buddhistischer Begriff Cakravartirajan und sein Einfluss auf die mittelalterliche chinesische Politik (轉輪王觀念與中國中古的佛教政治). In: Bulletin of the Institute of History and Philology 67, S. 109-143. (Chin.)

Kang, Le (康樂), 1996a: Soll der Sramana dem Monarchen die Huldigung darbringen? Ein Fallstudium des Pratimoksas (沙門不敬王者論 – 「不為不恭敬人說法戒」及相關諸問題). In: New History 7, 3: 1-48. (Chin.)

Kang, Le/Jian, Hui-Mei (康樂/簡惠美), 1995: Der Glaube und die Gesellschaft: Die buddhistischen Gruppen in Nordtaiwan (信仰與社會：北臺灣的佛教團體). Taipei: Das Kulturzentrum des Landkreises Taipei. (Chin.)

Kato, Shigeshi (加藤繁), 1991: Eine textkritische Untersuchung der chinesischen Wirtschaftsgeschichte (中國經濟史考證). Taipei: Daoxiang. (1952/53) (chinesische Übersetzung)

Katz, Paul (康豹), 1991: Die Einholungszeremonie für Wangye in Donggang, Landkreis Pingdong: Eine Analyse des Glaubens an den Epidemiegott und an Wangye in Taiwan (屏東縣東港鎮的迎王祭典: 台灣瘟神與王爺信仰分析). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 70: 95-210. (Chin.)

Katz, Paul, 1992: Changes in Wang-yeh Beliefs in Postwar Taiwan: A Case Study of Two

Wang-yeh Temples. In: Journal of Chinese Religions 20: 203-14.
Katz, Paul, 1995: Plague God Cults in Late Imperial Chekiang – A Case Study of the Cult of Marshal Wen. In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1995a, S. 459-504.
Katz, Paul (康豹), 1995a: Der Glaube an Lü Dongbin in Taiwan – am Beispiel des Tempels „Zhinangong" (台灣的呂洞賓信仰 – 以指南宮為例). In: New History 6, 4: 21-41. (Chin.)
Katz, Paul, 1996: Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Dongbin's Cult in Late Imperial China. In. Shahar/Weller (Hg.), 1996, S. 70-104.
Kaufman, Robert R., 1974: The Patron-Client Concept and Macro-Politics: Prospects and Problems. In: Comparative Studies in Society and History 16: 284-308.
Kaufman, Robert R., 1977: Corporatism, Clientelism, and Partisan Conflict: A Study of Seven Latin American Countries. In: James M. Malloy (Hg.), Authoritarianism and Corporatism in Latin America, S. 109-148. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.
Kaufmann, Louis H., 1987: Self-reference and Recursive Forms. In: Journal of Social Biological Structure 10: 53-72.
Ke, Mei-Cheng/Zhang, Fa-Xiang (柯美成/張發祥), 1993: Kommentar zu den alten berühmten chinesischen Literatur (中國古代經濟名作注譯). Beijing: Jingji Guanli. (Chin.)
Keightley, David N. 1978: The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. In: History of Religions 17: 211-225.
Keightley, David N. (Hg.), 1983: The Origions of Chinese Civilization. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
Keimukyoku (警務局), 1989: Die Geschichte der sozialen Bewegungen. Bd. 1: Die kulturelle Bewegung (台灣社會運動史一: 文化運動). Taipei: Chuangzhaoshe. (chinesische Übersetzung)
Keimukyoku (警務局), 1989a: Die Geschichte der sozialen Bewegungen. Bd. 2: Die politische Bewegung (台灣社會運動史二: 政治運動). Taipei: Chuangzhaoshe. (chinesische Übersetzung)
Keimukyoku (警務局), 1989b: Die Geschichte der sozialen Bewegungen. Bd. 3: Die kommunistische Bewegung (台灣社會運動史三: 共產主義運動). Taipei: Chuangzhaoshe. (chinesische Übersetzung)
Keimukyoku (警務局), 1989c: Die Geschichte der sozialen Bewegungen. Bd. 4: Die anarchistische Bewegung, die Bewegung der nationalistischen Revolution und die Bauernbewegung (台灣社會運動史四: 無政府主義運動、民族革命運動、農民運動). Taipei: Chuangzhaoshe. (chinesische Übersetzung)
Keimukyoku (警務局), 1989d: Die Geschichte der sozialen Bewegungen. Bd. 5: Die Arbeiterbewegung und die Bewegung der Rechten (台灣社會運動史五: 勞工運動、右翼運動). Taipei: Chuangzhaoshe. (chinesische Übersetzung)
Kelley, David, 1982: Temples and Tribute Fleets. The Luo Sect and Boatmen's Associations in the Eighteenth Century. In: Modern China 8, 3: 361-91.
Kern, Martin, 1996: In Praise of Political Legitimacy. The Miao and Jiao Hymns of the Western Han. In: Oriens Extremus 38: 29-67.
Kerr, G. H., 1965: Formosa Betrayed. Boston: Houghton Mifflin Co.
Kerr, G. H., 1974: Formosa Licensed Revolution and the Home Rule Movement, 1895-1945. Honolulu: The University of Hawaii Press.
Keyes, Charles F., 1981: The Dialectics of Ethnic Change. In: Keyes (ed.), Ethnic Change.

Seattle: University of Washinton Press.

Kindermann, Gottfried-Karl, 1977: Pekings chinesische Gegenspieler. Theorie und Praxis national-chinesischen Widerstandes auf Taiwan. Düsseldorf: Droste.

Kindermann, Gottfried-Karl (Hg.), 1980: Chinas unbeendeter Bürgerkrieg. Im Spannungsfeld Peking-Taiwan-USA 1949-1980. München: Herold.

Kindermann, Gottfried-Karl, 1980a: Zur Entstehungsgeschichte und Frühphase des Bürgerkrieges in China 1927-1949. In: ders. (Hg.), 1980, S. 25-40.

Kindermann, Gottfried-Karl, 1980b: Amerikas Chinapolitik im Spannungsfeld des innerchinesischen Systemkonflikts. In: ders., (Hg.), 1980, S. 41-76.

King, Ambrose Yeo-chi, 1985: The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective. In: Munro (Hg.), 1985, S. 57-70.

King, Ambrose Yeo-chi, 1991: Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation. In: Daedalus 120, 1: 63-84.

King, Ambrose Yeo-chi (金耀基), 1994: Die Modernisierung Chinas und die Intellektuellen (中國現代化與知識份子). 2. Aufl. Nachdruck. Taipei: China Times. (1971) (Chin.)

King, Ambrose Yeo-chi (金耀基), 1997: Von der Tradition zur Moderne (從傳統到現代). 3. Aufl. Nachdruck. Taipei: China Times. (1966) (Chin.)

Kleeman, Terry F., 1993: The Expansion of the Wen-Ch'ang Cult. In: Ebrey/Gregory (Hg.), 1993, S. .45-73.

Knapp, Ronald G. (Hg.), 1995: China's Island Frontier. Studies in the Historical Geography of Taiwan. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: The University of Hawaii Press, 1980.

Knick, Reinhold, 1988: Lao Tse, Tao Te King. Darmstadt: Verlag Darmstädter Blätter. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (1924) (deutsche Übersetzung)

Knoke, David, 1990: Political Networks: The Structural Perspective. Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Koselleck, Reinhart, 1984: Vergangene Zukunft. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1979)

Köster, Hermann, 1967: Hsün-tzu. Kaldenkirchen: Steyler Verlag. (deutsche Übersetzung)

Kracke, E. A., Jr., 1957: Region, Family, and Individual in the Chinese Examination System. In: Fairbank (Hg.), 1957: S. 251-268.

Kramers, Robert P., 1987: The Development of the Confucian Schools. In: Twitchett/Loewe (Hg.), 1987, S. 747-765.

Krauth, Wolf-Hagen, 1984: Wirtschaftsstruktur und Semantik. Wissenssoziologische Studien zum wirtschaftlichen Denken in Deutschland zwischen dem 13. und 17. Jahrhundert. Berlin: Duncker & Humblot.

Krippendorff, Klaus, 1975: Some Principles of Information Storage and Retrieval in Society. In: General Systems 20: 15-35.

Krohn, Wolfgang/Küppers, Günther (Hg.), 1992: Emergenz: Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Krueger, Anne O., 1974: The Political Economy of the Rent-Seeking Society. In: The American Economic Review 66, 3: 291-303.

Ku, Chung-Hwa (顧忠華), 1997: Der Kapitalismus und die chinesische Kultur: Eine neue Bewertung von Webers Auffassung (資本主義與中國文化 – 韋伯觀點的再評估). In: The Sociological Journal of National Chengchih University 27, 1-20. (Chin.)

Ku, Chung-Hwa (顧忠華), 1998: Das Weltbild der Magie, der Religion und der Wissenschaft – eine religionssoziologische Betrachtung (巫術, 宗教與科學的「世界圖像」 – 一個宗

教社會學的考察). In: The Sociological Journal of National Chengchih University 28: 57-79. (Chin.)

Ku, Chung-Hwa (顧忠華), 1999: Die konfuzianische Kultur und die Wirtschaftsethik (儒家文化與經濟倫理). In: ders., Soziologische Theorie und soziale Praxis (社會學理論與社會實踐), S. 36-59. Taipei: Yunchen. (Chin.)

Ku, Wei-ying (古偉瀛), 1995: Vom loyalen Anhänger in dem vom das Vaterland im Stich gelassenen Gebiet zum Chinesen mit japanischer Nationalität – zu den Erfahrungen von Li Chun-Sheng in Japan (從棄地遺民到日籍華人 – 試論李春生的日本經驗). In: Ming-huei Lee (Hg.), 1995, S. 165-214. (Chin.)

Kuan, Yu-Yuan, 1994: From Harmony to Rivalry: The Changing Relationships Between Taiwan Christian Children's Fund and the Government of the Republic of China on Taiwan, 1964-1992. Ph.D. Dissertation of the University of Missouri-St. Louis.

Kuan-tzu, 1954: Economic Dialogues in Ancient China. Selections from the Kuan-tzu, tr. by Po-fu T'an/Kung-wen Wen. Carbondale, Ill.: Lewis Maverick. (englische Übersetzung)

Kublin, Hyman, 1973: Taiwan's Japanese Interlude, 1895-1945. In: Paul K. T. Sih (Hg.), 1973, S. 317-357.

Kubny, Manfred, 1995: Qi, Lebenskraftkonzepte in China: Definitionen, Theorien und Grundlagen. Heidelberg: Haug.

Kuhn, Dieter, 1987: Die Song-Dynastie (960 bis 1279): Eine neue Gesellschaft im Spiegel ihrer Kultur. Weinheim: Acta Humaniora, VCH.

Kuhn, Philip, 1970: Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Kuhn, Philip, 1984: Chinese Views of Social Stratification. In: James L. Watson (Hg.), Class and Social Stratification in Post-Revolution China, S. 16-28. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuhn, Philip, 1986: The Taiping Rebellion. In: Fairbank (Hg.), 1986, S. 264-317.

Küng, Hans/Ching, Julia, 1999: Christentum und Weltreligionen – Chinesische Religion. Nachdruck. München: Piper. (1988)

Kuo, Jason C., 2001: Art and Cultural Politics in Postwar Taiwan. Taipei: SMC, Inc..

Kuo, Jeng-Liang Julian (郭正亮), 1988: Der Wandel des KMT-Regimes in Taiwan: 1945-88 (國民黨政權在台灣的轉化: 1945-88). Magisterarbeit an der National Taiwan University. (Chin.)

Kuo, Jeng-Liang Julian, 1995: The Reach of the Party-State: Organizing Local Politics in Taiwan. Ph.D. Dissertation der Yale University.

Kuo, Shirley W. Y., 1983: The Taiwan Economy in Transition. Boulder, Colorado: Westview Press.

Kuo, Ting-yee, 1973: The Internal Development and Modernization of Taiwan, 1683-1891. In: Paul K. T. Sih (Hg.), 1973, S. 171-240.

Lackner, Michael, 1995: „Sein Sinn steht nach dem Bauchfett des Tao". Die Typologie des braven Armen im *Pın shi zhuan* (16. Jahrhundert). In: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.), 1995, Das andere China: Festschrift für Wolfgang Bauer zum 65. Geburtstag, S. 101-128. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Lagerwey, John, 1987: Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York: Macmillan.

Lagerwey, John, 1994: The Pilgrimage to Wu-tang Shan. In: Naquin/Yü (Hg.), 1994, S. 293-332.

Lai, Tse-han, Ramon H. Myres, and Wou Wei, 1993: A Tragic Beginning: The Taiwan Uprising of February 28, 1947 (悲劇性的開端 – 台灣二二八事變). Taipei: China Times. (1991) (chinesische Übersetzung)

Lai, Ying-Zhao (賴英照), 1997: Retrospektive und Prospektive des Finanzterritoriums in Taiwan (台灣金融版圖之回顧與前瞻). Taipei: Lianjing. (Chin.)

Lamley, Harry J., 1964: The Taiwan Literati and Early Japanese Rule, 1895-1915. Ph.D. Dissertation of the University of Washington.

Lamley, Harry J., 1968: The 1895 Taiwan Republic – A Significant Episode in Modern Chinese History. In: The Journal of Asian Studies 27, 4: 739-762.

Lamley, Harry J., 1971: Assimilation Efforts in Colonial Taiwan: The Fate of the 1914 Movement. In: Monumenta Serica 29: 496-520.

Lamley, Harry J., 1973: A Short-lived Republic and War, 1895: Taiwan's Resistance Against Japan. In: Paul K. T. Sih (Hg.), 1973, S. 241-316.

Lamley, Harry J., 1977: Hsieh-Tou: The Pathology of Violence in Southeastern China. In: Ch'ing-shih wen-t'i 3, 7: 1-39.

Lamley, Harry J., 1981: Subethnic Rivalry in the Ch'ing Period. In: Ahern/Gates (Hg.), 1981, S. 282-318.

Lamont, H. G., 1973: An Early Ninth Century Debate on Heaven: Liu Tsung-yüan's T'ien Shuo and Liu Yü-his's T'ien Lun, Part I. In: Asia Major 18: 181-208.

Lamont, H. G., 1974: An Early Ninth Century Debate on Heaven: Liu Tsung-yüan's T'ien Shuo and Liu Yü-his's T'ien Lun, Part II. In: Asia Major 19: 37-85.

Lan, Ji-Fu (藍吉富), 1987: Eine Retrospektive des und eine Ausicht des taiwanesischen Buddhismus (台灣佛教發展的回顧與前景). In: Con-Temporary Monthly 11: 47-54. (Chin.)

Landé, Carl H., 1977: Introduction: The Dyadic Basis of Clientelism. In: Schmidt/Guasti/Landé/Scott (Hg.), 1977, S. xiii-xxxvii.

Lao, Gan (勞榦), 1948: Eine Diskussion über den inneren und den äußeren Hof in der Han-Dynastie (論漢代的內朝與外朝). In: Bulletin of the Institute of History and Philology 13: 227-267. (Chin.)

Lao, Sze-Kwang (勞思光), 1986: Eine neue Fassung der Geschichte der chinesischen Philosophie, Bd. I. (新編中國哲學史一). Nachdruck. Taipei: Sanmin. (1981) (Chin.)

Lao, Sze-Kwang (勞思光), 1986a: Eine neue Fassung der Geschichte der chinesischen Philosophie, Bd. II. (新編中國哲學史二). Nachdruck. Taipei: Sanmin. (1981) (Chin.)

La Porte, Todd R. (ed.), 1975: Organized Social Complexity. Challenge to Politics and Policy. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Lasars, Wolfgang, 1992: Rückkehr zur Verfassung – Reform der Verfassung oder Erlass einer neuen Verfassung? In: Verfassung und Recht in Übersee 25, 2: 115-159.

Lasars, Wolfgang, 1993: Die Machtfunktion der Verfassung: Eine Untersuchung zur Rezeption von demokratisch-rechtsstaatlichem Verfassungsrecht in China. In: Jahrbuch des öffentlichen Rechts, Neue Folge 41: 597-658.

Lattimore, Owen, 1962: Studies in Frontier History. Collected Papers, 1928-1958. London: Oxford University Press.

Leban, Carl, 1991: Sale of Office or "Fines" in the Later Han: A Matter of Interpretation. In: Dien (Hg.), 1991, S. 31-47.

Lee, Bih-Hearn (李碧涵), 1996: Die staatlichen Unternehmen und das Problem des

Staatskapitalismus in Taiwan (臺灣的公營企業與國家資本主義之問題). In: Cheng-Kuang Hsu/Hsin-Huang Michael Hsiao (Hg.), 1996, S. 39-69. (Chin.)

Lee, Cheuk Yin, 2001: (李焯然). Das historische Bewusstsein und die historische Legitimität im traditionellen China (歷史意識與中國的正統史觀). In: History: Theory and Criticism 2: 139-159. (Chin.)

Lee, Fong-mao (李豐楙), 1987: Die Entstehung und Veränderung der Legende über die fünf Töchter der Königinmutter des Westens – eine Untersuchung über die Königinmutter des Westens (西王母五女傳說的形成及其演變 – 西王母研究之一). In: Studies in Oriental Religions 1: 68-88. (Chin.)

Lee, Fong-mao (李豐楙), 1993: Eine Untersuhung über die Folklore von Wangchuan, den Exorzismus der Epidemie und die Verabschiedung von Wanye in Donggang (東港王船和瘟與送王習俗之研究). In: Studies in Oriental Religions 3: 227-65. (Chin.)

Lee, Fong-mao (李豐楙), 1994: Die Sorge um Leben und Tod im taiwanesischen Volksbrauch – eine chinesische strukturelle Betrachtung (台灣民間禮俗中的生死關懷 – 一個中國式結構意義的考察). In: Zeitschrift für Philosophie (哲學雜誌), Heft 8, S. 32-53. (Chin.)

Lee, Fong-Mao (李豐楙), 1994a: Die Verbreitung und den Exorzismus der Epidemie – die Interaktion und die Divergenz zwischen den Vorstellungen des religiösen Taoismus und denen des Volkes über die Epidemie (行瘟與送瘟 – 道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧). In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1994, S. 373-422. (Chin.)

Lee, Fong-Mao (李豐楙), 1996: Die Ansicht über die Rettung der Welt in der Zeit der Sechs Dynastien – der messianische Kaiser, das Saat-Volk und die Rettung der Welt (六朝道朝的度救觀 – 真君、種民與度世). In: Studies in Oriental Religions 5: 137-160. (Chin.)

Lee, Hsiung-huei, 1995: Education in Taiwan During the Ch'ing Dynasty, 1683-1895: A Case Study in Cultural Colonialism? Ph.D. Dissertation of the University of Connecticut.

Lee, Shyh-wei (李世偉), 1999: Vom Festland China nach Taiwan: Ein Rückblick und ein Ausblick auf die Forschungen zur konfuzianischen Religion in der Neuzeit und in der Moderne (從大陸到台灣: 近代儒教研究的回顧與展望). In: Thought and Words. Journal of the Humanities and Social Sciences 37, 2: 131-154. (Chin.)

Lee, Thomas H. C., 1994: Sung Schools and Education Before Chu Hsi. In: de Bary/Chaffee (Hg.), 1994, S. 105-136.

Lee, Thomas H. C. (李弘祺), 1995: Keju – die Institution der Staatsprüfung von der Sui und der Tang- bis zur Ming- und Qing-Zeit (科舉 – 隋唐至明清的考試制度). In: Qin-Ren Zheng (Hg.), 1995, S. 257-315. (Chin.)

Lee, Thomas H. C., 1995a: Academies: Official Sponsorship and Suppression. In: Brandauer/Huang (Hg.), 1995, S. 117-143.

Lee, Zong-rong (李宗榮), 1994: Staat und Finanzkapital: Die Entstehung und Transformation der Bankpolitik unter dem autoritären Klientelismus des KMT-Regimes (國家與金融資本：威權侍從主義下國民黨政權銀行政策的形成與轉型). Magisterarbeit an der Tunghai University. (Chin.)

Legge, James, 1885: The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Part IV. The Li Ki, XI-XLVI. Oxford: Clarendon.

Legge, James, 1970: The Chinese Classics. Volume 2. Mencius. Reprint. Hong Kong: Hong Kong University Press. (1960)

Legge, James, 1970a: The Chinese Classics. Volume 4. The She King. Reprint. Hong Kong:

Hong Kong University Press. (1960)
Legge, James, 1970b: The Chinese Classics. Volume 5. The Ch'un Ts'ew with The Tso Chuen. Reprint. Hong Kong: Hong Kong University Press. (1960)
Legge, James, 1970c: The Chinese Classics. Volume 3. The Shoo King. Reprint. Hong Kong: Hong Kong University Press. (1960)
Leong, Sow-Theng, 1998: Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and Their Neighbors. Neudrucck. Taipei: SMC, Inc. (1997)
Lerman, Arthur, 1977: National Elite and Local Politician in Taiwan. In: The American Political Review 71, 4: 1406-1422.
Leung, Angela Ki-che, 1987: Organized Medicine·in Ming-Qing China: State and Private Medical Institutions in the Lower Yangzi Region. In: Late Imperial China 8, 1: 134-66.
Leung, Angela Ki-che (梁其姿), 1988: Die wohltätigen Institutionen und die Bürokratie in der Qing-Zeit (清代慈善機構與官僚層的關係) . In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 66: 85-103. (Chin.)
Leung, Angela Ki-che, 1996: Elementary Education in the Lower Yangtze Region in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: Elman/Woodside (Hg.), 1996, S. 381-416.
Leung, Angela Ki-che (梁其姿), 1998: Die historischen Veränderungen der Vorstellungen von „Armut" und „Armen" in der volkstümlichen chinesischen Gesellschaft (「貧窮」與「窮人」觀念在中國俗世社會中的歷史演變) . In: Ying-Kuei Huang, 1998, S. 129-162. (Chin.)
Leung, Angela Ki-che (梁其姿), 1999: Die Problematik der Zeit im Buch „Sanzi-Jing" (「三字經」裡歷史時間的問題) . In: Ying-Kuei Huang, 1999, S. 31-74. (Chin.)
Levenson, Joseph R., 1952: T'ien-hsia and Kuo, and the "Transvaluation of Values". In: The Far Eastern Quarterly 11, 4: 447-451. Später mit kleinen Veränderungen auch in: ders., 1965, S. 98-104.
Levenson, Joseph R., 1957: The Amateur Ideal in Ming and Early Ch'ing Society: Evidence from Painting. In: Fairbank (Hg.), 1957, S. 320-341. Später auch in ders., 1965, S. 15-43.
Levenson, Joseph R., 1965: Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy. Vol. 1: The Problem of Intellectual Continuity. Berkeley: University of California Press.
Levenson, Joseph R., 1965a: Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy. Vol. 2: The Problem of Monarchical Decay. Berkeley: University of California Press.
Levenson, Joseph R., 1965b: Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy. Vol. 3: The Problem of Historical Significance. Berkeley: University of California Press.
Levenson, Joseph R. (Hg.), 1971: Modern China: An Interpretive Anthology. London: The Macmillan Company.
Levenson, Joseph R., 1971a: The Past and Future of Nationalism in China. In: ders. (Hg.), 1971, S. 3-16.
Levenson, Joseph R., 1971b: The Province, the Nation, and the World: The Problem of Chinese Identity. In: ders. (Hg.), 1971, S. 53-68.
Levy, Marion J., Jr., 1966: Modernization and the Structure of the Societies: A Setting for International Affairs. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Lewis, Mark Edward, 1990: The Suppression of the Three Stage Sect: Apocrypha as a Political Issue. In: Buswell (Hg.), 1990, S. 207-238.
Lewis, Mark Edward, 1990a: Sanctioned Violence in Early China. Albany, New York: State University of New York Press.

Lewis, Reese Phillip, 1993: The Origin of Taiwan's Trade and Industrial Policies. Ph.D. Dissertation of Columbia University.

Lii, Ding-Tzann (李丁讚), 1996: Die Religion und der Kolonialismus. Der Wandel und die Transformation des taiwanesischen Buddhismus, 1895-1995 (宗教與殖民. 台灣佛教的變遷與轉型, 1895-1995). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 81: 19-51.

Li, Guo-Qi (李國祁), 1978: Die gesellschaftliche Transformation in der Qing-Zeit in Taiwan (清代台灣社會的轉型). Taipei. (Chin.)

Li, Guo-Qi (李國祁), 1994: Die Affirmation und die Negation der Herrschaft der Mandschu: Die Evolution der Idee des Han-Nationalismus im modernen China (滿清的認同與否定：中國近代漢民族主義思想的演變). In: Institute of Modern History (Hg.), 1994, S. 91-130. (Chin.)

Li, Hanlin, 1991: Die Grundstruktur der chinesischen Gesellschaft: Vom traditionellen Klansystem zur modernen Danwei-Organisation. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Li, Hong-Xi et al. (李鴻禧等), 1997: Die zivilen Vorschläge zur juristischen Reform (民間司法改革白皮書). Taipei: Yeqiang. (Chin.)

Li, Jian-Min (李建民), 1993: Leiche, Gerippe und Hun-Po: Eine neue Auffassung über die traditionelle Konzeption der Seele (屍體、骷髏與魂魄: 傳統靈魂觀新論). In: Con-Temporary Monthly, 90: 48-65. (Chin.)

Li, Jun-Yuan/Ren, Nai-Wen (李浚源/任迺文) (Hg.), 1985: Die Geschichte des chinesischen Handels (中國商業史). Beijing: Zhongyang Guanbo Dianshi Daixue. (Chin.)

Li, Kuang-Chun (李廣均), 2001: Einige Überlegungen über den sozialen Charakter des taiwanesischen Nationalismus nach dem Zweiten Weltkrieg (有關戰後臺灣民族主義社會性格的幾點思考). In: Chia-Lung Lin/Yong-Nian Zheng (Hg.), 2001, S. 111-146. (Chin.)

Li, Kuo-Ting, 1995: The Evolution of Policy Behind Taiwan's Developmental Success. 2. Aufl. Singapore: World Scientific Publishing.

Lee, Ming-huei (李明輝) (Hg.), 1995: Das Denken und die Zeit von Li Chun-Sheng (李春生的思想與時代). Taipei: Zhengzhong. (Chin.)

Li, Tian-Chun (李添春), 1956: Entwürfe über die allgemeine Geschichte der Provinz Taiwan. Band 2. Über das Volk: Religion. (台灣省通志稿卷二人民志宗教篇). Taipei: Archiv-kommission der Provinz Taiwan. (Chin.)

Li, Xian-Zhang (李獻璋), 1960: Die originäre Form der Legende über Mazu (媽祖傳說的原始形態). In: Tai-Wan Feng-Wu (台灣風物) 10, 10-12: 7-22.

Li, Xian-Zhang (李獻璋), 1961: Die Evolution der Legende über Mazu in den Regional-beschreibungen während der Yuan- und der Ming-Zeit (元明地方志的媽祖傳說之演變). In: Taiwan-Fengwu (台灣風物) 11, 1: 20-38.

Li, Xian-Zhang (李獻璋), 1990: Die Entfaltung der Legende über Mazu (媽祖傳說的開展). In: Chinese Studies (漢學研究) 8, 1: 287-307.

Li, Xiao-Ding (李孝定), 1992: Beiträge zum Ursprung und zur Evolution der chinesischen Schrift (漢字的起源與演變論叢). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1986) (Chin.)

Li, Xiao-Feng (李筱峰), 1991: Der taiwanesischer Revolutionär und Mönch – Lin Qiu-Wu (台灣革命僧 – 林秋梧). Taipei: Zili. (Chin.)

Li, Xiao-Feng (李筱峰), 1994: Die Veränderung der nationalen Identität – am Beispiel von zehn Fallstudien zu Oppositionellen nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan (國家認同的

轉向 – 以戰後臺灣反對人士的十個個案為例). In: Institute of Modern History (Hg.), 1994, S. 323-362. (Chin.)

Li, Xiao-Feng (李筱峰), 1996: Die nationale Identität in den politischen Bewegungen in den vergangenen hundert Jahren in Taiwan (一百年來台灣政治運動中的國家認同). In: Yan-Xian Chang/Mei-Rong Chen/Zhong-Guang Li (Hg.), 1996, S. 275-301. (Chin.)

Li, Xiao-Feng (李筱峰), 1996a: Die kulturellen Konflikte in der Gesellschaft Taiwans nach dem Zweiten Weltkrieg (戰後初期台灣社會的文化衝突). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), 1996a, S. 273-302. (Chin.)

Li, Yih-yuan (李亦園), 1998: Beiträge zur Religion und zum Mythos (宗教與神話論集). Taipei: Lixu. (Chin.)

Li, Yun-Jie (李允傑), 1989: Eine strukturelle Analyse der Gewerkschaftspolitik in Taiwan: 1950-1984 (台灣地區工會政策之結構性分析：1950-1984). Magisterarbeit an der National Taiwan University. (Chin.)

Li, Zu-De/Liu, Jing-Cheng (李祖德/劉精誠), 1995: Die Geschichte des Geldes in China (中國貨幣史). Taipei: Wenjin. (Chin.)

Lian, Ya-Tang (連雅堂), 1985: Eine allgemeine Geschichte Taiwans (臺灣通史). 2 Bände. Taipei: Liming. Neudruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (1920/21) (Chin.)

Liang, Geng-Yao (梁庚堯), 1997: Beiträge zur sozialen und wirtschaftlichen Geschichte der Song-Zeit, Bd. I (宋代社會經濟史論集上). Taipei: Yunchen. (Chin.)

Liang, Geng-Yao (梁庚堯), 1997a: Beiträge zur sozialen und wirtschaftlichen Geschichte der Song-Zeit, Bd. II (宋代社會經濟史論集下). Taipei: Yunchen. (Chin.)

Liang, Zhi-Ping (梁治平), 1989: Die „Nachahmung der Natur" und das „Naturrecht" (「法自然」與「自然法」). In: Zhonggou-Shehui-Kexue (中國社會科學) 1989/2: 209-23. (Chin.)

Liang, Zhi-Ping (梁治平), 1995: Eine Unterscheidung und Analyse des Rechts (法辨). In: ders. (Hg.), 1995, Die kulturelle Erklärung des Rechtes (法律的文化解釋), S. 280-309. Beijing: Sanlian. (Chin.)

Liang, Zhi-Ping (梁治平), 1995a: Die Kultur des Li-Fa (禮法文化). In: ders. (Hg.), 1995, Die kulturelle Erklärung des Rechtes (法律的文化解釋), S. 310-44. Beijing: Sanlian. (Chin.)

Liao, Hsien-hao (廖咸浩), 1999: Die romanhafte Geschichte der Cyborgians – die Interaktion zwischen dem Postmodernismus und dem Nationalismus in der gegenwärtigen taiwanesischen Kultur (合成人羅曼史 – 當代台灣文化後現代主義與民族主義的互動). In: Con-Temporary Monthly 144: 110-131. (Chin.)

Lin, Anchi, 1995, Social and Cultural Bases of Corporate Expansion: The Formation of Business Groups (Jituan) in Taiwan. Ph.D. Dissertation of Harvard University.

Lin, An-Wu (林安梧), 1990: „Der Abbruch des Kommunikationskanals zwischen dem Himmel und der Erde" und „der Turmbau zu Babel" – die Entfaltung eines Kontrastpunktes zwischen der chinesischen und der westlichen Religion (「絕地天之通」與「巴別塔」 – 中西宗教的一個對比切入點之展開). In: Ehu-Xuezhi (鵝湖學誌) 4: 1-14. (Chin.)

Lin, An-Wu (林安梧), 1996: Eine Diskussion des „Flusses von Qi" und der „kontinuierlichen Vernunft" – die Religion und die Vernunft in der linearen Struktur der Blutbeziehung des „patriarchalischen Staates" (論「氣的感通」與「連續型理性」 – 血緣性縱貫軸下「宗法國家」的宗教與理性). In: The Study of Oriental Religions, n. s. 5: 7-20. (Chin.)

Lin, Bao-An (林寶安), 1994: Die lokalen Finanzen und die lokale Gesellschaft in Taiwan – die Geschichte der Entwicklung und die gesellschaftliche Bedeutung der Kreditgenos-

senschaft (台灣地方金融與地方社會 – 信用合作社的發展歷史與社會意義). Dissertation an der Tunghai University. (Chin.)

Lin, Chia-Lung (林佳龍), 1989: Taiwans Oppositionsbewegung unter der Herrschaft eines autoritär-klientlistischen Regimes: Eine politische Erklärung der sozialen Basis der Demokratischen Fortschrittspartei (威權侍從政體下的台灣反對運動：民進黨社會基礎的政治解釋). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 2, 1: 117-143. (Chin.)

Lin, Chia-Lung (林佳龍), 1998: Die lokalen Wahlen in Taiwan und die „Marktisierung" des Regimes der KMT: Von der Konsolidierung des Autoritarismus zur demokratischen Transformation, 1946-94 (臺灣地方選舉與國民黨政權的市場化：從威權鞏固到民主轉型, 1946-94). In: Ming-Tong Chen/Yong-Nian Zheng (Hg.), 1998, S. 169-259. (Chin.)

Lin, Chia-Lung (林佳龍), 2001: Die Demokratisierung Taiwans und die Entstehung der Nation (臺灣民主化與國族形成). In: Chia-Lung Lin/Yong-Nian Zheng (Hg.), 2001, S. 217-266. (Chin.)

Lin, Chia-Lung/Zheng, Yong-Nian (林佳龍/鄭永年) (Hg.), 2001: Der Nationalismus und die Beziehungen zwischen den beiden Seiten der Taiwan-Straße: Der Dialog von östlichen und westlichen Akademikern an der Harvard Universität (民族主義與兩岸關係：哈佛大學東西方學者的對話). Taipei: Third Nature Publishing Co., Ltd. (Chin.)

Lin, Fang-Mei (林芳玫), 1994: Ein analytisches Lesen des Reiches der Liebe in Romanen von Chongyao (解讀瓊瑤愛情王國). Taipei: China Times. (Chin.)

Lin, Fu-Shih, 1994: Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-Nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A. D.). Ph.D. Dissertation of Princeton University.

Lin, Fu-Shih (林富士), 1995: Die Welt der einsamen Seelen und Gespenster: Über den Glaube an Dämonen in Nordtaiwan (孤魂與鬼雄的世界:北台灣的厲鬼信仰). Taipei: Das Kulturzentrum des Landkreises Taipei. (Chin.)

Lin, Hsin-Ho, 1986: Der völkerrechtliche Status der Republik China (Taiwan) nach dem Ausschluss der nationalchinesischen Regierung aus den Vereinten Nationen. Ebelsbach: Rolf Gremer.

Lin, Jih-Wen (林繼文), 1991: Eine Untersuchung über das System der Mobilisierung für Krieg während Ende des Zeitraums japanischer Herrschaft, 1930-1945 (日本據台末期(1930-1945)戰爭動員體系的研究). Magisterarbeit an der National Taiwan University. (Chin.)

Lin, Jih-Wen, 1996: Consequences of the Single Nontransferable Voting Rule: Comparing the Japan and Taiwan Experiences. Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles.

Lin, Li-chen, 1995: The Notions of Time and Position in the *Book of Change* and Their Development. In: Chün-chieh Huang/E. Zürcher (Hg.), 1995, S. 89-113.

Lin, Li-Yue (林麗月), 1995: Der Instrukteur des Monarchen und der Apparat des Staates – die Institution des Kanzlers (王者佐、社稷器 – 宰相制度). In: Qin-Ren Zheng, 1995, S. 89-138. (Chin.)

Lin, Man-Houng (林滿紅), 1978: Der Tee, der Reis, die Kampferindustrie und die Gesellschaft Taiwans in der späten Qing-Zeit (茶, 糖, 樟腦業與晚清臺灣). Taipei: Das ökonomische Institut der Taiwan-Bank. (Chin.)

Lin, Man-Houng (林滿紅), 1979: Der Handel und der wirtschaftliche und gesellschaftliche Wandel in der späten Qing-Zeit in Taiwan (貿易與清末臺灣的經濟社會變遷). In: Shiho Monthly n. s. 9, 4: 18-32. (Chin.)

Lin, Man-Houng (林滿紅), 1979a: Eine zusammenfassende Einführung und ein Kommentar

zu den Untersuchungen der Wirtschaftsgeschichte Taiwans in der japanischen Kolonialzeit (日據時代臺灣經濟史研究之綜合評介). In: Chinese Historical Review 1: 161-209. (Chin.)

Lin, Man-Houng (林滿紅), 1995: Der Handel zwischen Taiwan und Nordostchina, 1932-1941 (臺灣與東北間的貿易, 1932-1941). In: Bulletin of the Institute of Modern History 24: 653-696. (Chin.)

Lin, Man-Houng (林滿紅), 1996: Vier Missverständnisse über die Wirtschaftsgeschichte Taiwans in der japanischen Kolonialzeit (有關日據時期台灣經濟史的四種誤解). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 23: 147-157. (Chin.)

Lin, Mei-Rong (林美容), 1987: Der Opferkreis als eine Form lokaler Organisation: eine Fallstudie in der Stadt Tasotun (由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 62: 53-114. (Chin.)

Lin, Mei-Rong (林美容), 1988: Gibt es einen Unterschied zwischen den Menschen aus Zhangzhou und den Menschen aus Quanzhou? (漳泉有別？). In: Taiwan-Fengwu 38, 1: 95-97. (Chin.)

Lin, Mei-Rong (林美容), 1990: Der Glaubenskreis von Zhanghua Mazu (彰化媽祖的信仰圈). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 68: 41-104. (Chin.)

Lin, Mei-Rong (林美容), 1990a: Die Beziehungen zwischen ethnischen Gruppen und ihre eigene kulturelle Unabhängigkeit (族群關係與文化分立). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 69: 93-106. (Chin.)

Lin, Mei-Rong (林美容), 1995: Populärer Buddhismus in Taiwan: betrachtet aus dem Blickwinkel von Giam-a in Südtaiwan (從南部地區的「巖仔」來看台灣的民間佛教). In: Thought and Words. Journal of the Humanities and Social Sciences Quarterly 33, 2: 1-40. (Chin.)

Lin, Mei-Rong (林美容), 1996: Vom Opferkreis zum Glaubenskreis – die territoriale Konstitution und Entwicklung der Zivilgesellschaft in Taiwan (由祭祀圈到信仰圈 – 台灣民間社會的地域構成與發展). Nachdruck in: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li-Bao-Cun Dai (Hg.), 1996, S. 289-319. (1988) (Chin.)

Lin, Mei-Rong/Zu, Yun-Hui (林美容/祖運輝), 1994: Hausbuddhismus: Die gegenwärtige Situation der vegetarischen Sekte Lung-Hua Pai in Cao-Tian Tang, Zhanghua (在家佛教：台灣彰化朝天堂所傳的龍華派齋教現況). In: Tsann-terng Jiang/Chien Chuan Wang, 1994, S. 191-252. (Chin.)

Lin, Pen-Hsuan (林本炫), 1989: Eine Untersuchung über die Beziehung zwischen den religiösen Gruppen und dem Staat – zwei Fälle in Taiwan (宗教團體與政府關係之研究 – 台灣地區的兩個案例). Magisterarbeit an der National Taiwan University.

Lin, Pen-Hsuan (林本炫), 1997: Eine Analyse des Wechsels des religiösen Glaubens unter dem Volk im heutigen Taiwan (當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析). Dissertation an der National Taiwan University. (Chin.)

Lin, Pen-Hsuan (林本炫), 1997a: Eine Analyse der religiösen Unordnung in Taiwan (解析台灣宗教亂象). In: Kuanye (曠野), Februar, 1997: 6-15. (Chin.)

Lin, Pen-Hsuan (林本炫), 1999: Die Rolle des sozialen Netzwerks in der Entwicklung des individuellen religiösen Glaubens (社會網絡在個人宗教信仰變遷中的作用). In: Thought and Words. Journal of the Humanities and Social Sciences 37, 2: 173-208. (Chin.)

Lin, Qi-Yang (林淇瀁), 1996: Eine ideologische Analyse der Kulturdiskurse in der japanischen Zeit Taiwans – am Beispiel der Darstellung der „Assimilation" der Serie

„Zeitung der neuen Bürger Taiwans“ (日治時期台灣文化論述之意識形態分析 – 以「台灣新民報」系統的「同化主義」表意為例). In: Yan-Xian Chang/Mei-Rong Chen/Zhong-Guang Li (Hg.), 1996, S. 41-62. (Chin.)

Lin, Qing-Zhang (林慶彰) (Hg.), 1994: Neue Auffassungen über die chinesische Kultur: Das Kapitel der Gelehrsamkeit (中國文化新論: 學術篇). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1981) (Chin.)

Lin, Rui-Ming (林瑞明), 1996: Die unruhigen Seelen: Die taiwanesischen Schriftsteller und die Literatur der loyalen Untertanen des japanischen Kaisers in der letzten Kriegszeit (騷動的靈魂：決戰時期的台灣作家與皇民文學). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), 1996a, S. 203-231. (Chin.)

Lin, Rui-Ming (林瑞明), 1996a: Die Reorganisation der taiwanesischen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg (戰後台灣文學的再編成). In: Yan-Xian Chang/Mei-Rong Chen/Zhong-Guang Li (Hg.), 1996, S. 81-93. (Chin.)

Lin, Shu-Ling (林淑玲), 1990: Eine Untersuchung über die staatliche Politik bezüglich der Tempel und der Tätigkeiten der Tempel (寺廟政策與寺廟活動之研究). Magisterarbeit an der Soochow University. (Chin.)

Lin, Shu-Yang (林書揚), 1993: Vom Zwischenfall vom 28. Februar bis zum Weißen Terror der 1950er Jahre (從 228 到 50 年代白色恐怖). Taipei: China Times. (Chin.)

Lin, Wan-Chuan (林萬傳), 1986: Eine systematische Untersuchung des großen Weges vor der Schöpfung der Welt (先天大道系統研究). Tainan: Tianju. (Chin.)

Lin, Wei-Sheng (林偉盛), 1993: Die taiwanesische Gesellschaft und die bewaffneten Zusammenstöße der Personengruppen in der Qing-Zeit – die müssigen Alleinstehenden (清代臺灣社會與分類械鬥 – 羅漢腳). Taipei: Zili. (Chin.)

Lin, Xing-Yue (林惺嶽), 1993: Die vierzig Jahren des Wechsels der Malerei in Taiwan (台灣美術風雲 40 年). Nachdruck. Taipei: Zili. (1987) (Chin.)

Lin, Yong-Gen (林永根), 1984: Phönixhalle in Taiwan – ein blühender Volksglaube und die traditionelle Religion (台灣的鸞堂 – 一種蓬勃發展的民間信仰與傳統宗教). In: Taiwan Folkways 34, 1: 71-78. (Chin.)

Lin, Yü-sheng, 1975: The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy. In: Monumenta Serica 31: 172-204.

Lin, Yü-sheng, 1979: The Crisis of the Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Lin, Yutang, 1968: A History of the Press and Public Opinion in China. New York: Greenwood Press. Nachdruck d. Ausg.: Kelly & Walsch, 1936.

Lin, Zhong-Xiong (林鐘雄), 1987: Die Wirtschaftsentwicklung in den vergangenen 40 Jahren (台灣經濟發展四十年). Taipei: Zili. (Chin.)

Lin, Zhong-Zheng/Lin, He-Ling (林忠正/林鶴玲), 1993: Die ökonomischen Unterschiede zwischen den ethnischen Gruppen in Taiwan (臺灣地區各族群的經濟差異). In: Mau-Kuei Chang et al.. (Chin.)

Linck, Gudula, 1986: Zur Sozialgeschichte der chinesischen Familie im 13. Jahrhundert. Untersuchungen am „Ming-Gong Shu-Pan Qing-Ming Ji“. Stuttgart: Franz Steiner.

Linz, Juan J., 1964: An Authoritarian Regime: Spain. In: Erik Allardt/Yrjö Littunen (Hg.), Cleavages, Ideologies, and Party Systems: Contributions to Comparative Political Sociology, S. 291-341. Helsinki: The Academic Bookstore.

Linz, Juan J., 1975: Totalitarian and Authoritarian Regimes. In: Fred I. Greenstein/Nelson W.

Polsby (Hg.), Handbook of Political Science. Vol. 3: Macropolitical Theory, S. 175-411. Reading, Massachusetts et al.: Addison-Wesley Publishing Company.

Linz, Juan J., 1978: Non-Competitive Elections in Europe. In: Hermet/Rose/Rouquie (Hg.), 1978, S. 36-65.

Linz, Juan J., 2000: Totalitäre and autoritäre Regime. Berlin: Berliner Debatte Wissenschaftsverlag. (deutsche Übersetzung von ders., 1975)

Linz, Juan J./Stepan, Alfred, 1996, Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe. Baltimore: The John's Hopkins University Press.

Lipset, Seymour Martin, 1963: Political Man: The Social Bases of Politics. Rev. ed. Garden City, N. Y.: Doubleday. (1959)

Liu, Chang-Lin (劉長林), 1997: Das chinesische systematische Denken (中國系統思維). Nachdruck. Beijing: Zhongguo-Shehui-Kexue. (1990) (Chin.)

Liu, Cheng-yun (劉錚雲), 1995: Die Geheimgesellschaften „Jinqian" und „Baibu" – ein Fallstudium zur lokalen Politik in der Qing-Zeit (金錢會與白布會 – 清代地方政治運作的一個剖面). In: New History 6, 3: 63-94. (Chin.)

Liu, Gui-Sheng (劉桂生), 1999: Das Missverständnis der modernen Wissenschaftler bezüglich der „Ablehnung der hundert philosophischen Schulen und der Verehrung des Konfuzianismus" und seine Ursache (近代學人對「罷黜百家、獨尊儒術」的誤解及其成因). In: Weigelin-Schwiedrzik/Schneider (Hg.), 1999, S. 223-247. (Chin.)

Liu, Heng-Wen (劉恆妏), 1996: Die Intervention des staatlichen Rechtssystems in die Normen der volkstümlichen Konventionen in der taiwanesischen Rechtsgeschichte – am Beispiel des Wandels der Norm „Dian" in Taiwan (台灣法律史上國家法律體系對民間習慣規範之介入 – 以台灣「典」規範之變遷為例). Magisterarbeit an der National Taiwan University. (Chin.)

Liu, Hsiang-kwang (劉祥光), 1997: Die Entwicklung des lokalen Erziehungswesens im späten chinesischen Kaisertum: Gelehrte, Schullehrer und die Anfangserziehung der Kinder in Huizhou, 1100-1800 (中國近世地方教育的發展 – 徽州文人、塾師與初級教育(1100-1800)). In: Bulletin of the Institute of Modern History 28: 1-45. (Chin.)

Liu, Hui-Chen Wang, 1975: An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action. In: Wright (Hg.), 1975, S. 16-49.

Liu, James T. C., 1959: Some Classification of Bureaucrats in Chinese Historiography. In: Nivison/Wright (Hg.), S. 165-181.

Liu, James T. C., 1967: The Sung Views on the Control of Government Clerks. In: Journal of the Economic and Social History of the Orient 10: 317-344.

Liu, James T. C., 1967a: Sung Roots of Chinese Political Conservatism: The Administrative Problems. In: Journal of Asian Studies 26, 3: 457-463.

Liu, James T. C., 1968: Reform in Sung China: Wang An-Shih (1021-1086) and His New Policy. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Liu, James T. C., 1972: Yüeh Fei (1103-41) and China's Heritage of Loyalty. In: Journal of Asian Studies 31, 2: 291-297.

Liu, James T. C., 1973: How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy? In: Philosophy East and West 23, 4: 483-505.

Liu, James T. C., 1977: History of China: VII. The Sung Dynasty. In: The New Encyclopaedia Britannica, 15. Aufl., Bd. 4, S. 332-341. Chicago et al.: Encyclopaedia Britannica, Inc.

Liu, James T. C., 1988: China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Liu, James T. C. (劉子健), 1997: Beiträge zur Untersuchung der Geschichte der Nördlichen und der Südlichen Song-Zeit (兩宋史研究彙編). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1987) (Chin.)

Liu, Joseph S. M., 1973: How Much Truth Can a Blade of Grass Carry? Ch'en Ying-chen and the Emergence of Native Taiwanese Writers. In: Journal of Asian Studies 32, 4: 623-638.

Liu, Kwang-Ching (Hg.), 1994: Orthodoxy in Late Imperial China. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1990.

Liu, Kwang-Ching, 1994a: Introduction: Orthodoxy in Chinese Society. In: ders. (Hg.), 1994, S. 1-24.

Liu, Kwang-Ching, 1994b: Socioethics as Orthodoxy: A Perspective. In: ders. (Hg.), 1994, S. 53-100.

Liu, P. K. C. (劉克智), 1986: Das Wachstum der Bevölkerung und die Wirtschaftsentwicklung in Taiwan (臺灣人口成長與經濟發展). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1975) (Chin.)

Liu, Peilin (劉沛林), 1995: Fengshui: Die Konzeption der Umwelt bei den Chinesen (風水：中國人的環境觀). Shanghai: Sanlian. (Chin.)

Liu, Ruey-Hua, 1991: Property Rights and Government Revenue: A Study of Taiwan's Land Reform. Ph.D. Dissertation of the University of Washington.

Liu, Shu-fen (劉淑芬), 1994: Die gehauenen Inschriften einer Steinsäule eines buddhistischen wohltätigen Vereins – ein Fallstudium zur buddhistischen Wohltätigkeit im mittelalterlichen China (北齊標異鄉義慈惠石柱 – 中古佛教社會救濟的個案研究). In: New History 5, 4: 1-50. (Chin.)

Liu, Shu-Hsien, 1972: The Confucian Approach to the Problem of Transcendence and Immanence. In: Philosophy East and West 22, 1: 45-52.

Liu, Shu-Hsien, 1974: The Use of Analogy and Symbolism in Traditional Chinese Philosophy. In: Journal of Chinese Philosophy 1: 313-338.

Liu, Xiao-Feng (劉小楓), 1996: Einführung in die Theorie der modernen Gesellschaft: Die Modernität und das moderne China (現代社會理論緒論：現代性與現代中國). Hong Kong: Oxford University Press. (Chin.)

Liu, Zeng-Gui (劉增貴), 1983: Eine Bemerkung zur Sitte der Bewertung der Personen am Ende der Späteren Han-Zeit (論後漢末的人物評論風氣). In: Journal of History of Cheng-Kong University 10: 159-216. (Chin.)

Liu, Zhi-Wan (劉枝萬), 1990: Beiträge zum Volksglauben in Taiwan (台灣民間信仰論集). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1983) (Chin.)

Livingston, Paisley (Hg.), 1984: Disorder and Order. Saratoga, California: Anma Libri.

Lo, Jiu-Rong (羅久蓉), 1994: Die nationale Identität und die ethnische Identität im Schatten der Rettung des Vaterlandes vor dem Untergang: Am Beispiel der Debatte zwischen Revolutionären und Konstitutionalisten (救亡陰影下的國家認同與種族認同：以晚清革命與立憲派論爭為例). In: Institute of Modern History (Hg.), 1994, S. 67-89. (Chin.)

Lo, Winston Wan, 1974: The Life and Thought of Yeh Shih. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

Loewe, Michael, 1987: The Structure and Practice of Government. In: Twitchett/Loewe (Hg.), 1987, S. 463-490.

Loewe, Michael, 1994: China's Sense of Unity As Seen in the Early Empire. In: T'oung Pao

80, 1-3: 6-26.
Loewe, Michael, 1995: Divination, Mythology and Monarchy in Han China. Cambridge: Cambridge University Press.
Löfgren, Lars, 1978: Some Foundational Views on General Systems and the Hempel Paradox. In: International Journal of General System 4: 243-253.
Lü, Cheng-hui (呂正惠), 1988: Modernismus in Taiwan: Betrachtet aus der Perspektive der literarischen Soziologie (現代主義在台灣：從文藝社會學的角度來考察). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 1, 4: 181-209. (Chin.)
Lu, Chien Lung (盧建榮), 1983: Eine Analyse der finanziellen Experten in der Tang-Zeit – in bezug auf das Klassenbewusstsein und das finanzielle Denken der Gentry in der Tang-Zeit (唐代財經專家之分析 – 兼論唐代士大夫的階級意識與理財觀念) In: Bulletin of the Institute of History and Philology 54, 4: 157-223. (Chin)
Lu, Chien Lung (盧建榮), 1999: Die Ambivalenz der nationale Identität in Taiwan, 1975-1997 (分裂的國族認同, 1975-1997) Taipei: Maitian. (Chin)
Lu, Hui-Xin (盧蕙馨), 1995: Die moderne buddhistische Eigenschaft des „Tempels nicht als Zentrum“ beim „Buddhistischen Verein des Verdienstes Ciji“ (佛教慈濟功德會「非寺廟中心」的現代佛教特性). In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1995a, S. 725-750. (Chin.)
Lu, Jia-Xing (盧嘉興), 1983: Eine Überprüfung der Frage, ob es ein Opfer für Mazu während der Herrschaft des Hauses Zheng gegeben hat (明鄭有無奉祀媽祖考). In: Taiwan-Wenxian (台灣文獻) 34, 4: 45-57. (Chin.)
Lu, Li-cheng (呂理政), 1990: Der Himmel, der Mensch und die Gesellschaft: Eine einleitende Untersuchung zum kognitiven Modell der chinesischen Kosmologie (天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型). Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica. (Chin.)
Lu, Shao-Li (呂紹理), 1998: Der Pfiff der Zuckerfabrik: Die Transformation der Zeitkognition und der Rhythmen des sozialen Lebens in der japanischen Regierungszeit in Taiwan, 1895-1945 (水螺響起：日治時期台灣社會的生活作息). Taipei: Yuanliu. (Chin.)
Lü, Wen-Yu (呂文郁), 1992: Eine Untersuchung der Institution des Lehnssystems in der Zhou-Zeit (周代采邑制度研究). Taipei: Wenjin. (Chin.)
Lu, Xiu-Yi (盧修一), 1989: Die Geschichte des taiwanesischen Kommunismus in der japanischen Regierungszeit, 1928-1932 (日據時代台灣共產黨史, 1928-1932). Taipei: Ziyue-Shidai. (Chin.)
Lu, Zongli, 1995: Heaven’s Mandate and Man’s Destiny in Early Medieval China: The Role of Prophecy in Politics. Ph.D. Dissertation of University of Wisconsin – Madison.
Luckmann, Thomas, 1966: Secularization and Pluralism. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 2: 73-86.
Luckmann, Thomas, 1967, The Invisible Religion – The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan.
Luckmann, Thomas, 1970: On the Boundaries of the Social World. In: Maurice Natanson (Hg.), Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz, S. 73-100. The Hague: Martinus Nijhoff.
Luckmann, Thomas, 1972: Religionen in der modernen Gesellschaft. In: Wössner (Hg.), 1972, S. 3-15.
Luckmann, Thomas, 1996: The Privatization of Religion and Morality. In: Heelas/Lash/Morris (Hg.), 1996, S. 72-86.
Luhmann, Niklas, 1969: Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen. In: Zeitschrift

für Politik 16, 2: 149-170.
Luhmann, Niklas, 1971: Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Luhmann, Niklas, 1972: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In: Wössner (Hg.), 1972, S. 245-285.
Luhmann, Niklas, 1976: Generalized Media and the Problem of Contingency. In: J. J. Loubser/R. C. Baum/A. Effrat/V. M. Lidz (Hg.), 1976, Explorations in General Theory in Social Science. Essays in Honor of Talcott Parsons, Vol. 2, S. 507-532. New York: The Free Press.
Luhmann, Niklas, 1980: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas, 1981: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas, 1981a: Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. München: Guenter Olzog Verlag.
Luhmann, Niklas, 1982: The Differentiation of Society. New York: Columbia University Press.
Luhmann, Niklas, 1984: Die Theorie der Ordnung und die natürlichen Rechte. In: Rechtshistorische Journal 3: 133-149.
Luhmann, Niklas, 1985: Einige Probleme mit „reflexivem Recht". In: Zeitschrift für Rechtssoziologie 6, 1: 1-18.
Luhmann, Niklas, 1986: The Autopoiesis of Social System. In: Geyer/Zouwen, 1986, 172-192.
Luhmann, Niklas, 1986a: Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72: 176-194.
Luhmann, Niklas, 1986b: Grundrechte als Institution: Ein Beitrag zur politischen Soziologie. Berlin: Duncker & Humblot.
Luhmann, Niklas, 1987: Autopoiesis als soziologischer Begriff. In: Haferkamp/Schmid (Hg.), 1987, S. 307-324.
Luhmann, Niklas, 1987a: Archimedes und wir. Berlin: Merve Verlag.
Luhmann, Niklas, 1987b: Rechtssoziologie, 3. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag. (1980)
Luhmann, Niklas, 1987c: Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft. In: Zeitschrift für Soziologie 16, 3: 161-174.
Luhmann, Niklas, 1988: Macht. 2. Aufl. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag. (1975)
Luhmann, Niklas, 1988a: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas, 1988b: Frauen, Männer und George Spencer Brown. In: Zeitschrift für Soziologie 17, 1: 47-71.
Luhmann, Niklas, 1988c: Organisation. In: Willi Küpper/Günther Ortmann (Hg.), Mikropolitik: Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen, S. 165-185. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Luhmann, Niklas, 1988d: Erkenntnis als Konstruktion. Bern: Benteli Verlag.
Luhmann, Niklas, 1988e: Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives. In: Gambetta (Hg.), S. 94-107.
Luhmann, Niklas, 1988f: Die „Macht der Verhältnisse" und die Macht der Politik. In:

Heinrich Schneider (Hg.), Macht und Ohnmacht, S. 43-51. St. Pölten/Wien: Niederösterreichisches Pressehaus.
Luhmann, Niklas, 1989: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. 3. Aufl. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
Luhmann, Niklas, 1989a: Legitimation durch Verfahren. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1969)
Luhmann, Niklas, 1989b: Theorie der politischen Opposition. In: Zeitschrift für Politik 36, 1: 13-26.
Luhmann, Niklas, 1990: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? 3. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag. (1986)
Luhmann, Niklas, 1990a: Soziologische Aufklärung. Bd. 5. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Luhmann, Niklas, 1990b: The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society. In: Alexander/Colomy, 1990, 409-440.
Luhmann, Niklas, 1990c: Verfassung als evolutionäre Errungenschaft. In: Rechtshistorische Journal 9: 176-220.
Luhmann, Niklas, 1990d: Funktion der Religion, 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1982)
Luhmann, Niklas, 1990e: Moderne Systemtheorie als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse. In. Habermas/Luhmann, 1990, S. 7-24.
Luhmann, Niklas, 1991: Soziologische Aufklärung. Bd. 1. 6. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag. (1970)
Luhmann, Niklas, 1991a: Soziologische Aufklärung. Bd. 2. 4. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag. (1975)
Luhmann, Niklas, 1991b: Soziologie des Risikos. Berlin: de Gruyter.
Luhmann, Niklas, 1992: Beobachtung der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Luhmann, Niklas, 1993: Deconstruction as Second-Order Observing. In: New Literary History 24: 763-782.
Luhmann, Niklas, 1993a: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas, 1993b: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1989)
Luhmann, Niklas, 1993c: Politische Steuerungsfähigkeit eines Gemeinwesens. In: Reinhard Göhmer (Hg.), Die Gesellschaft für morgen, S. 50-65. München: Piper.
Luhmann, Niklas, 1993d: Die Paradoxie der Form. In: Baecker (Hg.), 1993, 197-212.
Luhmann, Niklas, 1993e: Bemerkungen zu „Selbstreferenz“ und zu „Differenzierung“ aus Anlass von Beiträgen im Heft 6, 1992, der Zeitschrift für Soziologie. In: Zeitschrift für Soziologie 22, 2: 141-146.
Luhmann, Niklas, 1994: Soziologische Aufklärung. Bd. 4. 2. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Luhmann, Niklas, 1994a: Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1988)
Luhmann, Niklas, 1994b: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1990)
Luhmann, Niklas, 1994c: Observing Re-entries. In: Protosoziologie 6: 4-13.
Luhmann, Niklas, 1995: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas, 1995a: Kausalität im Süden. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 1/1995: 7-28.

Luhmann, Niklas, 1995b: Why Does Society Describe Itself as Postmodern? In: Cultural Critique 30: 171-186.

Luhmann, Niklas, 1995c: Soziologische Aufklärung. Bd. 6. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas, 1995d: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas, 1996: Die Realität der Massenmedien, 2. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas, 1996a: Die Sinnform Religion. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 1/1996: 3-33.

Luhmann, Niklas, 1996b: Zeit und Gedächtnis. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 2/1996: 307-330.

Luhmann, Niklas, 1996c: Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts. In: Heelas/Lash/ Morris (Hg.), 1996, S. 59-71.

Luhmann, Niklas, 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas, 1997a: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas, 1997b: Selbstorganisation und Mikrodiversität: Zur Wissenssoziologie des neuzeitlichen Individualismus. In: Soziale Systeme 1/97: 23-32.

Luhmann, Niklas, 1999: Öffentliche Meinung und Demokratie. In: Maresch/Werber (Hg.), 1999, S. 19-34.

Luhmann, Niklas, 2000: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas, 2000a: Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas, 2000b: Organisation und Entscheidung. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Ma, Xi-Sha (馬西沙), 1994: Vegetarische Sekten Taiwans: Rechtfertigung der historischen Quelle der Jington-Sekte (台灣齋教: 金幢教淵源史實辯證). In: Tsann-terng Jiang/Chien Chuan Wang (Hg.), 1994, S. 47-85. (Chin.)

Ma, Xi-Sha/Han, Bing-Fang (馬西沙/韓秉方), 1998: Die Geschichte der chinesischen Volksreligionen (中國民間宗教史). Nachdruck. Shanghai: Shanghai-Renmin-Chubanshe. (1992) (Chin.)

Ma, Yan-Bin (馬彥彬), 1997: Zum Diskurs der Mittel- und Kleinunternehmen Taiwans – am Beispiel der Konstruktion des „Diskurses der gesellschaftlichen Kultur“ (論台灣中小企業論述 – 以「社會文化論」的建構為例). Dissertation an der Tunghai University. (Chin.)

MacCormack, Geoffrey, 1996: The Spirit of Traditional Chinese Law. Athens & London: The University of Georgia Press.

Mancall, Mark (Hg.), 1964: Formosa Today. New York: Frederick A. Praeger.

Mann, Susan, 1987: Local Merchants and the Chinese Bureaucracy, 1750-1950. Stanford, California: Stanford University Press.

Mann, Susan, 1987a: Widows in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China. In: The Journal of Asian Studies 46, 1: 37-56.

Mao, Han-kuang, 1991: The Evolution in the Nature of the Medieval Genteel Families. In: Dien (Hg.), 1991, S. 73-109.

Mao, Han-kuang (毛漢光), 1997: Beiträge zur Sozialgeschichte des chinesischen Mittelalters (中國中古社會史論). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1988) (Chin.)

Maresch, Rudolf/Werber, Niels (Hg.), 1999: Kommunikation-Medien-Macht. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Marsh, Robert M., 1961: The Mandarins. The Circulation of Elites in China, 1600-1900. New York: The Free Press.

Masao, Mori, 1980: The Gentry in the Ming: An Outline of the Relations Between the *Shih-ta-fu* and Local Society. In: Acta Asiatica 38: 31-53.

Maspero, Henri, 1981: Taoism and Chinese Religion. Amherst: The University of Massachusetts Press. (englische Übersetzung)

Mather, Richard B., 1979: K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-521. In: Welch/Seidel (Hg.), 1979, S. 103-122.

Mather, Richard B., 1985: Individualist Expressions of the Outsiders During the Six Dynasties. In: Munro (Hg.), 1985, S. 199-214.

Mather, Richard B., 1991: Intermarriage as a Gauge of Family Status in the Southern Dynasties. In: Dien (Hg.), 1991, S. 211-228.

Maturana, Humberto R., 1985: Erkennen: Die Organisation und Verköperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie. 2. Aufl. Braunschweig/ Wiesbaden: Vieweg & Sohn. (1982)

McCulloch, Warren S., 1970: Embodiments of Mind. Cambridge, Massachusetts: The M. I. T. Press.

McKnight, Brian E., 1971: Village and Bureaucracy in Southern Sung China. Chicago: The University of Chicago Press.

McLuhan, Marshall, 1960: Explorations in Communication. Boston: Beacon Press.

McMullen, David, 1987: Views of the State in Du You and Liu Zongyuan. In: Schram (Hg.), 1987, S. 59-85.

McMullen, David, 1988: State and Scholars in T'ang China. Cambridge: Cambridge University Press.

Mei, Wen-Li, The Intellectuals on Formasa. In: Mancall (Hg.), 1964, S. 121-130.

Meisner, Maurice, 1964: The Development of Formosan Nationalism. In: Mancall (Hg.), 1964, S. 147-162.

Mendel, Douglas, 1970: The Politics of Formosan Natoinalism. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Menzel, Johanna M. (Hg.), 1966: The Chinese Civil Service. Career Open to Talent. Boston: D. C. Heath and Company.

Merkel, Wolfgang (Hg.), 1994: Systemwechsel 1: Theorien, Ansätze und Konzeptionen. Opladen: Leske + Budrich.

Merkel, Wolfgang, 1994a, Struktur oder Akteur, System oder Handlung: Gibt es einen Königsweg in der sozialwissenschaftlichen Transformationsforschung? In: ders. (Hg.), S. 303-331.

Meskill, John (Hg.), 1983: The Pattern of Chinese History. Cycles, Development, or Stagnation? Reprint. Westport, Connecticut: Greenwood Press. (1965)

Meskill, Johanna Menzel, 1979: A Chinese Pioneer Family: The Lins of Wu-feng, Taiwan, 1729-1895. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Metzger, Thomas A., 1977: On the Historical Roots of Economic Modernization in China: The Increasing Differentiation of the Economy from the Polity During Late Ming and Early Ch'ing Times. In: Conference on Modern Chinese Economic History, S. 33-44. Taipei: The Institute of Economics, Academia Sinica.

Metzger, Thomas A., 1977a: Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's

Evolving Political Culture. New York: Columbia University Press.

Metzger, Thomas A., 1994: The Organizational Capabilities of the Ch'ing State in the Field of Commerce: The Liang-huai Salt Monopoly, 1740-1840. In: Willmott (Hg.), S. 9-45.

Metzger, Thomas A., 1998: The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History. Stanford, California: Hoover Institution on War, Revolution and Peace.

Meyer, John M., 1987: The World Polity and the Authority of the Nation-State. In: George M. Thomas, et al., 1987, S. 41-70.

Meyer, John M. et al., 1997: World Society and the Nation-State. In: American Journal of Sociology 103: 144-181.

Meyer, Michael, 1996: Der „Weiße Terror" der 50er Jahre – Chancen und Grenzen der Bewältigung eines „dunklen Kapitels" der Geschichte Taiwans. In: Schubert/Schneider (Hg.), 1996, S. 99-134.

Michael, Franz (with Chung-li Chang), 1966-71, The Taiping Rebellion: History and Documents. 3 Vols. Seattle: University of Washington Press.

Millward, James, 1998: Beyond the Pass: Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864. Stanford, California: Stanford University Press.

Min, Tu-Ki, 1989: National Polity and Local Power: The Transformation of Late Imperial China. Cambridge, Massachusetts: The Harvard-Yenching Institute.

Mišcevic, Dusanka Dusana, 1992: Oligarchy or Social Mobility: A Study of the Great Clans in Early Medieval China. Ph.D. Dissertation of Columbia University.

Misztal, Barbara A., 1998: Trust in Modern Society: The Search for the Bases of Social Order. Reprint. Cambridge: Polity Press. (1996)

Miyakawa, Hisayuki (宮川尚志), 1955: An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China. In: The Far Eastern Quarterly 14, 4: 533-552.

Miyakawa, Hisayuki (宮川尚志), 1979: Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion. In: Welch/Seidel (Hg.), 1979, S. 83-101.

Mizoguchi, Yuzo (溝口雄三), 1994: Ein Vergleich der chinesischen und der japanischen Vorstellungen über das Öffentliche und das Private (中國與日本「公私」觀念之比較). In: The 21th Century 21: 85-97. (chinesische Übersetzung)

Mochizuki, Nobuatsu (望月信亨), 1991: Geschichte der chinesischen Dogmatik des Reinen Landes (中國淨土教理史). Nachdruck. Taipei: Zhengwen. (1974) (chinesische Übersetzung)

Moore, Barrington, Jr., 1966: Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World. Boston: Beacan Press.

Morello, Frank P., 1966: The International Legal Status of Taiwan. The Hague: Martinus Nijhoff.

Moser, David James, 1996: Abstract Thinking and Thought in Ancient Chinese and Early Greek. Ph.D. Dissertation of University Michigan.

Mote, Frederick W., 1973: A Millenium of Chinese Urban History: Form, Time and Space Concepts in Soochow. In: Rice University Studies 59, 4.

Mote, Frederick W., 1975: Confucian Eremitism in the Yüan Period. In: Wright (Hg.), 1975, S. 252-290.

Mo Ti, 1975: Mo Ti. Gegen den Krieg. Übersetzt von Helwig Schmidt-Glintzer. Düsseldorf & Köln: Diederich.

Müller, Claudius C., 1980: Untersuchungen zum „Erdaltar" *she* im China der Chou- und

Han-Zeit. München: Minerva Verlag.
Munck, Ronald, 1986: The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism. London: Zed Books Ltd.
Münke, Wolfgang, 1976: Die klassische chinesische Mythologie. Stuttgart: Ernst Klett.
Münkler, Herfried (Hg.), 1997: Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag.
Munro, Donald J., 1969: The Concept of Man in Early China. Stanford, California: Stanford University Press.
Munro, Donald J. (Hg.), 1985: Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan.
Myers, Ramon H., 1974: Transformation and Continuity in Chinese Economic and Social History. In: Journal of Asian Studies 33, 2: 265-277.
Myers, Ramon H., 1980: The Chinese Economy: Past and Present. Belmont, California: Wadsworth, Inc..
Myers, Ramon H./Peattie, Mark R. (Hg.), 1984: The Japanese Colonial Empire, 1895-1945. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
Nadeau, Randall Laird, 1990: Popular Sectarianism in the Ming: Lo Ch'ing and His "Religion of Non-Action" Ph.D. Dissertation of the University of British Columbia.
Naito, Konan (內藤湖南), 2001: Legitimität in der chinesischen Historiographie (從宋代史學看中國正統論). In: History: Theory and Criticism 2: 161-167. (chinesische Übersetzung)
Nakamura, Hajime, et al. (中村元等), 1993: Geschichte der Entwicklung des chinesischen Buddhismus, Bd. I (中國佛教發展史上). Nachdruck. Taipei: Tianhua. (1984) (chinesische Übersetzung)
Nakamura, Hajime, et al. (中村元等), 1993a: Geschichte der Entwicklung des chinesischen Buddhismus, Bd. II (中國佛教發展史中). Nachdruck. Taipei: Tianhua. (1984) (chinesische Übersetzung)
Nagamura, Takashi (中村孝志), 1959: Die Produktion des Hirschleders und sein Export nach Janpan im 17. Jahrhundert Taiwans (十七世紀臺灣鹿皮之出產及其對日貿易). In: Das ökonomische Institut der Taiwan-Bank (Hg.). Die wirtschaftliche Geschichte Taiwans, Bd. 8. (臺灣經濟史八集), S. 24-42. (chinesische Übersetzung)
Nandy, A., 1982: The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism. Delhi: Oxford University Press.
Nanfangshuo (南方朔), 1994: Reflexive Kritiken am Liberalismus (自由主義的反思批判). Taipei: Fengyun-Shidai. (Chin.)
Nanmin (南民), 1987: Die Hoffnungslosigkeit der KMT. Eine Diagnose der in eine Krise geratenen KMT (國民黨無望論 – 診斷危機時刻的國民黨). Taipei: Taiwan Wen-Yi. (Chin.)
Naquin, Susan, 1972: Die chinesische Terminologie für Rebellion: Versuch einiger allgemeingültiger Feststellungen. In: Saeculum 23: 374-396.
Naquin, Susan, 1976: Millenarian Rebellion in China. The Eight Trigrams Uprising of 1813. New Haven & London: Yale University Press.
Naquin, Susan, 1981: Shantung Rebellion. The Wang Lun Uprising of 1774. New Haven & London: Yale University Press.
Naquin, Susan, 1982: Connection Between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China.

In: Modern China 8, 3: 337-360.

Naquin, Susan, 1987: The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China. In: Johnson/Nathan/Rawsi (Hg.), 1987, S. 255-291.

Naquin, Susan/Yü, Chün-fang (Hg.), 1994: Pilgrims and Sacred Sites in China. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1992.

Naquin, Susan/Yü, Chün-fang, 1994a: Introduction: Pilgrimage in China. In: Naquin/Yü (Hg.), 1994, S. 1-38.

Nassehi, Armin, 1990: Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung. In: Soziale Welt 41, 3: 261-282.

Nassehi, Armin/Richter, Dirk, 1996: Die Form „Nation" und der Einschluss durch Ausschluss. In: Sociologia Internationalis 34: 151-176.

Nassehi, Armin/Weber, Georg, 1990: Identität, Ethnizität und Gesellschaft. In: Marilyn McArthur, Zum Identitätswandel der Siebenbürger Sachsen, S. 249-338, Köln & Wien: Böhlau Verlag.

Needham, Joseph, 1972: The Grand Tradition: Science and Society in East and West. Reprint. London: Georg Allen & Unwin Ltd. (1969)

Needham, Joseph, 1974: Science and Civilisation in China. Vol. 5: Chemistry and Chemical Technology. Part II: Spagyrical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality. Cambridge: Cambridge University Press.

Neidhardt, Friedhelm (Hg.), 1994: Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Neidhardt, Friedhelm, 1994a: Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. In: ders. (Hg.), 1994, S. 7-41.

Neves, Marcelo, 1992: Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne. Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien. Berlin: Duncker & Humblot.

New Taiwan Research Fund (新台灣研究基金會), 1999: Wertvolle historische Sammlungen zum Formosa-Zwischenfall – eine authentische Aufzeichnung des Prozess der Demokratisierung Taiwans (珍藏美麗島 – 台灣民主歷程真記錄). 4 Bände. Taipei: China Times. (Chin).

Ni, Yen-Yuan (倪炎元) (Hg.), 2001: Was ich sehe, was ich denke im Jahre 2001: Sei nicht dumm, das Problem liegt in der Politik! (2001 我見我思：別笨了，問題在政治). Taipei: China Times. (Chin.)

Nishijima, Sadao (西嶋定生), 1987: The Economic and Social History of Former Han. In: Twitchett/Loewe (Hg.), 1987, S. 545-607.

Nivison, David S., 1959: Introduction. In: Nivison/Wright (Hg.), S. 3-24.

Nivison, David S., 1966: The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738-1801). Stanford, California: Stanford University Press.

Nivison, David S., 1975: Protest Against Conventions and Conventions of Protest. In: Wright (Hg.), 1975, S. 211-251.

Nivison, David S./Wright, Arthur F. (Hg.), 1959: Confucianism in Action. Stanford, California: Stanford University Press.

Noelle-Neumann, Elisabeth, 1979: Die Schweigespirale: Über die Entstehung der öffentlichen Meinung. In: dies., Öffentlichkeit als Bedrohung: Beiträge zur empirischen Kommunikationsforschung, 2. Aufl., S. 169-203. Freiburg & München: Verlag Karl Alber. (1977)

Noelle-Neumann, Elisabeth, 1991: Öffentliche Meinung: Die Entdeckung der Schweigespirale. Erweiterte Ausgabe. Franfurt a. M. & Berlin: Ullstein. (1982)

Numazaki, Ichiro, 1992: Networks and Partnerships: The Social Organization of the Chinese Business Elite in Taiwan. Ph.D. Dissertation of Michigan State University.

Nylan, Michael, 1992: The Shifting Center. The Original "Great Plan" and Later Readings. Nettetal: Steyler Verlag.

Oberschall, Anthony, 1973: Social Conflict and Social Movements. Englewood, Cliffs., New Jersey: Prentice-Hall.

Oberst, Zhihong Liang, 1996: Chinese Economic Statecraft and Economic Ideas in the Song Period (960-1279). Ph.D. Dissertation of Columbia University.

O'Donnell, Guillermo, 1973: Modernization and Bureaucratic-Authoritarianism. Berkeley, California: University of California, Institute of International Studies.

O'Donnell, Guillermo, 1997: Über den Mythos der demokratischen Konsolidierung (關於民主鞏固的迷思). In: Tien et al., 1997, 105-129. (Chin.)

O'Donnell, Guillermo/Schmitter, Philippe C. (Hg.), 1986: Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies. Baltimore: The John's Hopkins University Press.

O'Donnell, Guillermo/Schmitter, Philippe C./Whitehead, Laurence (Hg.), 1986: Transitions from Authoritarian Rule. Comparative Perspectives. Baltimore: The John's Hopkins University Press

O'Donnell, Guillermo/Schmitter, Philippe C./Whitehead, Laurence (Hg.), 1986a: Transitions from Authoritarian Rule. Latin America. Baltimore: The John's Hopkins University Press

O'Donnell, Guillermo/Schmitter, Philippe C./Whitehead, Laurence (Hg.), 1986b: Transitions from Authoritarian Rule. Southern Europe. Baltimore: The John's Hopkins University Press.

Ofuchi, Ninji (大淵忍爾), 1979: The Formation of the Taoist Canon. In: Welch/Seidel (Hg.), 1979, S. 253-267.

Ohmae, Kenichi, 1995: The End of the Nation State. New York: The Free Press.

Das ökonomische Institut der Taiwan-Bank (Hg.), 1961: Das private Gewohnheitsrecht in Taiwan. Das Teil des Handels. Bd. I. (臺灣私法商事編，第一冊). Taipei: Das ökonomische Institut der Taiwan-Bank. (Chin.)

Olson, Mancur, 1971: The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Rev. ed. New York: Schocken Books.

Opitz, Peter J., 2000: Der Weg des Himmels: Zum Geist und zur Gestalt des politischen Denkens im alten China. München: Wilhelm Fink Verlag.

Orléan, André, 1992: The Origin of Money. In: Varela/Dupuy (Hg.), 1992, S. 113-143.

Ortiz, Renato, 2000: From Incomplete Modernity to World Modernity. In: Daedalus 129, 1: 249-260.

Orton, J. Douglas/Weick, Karl E., 1990: Loosely Coupled Systems: A Reconceptualization. In: Academy of Management Review 15, 2: 203-223.

Osterhammel, Jürgen, 1997: Shanghai, 30. Mai 1925: Die chinesische Revolution. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Overmyer, Daniel L., 1976: Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Overmyer, Daniel L., 1982: The White Cloud Sect in Sung and Yuean China. In: Harvard

Journal of Asiatic Studies 42: 615-642.
Overmyer, Daniel L., 1984: Attitude Toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century *Pao-chüan*. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 44: 347-379.
Overmyer, Daniel L., 1987: Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing *Pao-chüan*. In: Johnson/Nathan/Rawsi (Hg.), 1987, S. 219-254.
Overmyer, Daniel L., 1990: Attitude Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statutes of the Great Ming. In: Cahiers d'Extreme-Asie 5: 191-221.
Overmyer, Daniel L./Li, Thomas Shiyu, 1992: The Oldest Chinese Sectarian Scripture: The Precious Volume, Expounded by the Buddha, on the Results of [the Teaching of ] the Imperial Ultimate [Period]. In: Journal of Chinese Religions 20: 17-31.
Own, Su-Jei (翁仕杰), 1994: Die Transformation der Volksaufstände – das historische Schicksal und seine Überwindung (台灣民變的轉型 – 歷史宿命與超越). Taipei: Zili. (Chin.)
Ownby, David, 1990: The Ethnic Feud in Qing Taiwan: What is This Violence Business, Anyway? An Interpretation of the 1782 Zhang-Quan *Xiedou*. In: Late Imperial China 11, 1: 75-98.
Pan, Chao-yang (潘朝陽), 1996: Die Tradition der Errichtung der Schule und der Entwicklung der Erziehung der lokalen Konfuzianer und ihre Bedeutung – am Beispiel Taiwans (地方儒士興學設教的傳統及其意義 – 以臺灣為例的詮釋). In: Ehu-Xuezhi 17: 1-40. (Chin.)
Pan, Gui-Ming (潘桂明), 2000: Die Geschichte des chinesischen Laienbuddhismus, Bd. I (中國居士佛教史, 上). Beijing: Zhongguo-Shehuikexue. (Chin.)
Pankenier, David W., 1995: The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate. In: Early China 20: 121-176.
Paper, Jordan, 1996: Mediums and Modernity: The Institutionalization of Ecstatic Religious Functionaries in Taiwan. In: Journal of Chinese Religions 24: 105-129.
Park, Young-Heiu, 1995: A Study of the Transition From Feudalism to Capitalism – A Comparison of Europe and China Through a Socio-Cultural Perspective. Ph.D. Dissertation of the University of Utah.
Parsons, Talcott, 1963: On the Concept of Political Power. In: Proceedings of the American Philosophical Society 107, 3: 232-262.
Parsons, Talcott, 1963a: On the Concept of Influence. In: Public Opinion Quarterly 27: 37-62.
Pasternak, Burton, 1981: Economics and Ecology. In: Ahern/Gates (Hg.), 1981, S. 151-183.
Peng, Bai-Xian/Wu, Bi-Zhu (彭百顯/吳碧珠), 1999: Eine Untersuchung über den Hintergrund der Liberalisierung und der Internationalisierung der Finanzen und ihre relevanten Probleme (台灣金融自由化國際化之背景與有關問題之探討). In: Zhongxin-Tongxun (中信通訊) 1999/7: 33-38. (Chin.)
Peng, Fei (彭菲), 1997: Die Offenbarung und der Prophet: Eine Untersuchung einer religiösen Gruppe (神示與先知：一個宗教團體的研究). In: Hei-yuan Chiu, 1997, S. 629-701. (Chin.)
Peng, Ming-Hui (彭明輝), 1999: Der Aufsteig der nationalistischen Historie: Eine Diskussion entlang dem Faden von *Kaoju* und *Jingshi*, 1919-1949 (民族主義史學的興起：以考據與經世為主軸的討論, 1919-1949). In: Weigelin-Schwiedrzik/Schneider (Hg.), 1999, S. 249-295. (Chin.)

Peng, Rui-Jin (彭瑞金), 1991: 40 Jahre der neuen literarischen Bewegung in Taiwan (台灣新文學運動 40 年). Taipei: Zili. (Chin.)

Pennarz, Johanna, 1992: Mazu, Macht und Marktwirtschaft. Die religiöse Organisation im sozialen und ökonomischen Wandlungsprozess der ländlichen Gesellschaft Taiwans. München: Akademischer Verlag.

Peters, Bernhard, 1994: Der Sinn von Öffentlichkeit. In: Neidhardt (Hg.), 1994, S. 42-76.

Peterson, Willard J./Plaks, Andrew H./Yü, Ying-shih (Hg.), 1994: The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History. Hong Kong: The Chinese University Press.

Pines, Yuri, 1997: The Search for Stability: Late Ch'un-ch'iu Thinkers. In: Asia Major 10: 1-47.

Pines, Yuri, 2001: Name or Substance? Between *zhengtong* and *yitong*. In: History: Theory and Criticism 2: 105-137.

Pocock, J. G. A., 1989: Ritual, Language, Power: An Essay on the Apparent Political Meanings of Ancient Chinese Philosophy. In: ders., Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History, S. 42-79.

Polachek, James, 1978: Gentry Hegemony: Soochow in the T'ung-chih Restoration. In: Wakeman/Grant (Hg.), 1978, S. 211-256.

Polanyi, Karl, 1957: The Economy As Instituted Process. In: Polanyi/Arensberg/Pearson (Hg.), 1957, S. 243-270.

Polanyi, Karl, 1979: Ökonomie und Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (deutsche Übersetzung)

Polanyi, Karl/Arensberg, Conrad M./Pearson, Harry W. (Hg.), 1957: Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory. New York: The Free Press.

Pollack, Detlef, 1990: Das Ende einer Organisationsgesellschaft. Systemtheoretische Überlegungen zum gesellschaftlichen Umbruch in der DDR. In: Zeitschrift für Soziologie 19, 4: 292-307.

Potter, Jack M., 1970: Land and Lineage in Traditional China. In: Freedman (Hg.), 1970, S. 121-138.

Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle, 1993: Dialog mit der Natur: Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens. München: Piper. Nachdruck der Neuausgabe 1990. (1981)

Prudovsky, Gad, 1997: Can We Ascribe to Past Thinkers Concepts They Had No Linguistic Means to Express? In: History and Theory 36, 1: 15-31.

Przeworski, Adam, 1986: Some Problems in the Study of the Transition to Democracy. In: O'Donnell/Schmitter/Whitehead (Hg.), 1986, S. 47-63.

Przeworski, Adam, 1992: Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America. Reprint. New York: Cambridge University Press. (1991)

Pu, Mu-Zhou (蒲慕州), 1995: Die Suche nach dem eigenen Glück: Die alte chinesische Glaubenswelt (追尋一己之福：中國古代的信仰世界). Taipei: Yunchen. (Chin.)

Pu, Wen-Qi (濮文起), 1996: Die chinesische geheime Volksreligion (中國民間秘密宗教). Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Zhejiang, Renmin, 1991. (Chin.)

Pulleyblank, Edwin G., 1955: The Background of the Rebellion of An Lu-shan. London: Oxford University Press.

Pulleyblank, Edwin G., 1961: Introduction – Chinese Historical Writing. In: Beasley/Pulleyblank (Hg.), 1961, S. 1-9.

Pulleyblank, Edwin G., 1961a: Chinese Historical Criticism: Liu Chih-Chi and Ssu-Ma Kuang. In: Beasley/Pulleyblank (Hg.), 1961, S. 135-166.
Qing, Xi-Tai (卿希泰) (Hg.), 1992: Geschichte des chinesischen Taoismus. Bd. 1 (中國道教史. 第一卷). Nachdruck. Chengdu, Sichuan: Renmin. (1988) (Chin.)
Qing, Xi-Tai (卿希泰) (Hg.), 1993: Geschichte des chinesischen Taoismus. Bd. 3 (中國道教史. 第三卷). Chengdu, Sichuan: Renmin. (Chin.)
Qing, Xi-Tai (卿希泰) (Hg.), 1995: Geschichte des chinesischen Taoismus. Bd. 4 (中國道教史. 第四卷). Chengdu, Sichuan: Renmin. (Chin.)
Qiu, Kun-Liang (邱坤良), 1995: Eine Untersuchung der Theater in der japanischen Regierungszeit in Taiwan: Die alten und die neuen Theater, 1895-1945 (日治時期臺灣戲劇之研究：舊劇與新劇, 1895-1923). Taipei: Zili. (Chin.)
Qiu, Tian-Sheng (邱添生), 1979: Zur historischen Bedeutung der „Periode des Wandels zwischen der Tang- und der Song-Zeit" – eine auf die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen fokussierte Betrachtung (論「唐宋變革期」的歷史意義 – 以政治、社會、經濟之演變為中心). In: The Historical Journal of the National Taiwan Normal University (國立台灣師範大學歷史學報) 7: 83-111. (Chin.)
Qu, Wan-Li (屈萬里), 1993: Der Kommentar zum Buch des Gedichtes (詩經詮釋). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1983) (Chin.)
Quan, Han-Sheng (全漢昇), 1991: Untersuchungen über die chinesische Wirtschaftsgeschichte, Bd. I (中國經濟史研究上). Taipei: Daoxiang. (Chin.)
Quan, Han-Sheng (全漢昇), 1991a: Untersuchungen über die chinesische Wirtschaftsgeschichte, Bd. II (中國經濟史研究下). Taipei: Daoxiang. (Chin.)
Quan, Han-Sheng (全漢昇), 1996: Beiträge zur chinesischen Wirtschaftsgeschichte (中國經濟史論叢). Taipei: Daoxiang. (Chin.)
Quirin, Michael, 1987: Liu Zhiji und das Chun Qiu. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
Ranis, Gustav (Hg.), 1992: Taiwan: From Developing to Mature Economy. Boulder, Colo.: Westview.
Rankin, Karl L., 1964: China Assignment. Seattle: University of Washington Press.
Rankin, Mary Backus, 1982: "Public Opinion" and Political Power: Qingyi in Late Nineteenth Century China. In: Journal of Asian Studies 41, 3: 453-484.
Rankin, Mary Backus/Esherick, Joseph W., 1994: Concluding Remarks. In: Esherick/Rankin (Hg.), 1994, S. 305-345.
Rao, Zong-Yi (饒宗頤), 1977: Die Auffassung der Orthodoxie in der chinesischen Historik (中國史學上之正統論). Hong Kong: Long-Men. (Chin.)
Rawski, Evelyn Sakakida, 1979: Education and Popular Literacy in Ch'ing China. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Redding, S. Gordon, 1990: The Spirit of Chinese Capitalism. Berlin: Walter de Gruyter.
Redfield, Robert, 1962: Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization. Reprint. Chicago: The University of Chigaco Press. (1956)
Reinhardt, Monika, 1989: Politische Opposition in Taiwan 1947-1988. Die demokratische Fortschrittspartei. Bochum.
Reiter, Florian C., 1988: Grundelemente und Tendenzen des religiösen Taoismus. Das Spannungsverhältnis von Integration und Individualität in seiner Geschichte zur Chin-, Yüan- und frühen Ming-Zeit. Stuttgart: Franz Steiner.

Rheinisches Landesmuseum Bonn (Hg.), 1982: Geld aus China. Köln: Rheinland Verlag.

Robertson, Roland, 1994: Globalization: Social Theory and Global Culture. London et al.: Sage. (1992)

Robinet, Isabel, 1986: The Taoist Immortal: Jesters of Light and Shadow, Heaven and Earth. In: Journal of Chinese Religions 13/14: 87-105.

Robinet, Isabelle, 1995: Geschichte des Taoismus. München: Eugen Diederichs Verlag. (1991) (deutsche Übersetzung)

Robinson, James A., 1990: The KMT as a Leninist Regime. In: Thought and Words, Journal of the Humanities and Social Sciences Quarterly 28, 3: 165-215.

Robbocop (機器戰警) (Hg.), 1991: Taiwans neue Protestbewegung. (台灣的新反對運動). Taipei: Tangshan. (Chin.)

Roetz, Heiner, 1992: Die chinesische Ethik der Achsenzeit: Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rossabi, Morris (Hg.), 1983: China among Equals: The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th-14th Centuries. Berkeley: University of California Press.

Rowe, William T., 1987: Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1984.

Rowe, William T., 1989: Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1889. Stanford, California: Stanford University Press.

Rowe, William T., 1990: The Public Sphere in Modern China. In: Modern China 16, 3: 309-329.

Rowe, William T., 1994: Success Stories: Lineage and Elite Status in Hanyang County, Hubei, c. 1368-1949. In: Esherick/Rankin (Hg.), 1994, S. 51-81.

Rozman, Gilbert (Hg.), 1981: The Modernization of China. New York: The Free Press.

Ruan, Chang-Rui (阮昌銳), 1972: Die ursprüngliche Bedeutung und die soziale Funktion der Geister-Ehe und des Erbens durch Adoption in Taiwan (臺灣的冥婚與過房之原始意義及其社會功能). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 33: 15-38. (Chin.)

Rubinstein, Murray A., 1991: The Protestant Community on Modern Taiwan. Mission, Seminary, and Church. Armonk: M. E. Sharpe.

Rubinstein, Murray A. (Hg.), 1994: The Other Taiwan: 1945 to the Present. Armonk: M. E. Sharpe.

Rubinstein, Murray A., 1994a: The New Testament Church and the Taiwanese Protestant Community. In: ders. (Hg.), 1994, S. 445-473..

Rudolph, Jörg-Meinhard, 1986: Die Kommunistische Partei Chinas und Taiwan (1921-1981). München: Minerva.

Ruh, Christel, 1974: Das Kuan-Ch'ang Hsien-Hsing Chi – ein Beispiel für den ‚Politischen Roman' der ausgehenden Ch'ing-Zeit. Versuch einer Analyse der Idee und der Struktur der Kapitel 1 bis 30 und 60 des Werkes. Frankfurt a. M: Peter Lang.

Ruhlmann, Robert, 1975: Traditional Heros in Chinese Popular Fiction. In: Wright (Hg.), 1975, S. 122-157.

Rui, Yi-Fu (芮逸夫), 1959: Ein Kommentar zu den Neffe/Onkel-Ländern (釋甥舅之國). In: Bulletin of the Institute of History and Philology 30: 237-258. (Chin.)

Rüsen, Jörn, 1996: Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography. In: History and Theory: Studies in the Philosophy of History 35, 4: 5-22.

Ryckmans, Pierre, 1989: The Chinese Attitude Towards the Past. In: Papers on Far Eastern

History 39: 1-16.

Ryu, Shinkei (劉進慶), 1995: Eine Analyse der Wirtschaft Taiwans nach dem Zweiten Weltkrieg (台灣戰後經濟分析). Taipei: Renjian. (chinesische Übersetzung)

Ryu, Shinkei/Tou, Tuauen/Mikio, Sumiya (劉進慶、涂照彥、隅谷三喜男), 1995: Die Wirtschaft Taiwans: Die Errungenschaften und das Problem der typischen NIEs. (台灣之經濟：典型 NIEs 之成就與問題). Taipei: Renjian. (chinesische Übersetzung)

Saari, Jon L., 1982: Breaking the Hold of Tradition: The Self-Group Interface in Transitional China. In: Greenblatt/Wilson/Wilson (Hg.), 1982, S. 28-66.

Sahlins, Marshall, 1961: The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. In: American Anthropologist, 63, 2: 322-345.

Sahlins, Marshall, 1963: Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. In: Comparative Studies in Society and History 5: 285-303.

Sahlins, Marshall, 1972: Stone Age Economics. Chicago & New York: Aldine Atherton, Inc.

Said, Edward W., 1978, Orientalism. London: Routledge & Kegan Paul.

Sandschneider, Eberhard, 1994: Systemtheoretische Perspektiven politikwissenschaftlicher Transformationsforschung. In: Merkel (Hg.), S. 23-45.

Sangren, Paul Steven, 1979: A Chinese Marketing Community: An Historical Ethnography of Ta-Ch'i, Taiwan. Ph.D. Dissertation of Stanford University.

Sangren, Paul Steven, 1984: Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship. In: Journal of Asian Studies 43, 3: 391-415.

Sangren, Paul Steven, 1987: Orthodoxy, Heterodoxy, and the Structure of Value in Chinese Rituals. In: Modern China 13, 1: 63-89.

Sangren, Paul Steven, 1988: History and the Rhetoric of Legitimacy: The Ma Tsu Cult of Taiwan. In: Comparative Studies in Society and History 30: 674-97.

Sangren, Paul Steven, 1994: Gods and Familial Relations: No-Cha, Miao-shan, and Mu-lien. In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1994, S. 33-74.

Saso, Michael R., 1970: The Taoist Tradition in Taiwan. In: China Quarterly 41: 83-102.

Saso, Michael R., 1972: Lu Shan, Ling Shan, and Mao Shao: Taoist Fraternities and Rivalries in North Taiwan. In: Bulletin of the Insitute of Ethnology, Academia Sinica 34: 119-147.

Schickel, Joachim, 1976: Konfuzius: Materialien zu einer Jahrhundert-Debatte. Frankfurt a. M.: Insel.

Schipper, Kristofer M., 1983: Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan. In: Skinner (Hg.), 1983, S. 651-676.

Schirokauer, Conrad/Hymes, Robert P., 1993: Introduction. In: Hymes/Schirokauer (Hg.), S. 1-58.

Schluchter, Wolfgang (Hg.), 1983: Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schmidt, Steffen W./Guasti, Laura/Landé, Carl H./Scott, James C. (Hg.), 1977: Friends, Followers, and Factions: A Reader in Political Clientelism. Berkeley et al.: University of California Press.

Schmidt-Glintzer, Helwig, 1982: Die Identität der buddhistischen Schulen un die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Sung-Zeit. Wiesbaden: Franz Steiner.

Schmidt-Glintzer, Helwig, 1982a: Zur Geschichte des Papiergeldes in China. In: Rheinisches Landesmuseum Bonn (Hg.), 1982, S. 38-44.

Schmidt-Glintzer, Helwig, 1995: Herrschaftslegitimation und das Ideal des unabhängigen Historikers im mittelalterlichen China. In: Oriens Extremus 38, 1/2: 91-107.
Schmidt-Glintzer, Helwig, 1997: China. Vielvölkerreich und Einheitsstaat. München: C. H. Beck.
Schmitter, Philippe C., 1974: Still the Centry of Corporatism? In: The Review of Politics 36, 1: 85-131.
Schneider, Axel, 1996: Between *Dao* and History: Two Chinese Historians in Search of a Modern Identity for China. In: History and Theory: Studies in the Philosophy of History 35, 4: 54-73.
Schneider, Axel, 1996a: Die Verfassungsreform in der Republik China auf Taiwan, 1990-1995 – Verlauf, Ergebnisse und beeinflussende Faktoren. In: Schubert/Schneider (Hg.), 1996, S. 7-38.
Schneider, Axel/Schubert, Gunter, 1997: „Sind wir Chinesen oder Taiwanesen?" Taiwan im Konflikt konkurrierender nationaler und kultureller Identitäten. In: Asien, Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur 62: 46-67.
Schopen, Gregory, 1984: Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side. In: T'oung Pao 70: 110-126.
Schoppa, R. Keith, 1994: Power, Legitimacy, and Symbol: Local Elites and the Jute Creek Embankment Case. In: Esherick/Rankin (Hg.), 1994, S. 140-161.
Schram, Stuart R. (Hg.), 1985: The Scope of State Power in China. New York: St. Martin's Press.
Schram, Stuart R. (Hg.), 1987: Foundations and Limits of State Power in China. London: School of Oriental and African Studies, University of London.
Schubert, Gunter, 1994: Taiwan – die chinesische Alternative: Demokratisierung in einem ostasiatischen Schwellenland (1986-1993). Hamburg: Institut für Asienkunde.
Schubert, Gunter, 1994a: Taiwan – eine konsolidierte Demokratie? In: G. Schubert/R. Tetzlaff/W. Vennewald (Hg.), 1994, Demokratisierung und politischer Wandel. Theorie und Anwendung des Konzeptes der strategischen und konfliktfähigen Gruppen, S. 117-165. Münster & Hamburg: LIT.
Schubert, Gunter, 1996: Faktionalismus, Abspaltung und konservative Rückzugsgefechte – die KMT im Umbruch. In: Schubert/Schneider (Hg.), 1996, S. 61-84.
Schubert, Gunter, 1996a: Die Verfassungsreform in der Republik China auf Taiwan, 1990-1995 – Verlauf, Ergebnisse und beeinflussende Faktoren. In: Schubert/Schneider (Hg.), 1996, S. 7-38.
Schubert, Gunter/Schneider, Axel (Hg.), 1996: Taiwan an der Schwelle zum 21. Jahrhundert: Gesellschaftlicher Wandel, Probleme und Perspektiven eines asiatischen Schwellenlandes. Hamburg: Institut für Asienkunde.
Schwartz, Benjamin I., 1970: The Chinese Perception of World Order, Past and Present. In: Fairbank (Hg.), 1970, S. 276-288.
Schwartz, Benjamin I., 1975: Some Polarities in Confucian Thought. In: Wright (Hg.), 1975, S. 3-15.
Schwartz, Benjamin I., 1985: The World of Thought in Ancient China. Cambridge, Mass.: The Belknap Press.
Schwartz, Benjamin I., 1987: The Primacy of the Political Order in East Asian Societies. Some Preliminary Generalizations. In: Schram (Hg.), 1987, S. 1-10.

Schwartz, Benjamin I., 1996: History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections. In: History and Theory: Studies in the Philosophy of History 35, 4: 23-33.

Scogin, Hugh T., Jr., 1990: Between Heaven and Man: Contract and the State in Han Dynasty China. In: Southern California Law Review 63: 1325-1404.

Scott, James C., 1969: Corruption, Machine Politics, and Political Change. In: American Political Science Review 63: 1142-1158.

Scott, James C., 1972: Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia. In: American Political Science Review 65: 91-114.

Seaman, Gary, 1974: Temple Organization in a Chinese Village. Ph.D. Dissertation of Cornell University.

See, Chinben (施振民), 1973: Der Opferkreis und die soziale Organisation. Ein Erklärungsmodell zu den Siedlungen im Changhua-Flachland (祭祀圈與社會組織: 彰化平原聚落發展模式的探討). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 36: 191-208. (Chin.)

Seidel, Anna, 1978: Der Kaiser und sein Ratgeber. Lao tzu und der Taoismus der Han-Zeit. Saeculum 29, S. 18-50.

Seidel, Anna, 1978a: Das neue Testament des Tao. Lao tzu und die Entstehung der taoistischen Religion am Ende der Han-Zeit. In: Saeculum, 29, S. 147-172.

Seiwert, Hubert, 1983: Ausgrenzung der Dämonen – am Beispiel der chinesischen Religionsgeschichte. In: Saeculum 34: 316-333.

Seiwert, Hubert, 1985: Volksreligion und nationale Tradition in Taiwan. Studien zur regionalen Religionsgeschichte einer chinesischen Provinz. Stuttgart: Franz Steiner.

Seiwert, Hubert, 1992: Popular Religious Sects in South-East China: Sect Connections and the Problem of the Luo Jiao/Bailian Jiao Dichotomy. In: Journal of Chinese Religions 20: 33-60.

Senger, Harro von, 1990: Strategeme. Der erste Band der berühmten 36 Strategeme der Chinesen. 5. Aufl. Bern et al.: Scherz.

Serres, Michel, 1987: Der Parasit. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1980)

Serres, Michel, 1995: Genesis. Ann Arbor: The University of Michigan Press. (1982)

Service, Elman R., 1971: Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective. 2. Aufl. New York: Random House.

Service, Elman R., 1977: Ursprünge des Staates und der Zivilisation: Der Prozess der kulturellen Evolution. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (deutsche Übersetzung) (1975)

Sharhar, Meir, 1994: Enlighted Monk or Arch-Magician? The Portrayal of the God Jigong in the Sixteenth-Century Novel Jidian yulu. In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1994, S. 251-304.

Sharhar, Meir, 1996: Vernacular Fiction and the Transmission of God's Cults in Late Imperial China. In: Sharhar/Weller (Hg.), 1996, S. 184-211.

Shahar, Meir/Weller, Robert P. (Hg.), 1996: Unruly Gods: Divinity and Society in China. Honolulu: University of Hawaii Press.

Shahar, Meir/Weller, Robert P., 1996a: Introduction: Gods and Society in China. In: Shahar/ Weller (Hg.), 1996, S. 1-36.

Shaughnessy, Edward L., 1997: Before Confucius. Studies in the Creation of the Chinese Classics. Albany, N. Y.: State University of New York Press.

Shek, Richard, 1982: Millenarianism Without Rebellions: The Huangtian Dao in North China. In: Modern China 8, 3: 305-36.

Shen, Gang-Bo (沈剛伯), 1973: Eine Diskussion über den Ursprung des Legalismus unter dem Blickwinkel der Verwendung der Sitte und der Strafe (從古代禮、刑的運用探討法家的來歷). In: The Continent Magazine (大陸雜誌) 47: 57-62. (Chin.)

Shen, Sung-chiao (沈松僑), 1997: Der Mythos von Huangdi (dem Gelben Kaiser) und die Konstruktion der chinesischen Nation in der späten Qing-Zeit (我以我血薦軒轅 – 黃帝神話與晚清的國族建構). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 28: 1-77. (Chin.)

Shen, Xiao-Long (申小龍), 1994: Eine Auslegung der Sprache und der Schrift (語文的闡釋). Taipei: Hongye. Nachdr. d. Ausg.: Liaoning, Jiaoyu, 1991. (Chin.)

Shepherd, John Robert, 1995: Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1993.

Shi, Ming (史明), 1980: Die vierhundertjährige Geschichte der Taiwanesen. (台灣人四百年史上). Bd. I. California: Paradise Culture Association. (Chinesische Ausgabe).

Shi, Ming (史明), 1980a: Die vierhundertjährige Geschichte der Taiwanesen. (台灣人四百年史下). Bd. II. California: Paradise Culture Association. (Chinesische Ausgabe).

Shi, Sheng-Yan (釋聖嚴), 1981: Der Laienbuddhismus in der späten Ming-Zeit (明末的居士佛教). In: Hua-Gang Buddhistic Journal 5: 7-36. (Chin.)

Shi, Sheng-Yan (釋聖嚴), 1983: Eine Untersuchung über das Denken von Sukhavati (淨土思想之考察). In: Hua-Gang Buddhistic Journal 6: 5-48. (Chin.)

Shi, Tian-Fu (施添福), 1996: Der als Grenze fungierende Graben und die lokale Entwicklung in der Qing-Zeit in der Region Zhuqian – eine historisch-geographische Analyse (清代台灣竹塹地區的土牛溝和區域發展 – 一個歷史地理學的研究). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), S. 157-219. (Chin.)

Shi, Wan-Shou (石萬壽), 1984: Die Gruppe von Jiajiang – eine auf der Zusammenarbeit von Himmel und Menschen beruhende Organisation der Polizei (家將團 – 天人合一的巡捕組織). In: Shilian Zazhi (史聯雜誌) 4: 1-9. (Chin.)

Shi, Xiang-Yun (釋祥雲) (Hg.), 1993: Hinfahrt nach Jing-Tu mit Karma und Hinfahrt nach Jing-Tu ohne Karma (帶業往生與消業往生). Nachdruck. Taipei: Tianhua. (Chin.)

Shi, Yin-Shun (釋印順), 1988: Ein die Saat im weit und breit mit Eis und Schnee bedeckten Land ausstreuender Narr – der Eindruck nach dem Lesen des Texts „Die neue Tendenz der gegenwärtigen Gedanken über Jingtu in Taiwan“ (冰雪大地撒種的癡漢 – 「台灣當代淨土思想的動向」讀後). In: Con-Temporary Monthly 30: 144-146. (Chin.)

Shi, Yin-Shun (釋印順), 1992: Jing-Tu und Chan (淨土與禪). Nachdruck. Taipei: Zhengwen. (1970) (Chin.)

Shi, Yin-Shun (釋印順), 1992a: Buddha in der menschlichen Welt (佛在人間). Nachdruck. Taipei: Zhengwen. (1971) (Chin.)

Shi, Yin-Shun (釋印順), 1993: Die Ideengeschichte des indischen Buddhismus (印度佛教思想史). Nachdruck. Taipei: Zhengwen. (1988) (Chin.)

Shi, Yin-Shun (釋印順) (Hg.), 1993a: Eine kleine Debatte über Dharma (法海微波). Nachdruck. Taipei: Zhengwen. (1987) (Chin.)

Shi, Yin-Shun (釋印順), 1994: Geschichte des chinesischen Chan-Buddhismus (中國禪宗史). Nachdruck. Taipei: Zhengwen. (1971) (Chin.)

Shiau, Chyuan-Jenq (蕭全政), 1984: Eine strukturelle Analyse der Reispolitik in Taiwan,

1945-1973 (台灣地區稻米政策之結構性分析, 1945-1973). Veröffentlicht anlässlich der Jahrestagung des „Chinesischen Vereins der Politologie". Taipei. (Chin.)

Shiau, Chyuan-Jenq (蕭全政), 1992: Das neue Denken Taiwans: Staatsbürgerismus (臺灣新思維：國民主義). Taipei: Shi-Ying. (Chin.)

Shiba, Yoshinobu (斯波義信), 1970: Commerce and Society in Sung China. Ann Arbor, Michigan: Center for Chinese Study, the University of Michigan. (englische Übersetzung) (1968)

Shiba, Yoshinobu (斯波義信), 1997: Eine Untersuchung der Handelsgeschichte in der Song-Zeit (宋代商業史研究). Taipei: Daoxiang. (chinesische Übersetzung) (1968)

Shigeta, Atsushi (重田德), 1984: The Origins and Structure of Gentry Rule. In: Grove/ Daniels (Hg.), 1984, S. 335-385 . (englische Übersetzung)

Shih, Cheng-Feng (施正鋒), 1996: Die Beziehung zwischen China und Taiwan nach dem Zweiten Weltkrieg – eine Perspektive des strukturellen Realismus (戰後的台、中關係 – 結構性現實主義的觀點). In: Yan-Xian Chang/Mei-Rong Chen/Zhong-Guang Li (Hg.), 1996, S. 537-573. (Chin.)

Shih, Cheng-Feng (施正鋒), 1998: Die ethnische Gruppe und der Nationalismus – eine politische Analyse der kollektiven Identität (族群與民族主義 – 集體認同的政治分析). Taipei: Qianwei. (Chin.)

Shils, Edward, 1957: Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. In: British Journal of Sociology 8: 130-145.

Shio, Shunji (鹽見俊二), 1954: Die Polizei und die Wirtschaft Taiwans während des Zeitraums japanischer Herrschaft (日據時代台灣之警察與經濟). In: Die Wirtschaftsgeschichte Taiwans. Bd. 1. (台灣經濟史初集). Taipei: Das ökonomische Institut der Taiwan-Bank. (chinesische Übersetzung)

Shuang, George K., 1993: Political Communication and Political Culture: Government and Press Relation in Taiwan. Ph.D. Dissertation of the University of Maryland.

Shyu, Huo-yan (徐火炎), 1996: Nationale Identität und die parteiliche Wahlselektion in Taiwan: Ergebnis der Untersuchungsdaten zwischen 1991 und 1993 (台灣選民的國家認同與黨派投票行為：1991 至 1993 年間的實證研究結果). In: Taiwanese Political Science Review 1: 85-127. (Chin.)

Shyu, Huo-yan (徐火炎), 1997: Die Wahlen und die Tendenz der Parteien in Taiwan zur Umgruppierung (選舉與臺灣政黨重組趨勢). In: Ying-lung You (Hg.), 1997, S. 245-262. (Chin.)

Shyu, Huo-yan (徐火炎), 1998: Die Wahlen und die Strukturen des sozialen Zwiespaltes in Taiwan: Der Parteiwettbewerb und die Demokratisierung (臺灣的選舉與社會分歧結構：政黨競爭與民主化). In: Ming-Tong Chen/Yong-Nian Zheng (Hg.), 1998, S. 127-167. (Chin.)

Si, Wei-Zhi (斯維至), 1997: Beiträge zur antiken chinesischen Gesellschaft und Kultur (中國古代社會文化論稿). Taipei: Yunchen. (Chin.)

Sih, Paul K. T. (Hg.), 1970: The Strenuous Decade: China's Nation-Building Efforts, 1927-1937. New York: St. John's University Press.

Sih, Paul K. T. (Hg.), 1973: Taiwan in Modern Times. New York: St. John's University Press.

Simkin, C. G. F., 1968: The Traditional Trade of Asia. London & New York: Oxford University Press.

Simon, Denis Fred, 1988: External Incorporation and Internal Reform. In: Winckler/ Greenhalgh (Hg.), 1988, S. 138-150.

Skinner, G. William, 1964/65: Marketing and Social Structure in Rural China, Parts 1, 2, and 3. In: Journal of Asian Studies 24: 3-43, 195-228, 363-399.

Skinner, G. William, 1976: Mobility Strategies in Late Imperial China: A Regional Systems Analysis. In: Carol A. Smith (Hg.), Regional Analysis. Bd. I: Economic Systems, S. 327-364. New York: Academic Press.

Skinner, G. William (Hg.), 1983: The City in Late Imperial China. Taipei: Rainbow-Bridge. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1977.

Skinner, G. William, 1983a: Cities and the Hierarchy of Local Systems. In: ders. (Hg.), 1983, S. 275-351.

Skinner, G. William, 1983b: Introduction: Urban Development in Imperial China. In: ders. (Hg.), 1983, S. 3-31.

Skinner, G. William, 1983c: Regional Urbanization in Nineteenth-Centry China. In: ders. (Hg.), 1983, S. 211-249.

Skinner, G. William, 1985: Presidential Address: The Structure of Chinese History. In: Journal of Asian Studies 44, 2: 271-292.

Skinner, G. William, 1998: Introduction. In: Leong, 1998, S. 1-18.

Skinner, Quentin, 1995: Language and Political Change. In: Ball/Farr/Hansen (Hg.), 1995, S. 6-23.

Skinner, Quentin, 1995a: The state. In: Ball/Farr/Hansen (Hg.), 1995, S. 90-131.

Skoggard, Ian A., 1996: The Indigenous Dynamic in Taiwan's Postwar Development: The Religious and Historical Roots of Entrepreneurship. Armonk, N. Y.: Sharpe.

Smith, Anthony D., 1986: The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basil Blackwell.

Smith, Joanna F. Handlin, 1987: Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing. In: The Journal of Asian Studies 46, 2: 309-337.

Smith, M. G., 1956: On Segmentary Lineage Systems. In: Journal of the Royal Anthropological Institute 86, 2: 39-80.

Smith, Richard J., 1993: Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Westview Press, 1991.

Smith, Richard J., 1994: Ritual in Ch'ing Culture. In: Kwang-Ching Liu (Hg.), 1994, S. 281-310.

Solomon, Richard H., 1971: Mao's Revolution and the Chinese Political Culture. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Soong, Wen-Li/Li, Yih-yuan (宋文里/李亦園), 1988: Persönliche Religiosität: Eine neue Beobachtung über den religiösen Glauben in Taiwan (個人宗教性：台灣地區宗教信仰的另一種觀察). In: Tsinghua Xuebao (清華學報) 18, 1: 113-139. (Chin.)

Spence, Jonathan D., 1995: Chinas Weg in die Moderne. München: Carl Hanser Verlag. (1990) (deutsche Übersetzung)

Spencer Brown, Georg, 1979: Laws of Form. New York: E. P. Dutton.

Ssu-Ma Ch'ien, 1968: Records of the Grand Historian of China. Vol. 1: Early Years fo the Han Dynasty 209 to 141 B. C., tr. by Burton Watson. Reprint. New York: Columbia University Press. (englische Übersetzung) (1961)

Ssu-Ma Ch'ien, 1968a: Records of the Grand Historian of China. Vol. 2: The Age of Emperor Wu 140 to circa 100 B. C., tr. by Burton Watson. Reprint. New York: Columbia University

Press. (englische Übersetzung) (1961)

Ssu-Ma Ch'ien, 1969: Records of the Historian. Chapters from the Shih chi of Ssu-ma Ch'ien, tr. by Burton Watson. Reprint. New York: Columbia University Press. (englische Übersetzung) (1958)

Ssu-Ma Ch'ien, 1994: The Grand Scribe's Records. Vol. 1: The Basic Annals of Pre-Han China, ed. by William H. Nienhauser, Jr.. Bloomington & Indianapolis: Indianna University Press. (englische Übersetzung)

Ssu-Ma Ch'ien, 1994a: The Grand Scribe's Records. Vol. 7: The Memoirs of Pre-Han China, ed. by William H. Nienhauser, Jr. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. (englische Übersetzung)

Stackmann, Ulrich, 1990: Die Geschichte der chinesischen Bibliothek Tian Yi Ge vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Stäheli, Urs, 1995: Gesellschaftstheorie und die Unmöglichkeit ihres Gegenstandes: Diskurstheoretische Perspektiven. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 21, 2: 361-390.

Stäheli, Urs, 1998: Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 4, 2: 315-339.

Stein, Rolf A., 1979: Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries. In: Welch/Seidel (Hg.), 1979, S. 53-81.

Steinfeld, Erich, 1971: Die sozialen Lehren der altchinesischen Philosophen Mo-tzu, Meng-tzu und Hsün-tzu. Berlin: Akademie-Verlag.

Stepan, Alfred, 1978: The State and Society: Peru in Comparative Perspective. Princeton: Princeton University Press.

Stichweh, Rudolf, 1987: Die Autopoiese der Wissenschaft. In: Baecker et al. (Hg.), S. 447-481.

Stichweh, Rudolf, 1988: Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft. In: R. Mayntz, Bernd Rosewitz, Uwe Schimank, Rudolf Stichweh: Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme, S. 261-293. Frankfurt a. M.: Campus.

Stichweh, Rudolf, 1991: Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16. – 18. Jahrhundert). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Stichweh, Rudolf, 1995: Zur Theorie der Weltgesellschaft. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 1/1995: 29-45.

Stichweh, Rudolf, 1997: Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 1/1997: 123-136.

Stichweh, Rudolf, 1999: Kultur, Wissen und die Theorie soziokultureller Evolution. In: Soziale Welt 50: 459-470.

Stichweh, Rudolf, 2000: Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Stinchcombe, Arthure L., 1968: Constructing Social Theories. New York: Harcourt Brace.

Su, Xin (蘇新), 1993: Ein nichtzurückgekommener Taiwanesischer Kommunist: Autobiographie und Beiträge (未歸的台共鬥魂 – 蘇新自傳與文集). Taipei: China Times. (Chin.)

Sun, Yat-sen, 1977: Nationale Selbstentwicklung und Erziehungsdiktatur. Vorwort zum „Programm der Nationalen Selbstentwicklung“. In: Kindermann (Hg.), 1977, S. 120-122.

Sung, Kwang-Yu (宋光宇), 1981: Über einige Merkmale des Glaubens an „Wusheng-Laomu" (試論「無生老母」宗教信仰的一些特質). In: Bulletin of the Institute of History and Philology 52, S. 559-590. (Chin.)
Sung, Kwang-Yu (宋光宇), 1983: Den Schleier des himmlichen Wegs zu lüften (天道鉤沉). Taipei. (Chin.)
Sung, Kwang-Yu (宋光宇), 1985: Die Entwicklungstendenz des Volksglaubens in Taiwan (台灣民間信仰的發展趨勢). In: Chinese Studies (漢學研究) 3, 1: 199-234. (Chin.)
Sung, Kwang-Yu, 1990: Religion and Society in Ch'ing and Japanese Colonial Taipei (1644-1945). Ph.D. Dissertation of University of Pennsylvania.
Sung, Kwang-Yu (宋光宇), 1994: Eine Analyse des Moralbuches „Jue-Wu-Xuan-Xin" vom Ende der Qing-Zeit in Taiwan (解讀清末在台灣撰作的善書「覺悟選新」). In: Bulletin of the Institute of History and Philology 65, S. 673-723. (Chin.)
Sung, Kwang-Yu (宋光宇), 1994a: Das Moralbuch und die Phönixhalle in der Qing-Zeit in Taiwan (清代台灣的善書與善堂). In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1994, S. 75-93. (Chin.)
Sung, Kwang-Yu (宋光宇), 1994b: Die bisherigen Ergebnisse und die Aussicht der Untersuchungen über die Moralbücher (關於善書的研究及其展望). In: New History 5, 4: 163-191. (Chin.)
Sung, Kwang-Yu (宋光宇), 1995: Das Moralbuch und die Phönixhalle während der Qing Dynastie in Taiwan (神壇的形成 – 高雄市神壇調查資料的初步分析). In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1995, S. 97-127. (Chin.)
Sutton, Donald S., 1996: Transmission in Popular Religion: The Jiajiang Festival Troupe of Southern Taiwan. In: Shahar/Weller (Hg.), 1996, S. 212-249.
Suzuki, Daisetz Teitaro (鈴木大拙), 1953: Zen: A Reply to Hu Shih. In: Philosophy East and West 3, 1: 25-46.
Swann, Nancy Lee, 1950: Food and Money in Ancient China. The Earliest Economic History of China to A. D. 25. Han Shu 24, tr. by Nancy Lee Swann. Princeton: Princeton University Press.
Syu, Agnes, 1995: From Economic Miracle to Privatization Success: Initial Stages of the Privatization Process in Two SOEs on Taiwan. Lanham, New York, London: University Press of America.
Tacke, Veronika, 2000: Netzwerk und Adresse. In: Soziale Systeme 2/2000: 291-320.
Taiwaner, A., 1996: Pseudo-Taiwanese: Isle Margins Editorials. In: Positions: East Asia Cultures Critique 4, 1: 145-171.
Taiwanesische historische Gesellschaft (Hg.), 1999: Abhandlungen zur Historie und zum Nationalbewusstsein (史學與國民意識論文集). Taipei: Daoxiang. (Chin.)
Takekoshi, Yosaburo (竹越與三郎), 1996: Japanese Rule in Formosa. Taipei: SMC, Inc. Neudr. d. Ausg.: London et al., Longmans, Green & Co., 1907. (englische Übersetzung)
Tang, Changru, 1991: Clients and Bound Retainers in the Six Dynasties Period. In: Dien (Hg.), 1991, S. 111-138.
Tang, Chih-Chieh (湯志傑), 1990: Die Bildung des modernen Staates in Taiwan (台灣近代國家的形成). Veröffentlicht vom „Fünften Kongress für Taiwans junge Generation". (Chin.)
Tang, Chih-Chieh (湯志傑), 2000: Von Shihuo zu Jingji: Eine Beobachtung zweiter Ordnung der historischen Semantik (從食貨到經濟：歷史語意上的二階觀察). In: Con-Temporary

Monthly 155: 100-127. (Chin.)

Tang, Chih-Chieh, 2000a: Die Entstehung des Feudalreiches und seine interne Differenzierung. Unveröffentlichtes Typoskript.

Tang, Chih-Chieh (湯志傑), 2001: Von der Siedlung zum „Stadtstaat": Ein Versuch der Rekonstruktion des gesellschaftlichen Strukturwandels im alten China aus der Perspektive der Systemdifferenzierung (從聚落到「城邦」 – 從系統分化的觀點重構上古社會結構轉變的嘗試). In: New History 12, 1: 1-52. (Chin.)

Tang, Chih-Chieh, 2001a: Knappheit und Arbeitsteilung. Unveröffentlichtes Typoskript.

T'ang, Chuen-I, 1961: The T'ien Ming [Heavenly Ordinance] in Pre-Ch'in China. In: Philosophy East and West 11, 1 & 2: 195-218.

T'ang, Chuen-I, 1962: The T'ien Ming [Heavenly Ordinance] in Pre-Ch'in China – II. In: Philosophy East and West 12, 1: 29-49

T'ang, Chuen-I (唐君毅), 1993: Originalebeiträge zur chinesischen Philosophie: Das Kapitel vom originären Dao. Bd. 2 (中國哲學原論：原道篇貳). Wiederdruck. Taipei: Xuesheng. (Chin.)

Tang, Yiming, 1991: The Voices of Wei-Jin Scholars: A Study of Qingtan. Ph.D. Dissertation of Columbia University

Tang, Yong-Tong (湯用彤), 1997: Die Geschichte des Buddhismus von der Han-Dynastie bis der Südlichen und der Nördlichen Dynastie (漢魏兩晉南北朝佛教史). Peiking: Peking Daxue. Neuausgabe der Ausg.: Changsha, Shangwu, 1938. (Chin.)

Tanigawa, Michio (谷川道雄), 1985: Medieval Chinese Society and the Local "Community". Berkeley et al.: University of California Press. (englische Übersetzung)

Tanigawa, Michio (谷川道雄), 1996: Das Problem der Periodisierung der chinesischen Geschichte (中國史時代區分問題). In: Ming-Shi Gao, 1996, S. 117-138. (1985) (chinesische Übersetzung).

Taniura, Takao (谷蒲孝雄) (Hg.), 1995: Die Industrialisierung in Taiwan: Die Entstehung der Basis der internationalen, verarbeitenden Industrie (台灣的工業化：國際加工基地的形成). Nachdruck. Taipei: Renjian. (1992) (chinesische Übersetzung)

Tao, Jing-shen, 1983: Barbarians or Northerners: Northern Sung Images of the Khitans. In: Rossabi (Hg.), 1983, S. 66-86.

Tao, Jing-shen, 1988: Two Sons of Heaven: Studies in Sung-Liao Relations. Tucson: The University of Arizona Press.

Tao, Xi-Sheng (陶希聖) (Hg.), 1982: Das Problem des Bodens in der Tang-Zeit (唐代土地問題). Nachdruck. Taipei: Shihuo. (1974) (Chin.)

Tao, Xi-Sheng (陶希聖) (Hg.), 1982a: Der Verkehr in der Tang-Zeit (唐代之交通). Nachdruck. Taipei: Shihuo. (1974) (Chin.)

Taylor, Rodney, 1990: The Study of Confucianism as a Religious Tradition: Notes on Some Recent Publications. In: Journal of Chinese Religions 18: 143-159.

Taylor, Rodney/Arbuckle, Gary, 1995: Chinese Religions – The State of the Field, Part II. Confucianism. In: The Journal of Asian Studies 54, 2: 347-354.

Taylor, Romeyn, 1989: Chinese Hierarchy in Comparative Perspective. In: The Journal of Asian Studies 48, 3: 490-511.

Taylor, Romeyn, 1994: Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming. In: Kwang-Ching Liu (Hg.), 1994, S. 126-157.

Teiser, Stephen F., 1988: "Having Once Died and Returned to Life": Representations of Hell

in Medieval China. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 48, 2: 433-464.

Teiser, Stephen F., 1994: The Ten Kings of Purgatory and Popular Belief. In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1994a, S. 621-654.

Teiser, Stephen F., 1996: The Ghost Festival in Medieval China. Reprint. Princeton, N. J.: Princeton University Press. (1988)

Teubner, Gunther (Hg.), 1987: Juridification of social Spheres: A Comparative Analysis in the Areas of Labor, Corporate, Antitrust and Social Welfare Law. Berlin: Walter de Gruyter.

Teubner, Gunther, 1989: How the Law Thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law. In: Law & Society Review 23, 5: 727-757.

Teubner, Gunther, 1992: Die vielköpfige Hydra: Netzwerke als kollektive Akteure höherer Ordnung. In: Krohn/Küppers (Hg.), 1992, S. 189-216.

Teubner, Gunther/Willke, Helmut, 1984: Kontext und Autonomie: Gesellschaftliche Selbststeuerung durch reflexives Recht. In: Zeitschrift für Rechtssoziologie 5: 4-35.

Thomas, George M., et al., 1987: Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual. Newbury Park: Sage.

Thompson, Roger, 1988: Statecraft and Self-Government: Competing Visions of Community and State in Late Imperial China. In: Modern China 14, 2: 188-221.

Thompson, Laurence G., 1969: Chinese Religion: An Introduction. Belmont, California: Dickenson.

Thompson, Laurence G., 1982: The Moving Finger Writes: A Note on Revelation and Renewal in Chinese Religion. In: Journal of Chinese Religions, 10: 92-147.

Thompson, Laurence G., 1989: On the Prehistory of Hell in China. In: Journal of Chinese Religions 17: 27-41.

Thoraval, Joel, 1995: Das Missverständnis des Westens hinsichtlich der chinesischen Religion – ein Fall in Hong Kong (西方對中國宗教的誤解 – 香港的個案). In: The 21th Century 29: 137-148. (Chin.)

Thorbecke, Erik, 1979: Agricultural Development. In: Galenson (Hg.), 1979, S. 132-205.

Tian, Xin (田欣), 1996: Die Einstellung der Liberalisten von „Waisheng-Ren“ zur „Zukunft Taiwans“ – am Beispiel von Zheng Lei, Hai-Guang Yin und Zheng Fu (「外省人」自由主義者對「台灣前途」的態度 – 以雷震、殷海光及傅正為例). In: Yan-Xian Chang/Mei-Rong Chen/Zhong-Guang Li (Hg.), 1996, S. 331-351. (Chin.)

Tien, Hung-Mao, 1993: The Great Transition: Political and Social Change in the Republic of China. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford, Hoover Institution, 1989.

Tien, Hung-Mao (Hg.), 1996: Taiwan's Electoral Politics and Democratic Transition: Riding the Third Wave. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.

Tien, Hung-Mao, et al. (田弘茂等) (Hg.), 1997: Die Dritte Welle der Demokratie konsolidieren (鞏固第三波民主). Taipei: Yeqiang. (Chin.)

Tien, Hung-Mao, et al. (田弘茂等) (Hg.), 1997a: Gelegenheit und Herausforderung der neu emergenten Demokratie (新興民主的機遇與挑戰). Taipei: Yeqiang. (Chin.)

Tien, Po-Yao, 1995: A Modern Buddhist Monk-Reformer in China: The Life and Thought of Yin-Shun. Ph.D. Dissertation of the California Institute of Integral Studies.

Tillman, Hoyt Cleveland, 1979: Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? In: Harvard journal of Asiatic studies 39: 403-428.

Tillman, Hoyt Cleveland, 1982: Utilitarian Confucianism. Ch'en Liang's Challenge to Chu

Hsi. Cambridge: Harvard University Press.
Tillman, Hoyt Cleveland, 1992: Confucian Discourse and Chu His's Ascendancy. Honolulu, Hawaii: Hawaii University Press.
Tillman, Hoyt Cleveland/West, Stephen H. (Hg.), 1995: China under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History. Albany, New York: State University of New York Press.
Tilly, Charles (Hg.), 1975: The Formation of National States in Western Europe. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Tilly, Charles, 1978: From Mobilization to Revolution. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
Tilly, Charles, 1985: War Making and State Making as Organized Crime. In: Evans/ Rueschemeyer/Skocpol (Hg.), 1985, S. 169-191.
Tilly, Charles, 1990: Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990. Cambridge: Basil Blackwell.
Tjan, Tjoe Som, 1949: Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill.
Tjan, Tjoe Som, 1952: Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall. Vol. 2. Leiden: E. J. Brill.
Tou, Tuauen (涂照彥), o. J.: Tawain unter dem japanischen Imperialismus (日本帝國主義下之台灣). Taipei: Renjian. (chinesische Übersetzung)
Townsend, James, 1992: Chinese Nationalism. In: The Australian Journal of Chinese Affairs 27: 97-130.
Trauzettel, Rolf, 1964: A Discussion on the Legitimate Line of Succession in Northern Sung Time. In: Cina 8: 56-58.
Trauzettel, Rolf, 1967: Ou-yang Hsius Essays über die legitime Thronnachfolge. In: Sinologica 9: 226-249.
Trauzettel, Rolf, 1975: Sung Patriotism as a First Step Toward Chinese Nationalism. In: John W. Haeger (Hg.), 1975, Crisis and Prosperity in Sung China, S. 199-214, Tuscon: University of Arizona Press.
Trauzettel, Rolf, 1991: Gu Yanwu: Konfuzianer unter einer Fremdherrschaft. In: Orientierungen 1/1991: 27-42.
Ts'ai, Hui-Yu Caroline, 1990: One Kind of Control: The *Hoko* System in Taiwan under Japanese Rule, 1895-1945. Ph.D. Dissertation of Columbia University.
Tsai, Ming-hui/Chang, Mau-Kuei (蔡明惠/張茂桂), 1994: Die Entstehung und Veränderung der Lokalfaktion: Ein Fallstudium in der Stadt „Heko" (地方派系的形成與變遷：河口鎮的個案研究). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 77: 125-156. (Chin.)
Tsai, Shu-Ling (蔡淑玲), 2001: Der Sprachgebrauch und die Stratifikation der Berufe in Taiwan: Ein Vergleich zur ethnischen Differenz unter den Männern (語用使用與職業階層化的關係：比較台灣男性的族群差異). In: Taiwanese Sociology 1: 65-111. (Chin.)
Tsao, Kai-fu, 1984: The Relationship Between Scholars and Rulers in Imperial China: A Comparison Between China and the West. New York: University Press of America.
Ts'ao, Yung-ho (曹永和), 1995: Eine Untersuchung der frühen Geschichte Taiwans (臺灣早期歷史研究). Wiederdruck. Taipei: Lianjing. (1979) (Chin.)
Tsiang, S. C. (蔣碩傑), 1995: Werke von S. C. Tsiang. Bd. 2: Kommentar zu den

Tagesereignissen (蔣碩傑先生文集二: 時論集). Taipei: Yuanliu.

Tsiang, S. C. (蔣碩傑), 1995a: Werke von S. C. Tsiang. Bd. 4: Wissenschaftliche Aufsätze (蔣碩傑先生文集四: 學術論文集). Taipei: Yuanliu.

Tsien, Tsuen-Hsuin, 1952: A History of Bibliographic Classification in China. In: The Library Quarterly 22, 4: 307-324.

Tsien, Tsuen-Hsuin, 1985: Science and Civilization in China. Vol. 5: Chemistry and Chemical Technology. Part I: Paper and Printing. Herausgegeben von Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press.

Tsung, Shiu-Kuen Fan, 1978: Moms, Nuns and Hookers: Extrafamilial Alternatives for Village Women in Taiwan. Ph.D. Dissertation of California University in San Diego.

Tsurumi, E. Patricia, 1984: Colonial Education in Korea and Taiwan. In: Myers/Peattie (Hg.), 1984, S. 275-311.

Tu, Wei-ming, 1968: The Creative Tension Between Jen and Li. In: Philosophy East and West 18, 1 & 2: 29-39.

Tu, Wei-ming, 1994: The Sung Confucian Idea of Education: A Background Understanding. In: de Bary/Chaffee (Hg.), 1994, S. 139-150.

Tu, Wei-ming (杜維明), 1995: Das Problem der Aussicht der Entwicklung des Konfuzianismus in der dritten Phase (儒學第三期發展的前景問題). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1989) (Chin.)

Turner, Karen, 1990: Sage Kings and Laws in the Chinese and Greek Traditions. In: Ropp (Hg.), 1990, S. 86-111. Berkeley et al.: University of California Press.

Turner, Karen, 1993: War, Punishment, and the Law of Nature in Early Chinese Concepts of the State. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 53, 2: 285-324.

Twitchett, Denis, 1956: Monastic Estates in T'ang China. In: Asia Major 5: 123-146.

Twitchett, Denis, 1959: The Fan Clan's Charitable Estate, 1050-1760. In: Nivison/Wright (Hg.), 1959, S. 97-133.

Twitchett, Denis, 1966: The T'ang Market System. In: Asia Major, n. s. 12: 202-248.

Twitchett, D. C., 1970: Financial Administration Under the T'ang Dynasty. 2. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press. (1963)

Twitchett, Denis, 1983: Printing and Publishing in Medieval China. New York: Frederic C. Beil, Publisher.

Twitchett, Denis (Hg.), 1989: The Cambridge History of China. Volume 3. Sui and T'ang China, 589 – 906, Part I. Tapei: Caves Books. Nachdr. d. Ausg.: Cambridge University Press, 1979.

Twitchett, Denis, 1989a: Introduction. In: Twitchett (Hg.), 1989, S. 1-47.

Twitchett, Denis, 1992: The Writing of Official History Under the T'ang. Cambridge: Cambridge University Press.

Twitchett, Denis/Loewe, Michael (Hg.), 1987: The Cambridge History of China. Volume 1. The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. – A. D. 220. Tapei: Caves Books. Nachdr. d. Ausg.: Cambridge University Press, 1986.

Twitchett, Denis/Wechsler, Howard J., 1989: Kao-tsung (reign 649-83) and the Empress Wu: the Inheritor and the Usurper. In: Twitchett (Hg.), 1989, S. 242-289.

Übelhör, Monika, 1994: The Community Compact (*Hsiang-yüeh*) of the Sung and Its Educational Significance. In: de Bary/Chaffee (Hg.), 1994, S. 371-388.

Vandermeersch, Leon, 1985: An Enquiry into the Chinese Conception of the Law. In: Schram

(Hg.), 1985, S. 3-25.
Varela, Francisco J., 1979: Principles of Biological Autonomy. New York & Oxford: North Holland.
Varela, Francisco J./Dupuy, Jean-Pierre (Hg.), 1992: Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
Vervoorn, Aat, 1981: Taoism, Legalism and the Quest for Order in Warring States China. In: Journal of Chinese Philosophy 8: 303-324.
Voigt, Rüdiger (Hg.), 1980: Verrechtlichung: Analyse zu Funktion und Wirkung von Parlamentarisierung, Bürokratisierung und Justizialisierung sozialer, politischer und ökonomischer Prozesse. Königstein/Ts.: Athenäum.
Die volkstümliche Gruppe zur Untersuchung des Zwischenfalls vom 28. Februar et al. (228 民間研究小組等), 1992: Abhandlungen der akademischen Konferenz im Jahre 1991 über den Zwischenfall vom 28. Februar (228 學術研討會論文集，1991). Taipei: Die volkstümliche Gruppe zur Untersuchung des Zwischenfalls vom 28. Februar et al.. (Chin.)
Vogel, Hans Ulrich, 1990: Untersuchungen über die Salzgeschichte von Sichuan (311 v. Chr. - 1911). Strukturen des Monopols und der Produktion. Stuttgart: Franz Steiner.
von Foerster, Heinz, 1984: Observing Systems. 2. Aufl. Seaside, California: Intersystems.
von Foerster, Heinz, 1993: Für Niklas Luhmann: Wie rekursiv ist Kommunikation. In: Teoria Sociologica 1, 2: 61-88.
von Foerster, Heinz, 1994: Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke. Nachdruck. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1993)
von Glahn, Richard, 1991: The Enchantment of Wealth: the God Wutong in the Social History of Jiangnan. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 51: 651-714.
von Glahn, Richard, 1993: Community and Welfare: Chu His's Community Granary in Theory and Practice. In: Hymes/Schirokauer (Hg.), 1993, S.221-254.
von Glahn, Richard, 1997: Fountain of Fortune. Money and Monetary Policy in China, 1000-1700. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1996.
von Glasenapp, Helmuth,1966: Der Buddhismus – eine atheistische Religion. München: Szczesny.
Wachman, Alan M., 1994: Taiwan: National Identity and Democratization. Armond, New York: M. E. Sharpe.
Wachman, Alan M., 1994a: Competing Identities in Taiwan. In: Rubinstein (Hg.), 1994, S. 17-80.
Wade, Robert, 1990: Governing the Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Wade, Robert, 1990a: Industrial Policy in East Asia: Does It Lead or Follow the Market? In: Gereffi/Wyman (Hg.), 1990, S. 231-266.
Wädow, Gerd, 1992: T'ien-fei hsien-sheng lu. „Die Aufzeichnungen von der manifestierten Heiligkeit der Himmelsprinzessin". Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Nettetal: Steyler.
Wakabayashi, Masahiro (若林正丈), 1987: Der psychische chinesische Komplex der Menschen mit der Zugehörigkeit zu Taiwan in der japanischen Kolonialzeit (日據時代臺灣籍民的中國結). In: Con-Temporary Monthly 9: 44-55. (Chin.)
Wakabayashi, Masahiro (若林正丈), 1987a: Die „chinesischen Koordinaten" und die „taiwanesischen Koordinaten" in der Bewegungen der Taiwaner gegen die Japaner (台灣抗

日運動中的「中國座標」與「台灣座標」). In: Con-Temporary Monthly 17: 40-50. (Chin.)
Wakabayashi, Masahiro (若林正丈), 1994: Taiwan. Gespaltetener Staat und Demokratisierung (Taiwan. Bunretsuno kotsuka to minshuka. (台灣：分裂國家與民主化). Taipei: Yuedan. (chinesische Übersetzung)
Wakata, Ken (岡田謙), 1960: Der Opferbereich in den nördlichen Dörfern Taiwans (台灣北部村落之祭祀範圍). In: Taipei-Wenwu (台北文物) 9, 4: 14-29. (chinesische Übersetzung) (1938)
Wakeman, Frederic, Jr./Grant, Carolyn (Hg.), 1978: Conflict and Control in Late Imperial China. Taipei: Rainbow-Bridge Book Co. Nachdr. d. Ausg.: Center for Chinese Studies, University of California, Berkeley, 1975.
Waldron, Arthur, 1990: The Great Wall of China: From History to Myth. Cambridge, Eng.
Waley, Arthur, 1988: The Analects of Confucius. Reprint. London: Unwin Hyman. (1938)
Wallerstein, Immanuel, 1974: The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York: Academic Press.
Walton, Linda, 1984: Kinship, Marriage, and Status in Song China: A Study of the Lou Lineage of Ningbo, c. 1050-1250. In: Journal of Asian History 18: 35-77.
Walton, Linda, 1993: Charitable Estates as an Aspect of Statecraft in Southern Sung China. In: Hymes/Schirokauer (Hg.), 1993, S.255-279.
Wang, Chien Chuan (王見川), 1994: Kommentar zu „Rechtfertigung der historischen Quelle der Jington Sekte“ – mit einer Diskussion über einige elementare Fragen des Volksglaubens während der Ming und Qing-Zeit (關於「金幢教淵源史實辯證」 – 兼論明清民間宗教的某些問題). In: Tsann-terng Jiang/Chien Chuan Wang (Hg.), 1994, S. 275-306. (Chin.)
Wang, Chien Chuan (王見川), 1995: Die Geschichte von Dehau-Tang in Tainan (台南德化堂的歷史). Tainan: Dehua-Tang. (Chin.)
Wang, Chien Chuan (王見川), 1996: Vegetarische Sekten und Luan-Tan in Taiwan (台灣的齋教與鸞堂). Taipei: SMC, Inc. (Chin.)
Wang, Er-Min (王爾敏), 1982: Der Ursprung der Bezeichnung „Zhongguo“ und ihre modernen Interpretationen (「中國」名稱溯源及其近代詮釋). In: Abhandlungen zur modernen chinesischen Ideengeschichte (中國近代思想史論). Taipei: Huashi. (Chin.)
Wang, Fen-sen (王汎森), 1987: Von der Tradition zur Anti-Tradition: Eine Analyse zweier unterschiedlicher Kontexte des Denkens (從傳統到反傳統: 兩個思想脈絡的分析). In: Con-Temporary Monthly 13: 44-57. (Chin.)
Wang, Fen-sen (王汎森), 1994: Eine volkstümliche konfuzianische Schule während der Daoguang- und der Xianfeng-Zeit – ein Rückblick auf die Untersuchen zur Taigu-Schule (道咸年間民間性儒家學派 – 太谷學派研究的回顧). In: New History (新史學) 5, 4: 141-162. (Chin.)
Wang, Fen-sen (王汎森), 1996: Das geschichtliche Gedächtnis und die Staatsbildung in der späten Qing-Zeit: Der Fall von Zhang Tai-Yan (清末的歷史記憶與國家建構：以章太炎為例). In: Thought and Words, Journal of the Humanities and Social Sciences Quarterly 34, 3: 1-18. (Chin.)
Wang, Fu-chang (王甫昌), 1990: Verschmelzung oder Trennung zwischen den einheimischen Taiwanern und den Festländern? Die Konstitution der Provinzzugehörigkeit der Unternehmensleiter in Taiwan, 1978-1988 (省籍融合或隔離?: 台灣企業經理人員的省籍組成,

1978-1988). In: Journal of the Chinese Sociology 14: 117-152. (Chin.)

Wang, Fu-chang (王甫昌), 1993: Ethnische Assimilierung und Mobilisierung: Eine Analyse der Parteienunterstützung in Taiwan (族群同化與動員：台灣民眾政黨支持之分析). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 77: 1-34. (Chin.)

Wang, Fu-chang (王甫昌), 1993a: Das Wesen der Verschmelzung der Provinzangehörigkeit – eine theoretische und empirische Untersuchung (省籍融合的本質 – 一個理論與經驗的探討). In: Mau-Kuei Chang et al., 1993, S. 53-100. (Chin.)

Wang, Fu-chang (王甫昌), 1996: Die Konsensmobilisierung der politischen Opposition in Taiwan: Ein Vergleich von zwei Schwellen der Herausforderung, 1979-1989 (台灣反對運動的共識動員：1979 至 1989 年兩次挑戰高峰的比較). In: Taiwanese Political Science Review 1: 129-209. (Chin.)

Wang, Fu-chang (王甫昌), 1997: Der Konflikt der demokratischen Politik mit der ethnischen Politik (臺灣民主政治與族群政治的衝突). In: Ying-lung You (Hg.), 1997, S. 133-156. (Chin.)

Wang, Gungwu, 1970: Ming Relations with Southeast Asia: A Background Essay. In: Fairbank (Hg.), 1970, S. 34-62.

Wang, Gungwu, 1975: Feng Tao: An Essay on Confucian Loyalty. In: Wright (Hg.), 1975, S. 188-210.

Wang, Gungwu, 1983: The Rhetoric of a Lesser Empire: Early Sung Relations with Its Neighbors. In: Rossabi (Hg.), 1983, S. 47-65.

Wang, Gungwu, 1984: The Chinese Urge to Civilize: Reflections on Change. In: Journal of Asian History 18: 1-34.

Wang, Hong-zen (王宏仁), 1999: Strukturen und Mobilität der Klassen in den 1950er Jahren Taiwan (1950 年代的台灣階級結構與流動初探). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 36: 1-35. (Chin.)

Wang, Hong-zen, 2001: Ethnicized Social Mobility in Taiwan: Mobility Patterns among Owners of Small- and Medium-Scale Business. In: Modern China 27, 3: 328-358.

Wang, Horng-luen, 2000: Rethinking the Global and the National: Reflections on National Imaginations in Taiwan. In: Theory, Culture & Society 17, 4: 93-117.

Wang, Horng-luen (汪宏倫), 2001: The institutional Kontext, the outer factors und the particularity of Taiwans' "national question": A theoretical and empirical Reflection (制度脈絡、外部因素與台灣之「national question」的特殊性：一個理論與經驗的反省). In: Taiwanese Sociology 1: 183-239. (Chin.)

Wang, Horng-luen (汪宏倫), 2001a: Wieso Taiwan „sich selbst Schwierigkeiten bereiten" will? – die Tendenz der Globalisierung und das Bedürfnis Taiwans nach der Staatlichkeit (臺灣為何要「自找麻煩」？ – 全球化趨勢與臺灣的國格需求). In: Chia-Lung Lin/ Yong-Nian Zheng (Hg.), 2001, S. 267-301. (Chin.)

Wang, Hung-Tai (王鴻泰), 2000: Vom Konsumraum zur Konsumption des Raums – das Weinlokal und das Teehaus in den Städten in der Ming- und der Qing-Zeit (從消費的空間到空間的消費 – 明清城市中的酒樓與茶館). In: New History 11, 3: 1-48. (Chin.)

Wang, Jenn-hwan (王振寰), 1989: Die politische Transformation und die Oppositionsbewegung in Taiwan (台灣的政治轉型與反對運動). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 2, 1: 71-116. (Chin.)

Wang, Jenn-hwan (王振寰), 1996: Wer regiert Taiwan? Staatsapparat und Machtstruktur im Wandel (誰統治台灣？轉型中的國家機器與權力結構). Taipei: Juliu. (Chin.)

Wang, Jenn-hwan/Fang, Xiau-ding (王振寰/方孝鼎), 1992: Staat, Arbeitspolitik und Arbeiterbewegung (國家機器、勞工政策與勞工運動). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 13: 1-29. (Chin.)

Wang, Jian-Wen (王健文), 1995: Den Himmel zu verehren und sein Mandat entgegenzunehmen – der Begriff des „Staates“ und die Grundlage seiner Legitimität in altem China (奉天承運 – 古代中國的「國家」概念及其正當性基礎). Tapei: Dongdai. (Chin.)

Wang, Jin-Shou (王金壽), 1994: Bildung und Verwendung der Wahlkampfapparate eines Kandidaten der KMT (國民黨候選人選舉機器的建立與運用). Magisterarbeit an der Tsinghua University. (Chin.)

Wang, Ming-Ke (王明珂), 1997: Die Grenze von Hua-Xia: Das geschichtliche Gedächtnis und die ethnische Identität (華夏邊緣：歷史記憶與族群認同). Taipei: Yunchen. (Chin.)

Wang, Rui-Xiang (汪睿祥), 1996: Die traditionellen Gründe und Methoden im Umgang mit den Angelegenheiten durch eine Verwendung der „Strategie“ unter den Chinesen (傳統中國人用「計」的應事理法). Ph.D. Dissertation an der National Taiwan University. (Chin.)

Wang, Shih-Ch'ing, 1974: Religious Organization in the History of a Chinese Town. In: Wolf (Hg.), 1974: S. 71-92.

Wang, Shih-Ch'ing (王世慶), 1986: Die Seance und die Bewegung zum Abgewöhnen von Opiumsucht am Anfang der japanischen Herrschaft (日據初期台灣之降筆會與戒煙運動). In: Taiwan-Wenxian (台灣文獻) 37, 4: 111-151. (Chin.)

Wang, Shih-Ch'ing (王世慶), 1994: Die gesellschaftliche Wirtschaft in Taiwan während der Qing-Zeit (清代台灣社會經濟). Taipei: Lianjing. (Chin.)

Wang, Shuang-Mei (王霜媚), 1995: Die Basis des Reiches – die lokalen Beamten und die lokale Gentry (帝國基礎 – 鄉官與鄉紳). In: Qin-Ren Zheng (Hg.), 1995, S. 373-411. (Chin.)

Wang, Song-Shan (王嵩山), 1983, Eine Betrachtung über volkstümlichen Glauben und Kult angesichts der Wallfahrt (從進香活動看民間信仰與儀式). In: Minsu-Quyi (民俗曲藝), 25: 61-90. (Chin.)

Wang, Song-Xing (王崧興), 1986: Über die Familie und den Haushalt in der chinesischen Gesellschaft. In: In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 59: 123-129. (Chin.)

Wang, Tay-sheng, 1992: Legal Reform in Taiwan under Japanese Colonial Rule (1895-1945): The Reception of Western Law. Ph.D. Dissertation of the University of Washington.

Wang, Tay-sheng (王泰升), 1995: Der Prozess und die Inhalte der kolonialen Gesetzgebung Taiwans während des Zeitraums der japanischen Herrschaft (臺灣日治時期殖民地立法之程序與內容). In: Das juristische Journal der National Taiwan University (臺大法學論叢) 24, 1: 1-44. (Chin.)

Wang, Tay-sheng, et al. (王泰升等), 1995: Ein Kommentar zum Buch „Law and Local Society in Late Imperial China: Northern Taiwan in the Nineteenth Century“ von M. Allee (試評M. Allee所著Law and Local Society in Late Imperial China: Northern Taiwan in the Nineteenth Century). In: Taiwan Historical Research 2, 1: 213-217. (Chin.)

Wang, Ya-Nan (王亞南), 1987: Eine Untersuchung der chinesischen bürokratischen Politik (中國官僚政治研究). Taipei: Gufeng. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (1948) (Chin.)

Wang, Yu-De (王育德), o. J.: Das deprimierte Taiwan (苦悶的台灣). Taipei: Nan-Rong Zheng. (Chin.)

Wang, Zhao-Wen (王昭文), 1991: Die Gemeinschaften der Intellektuellen in der späten japanischen Kolonialzeit, 1940-1945 (日治末期台灣的知識社群, 1940-1945). Magisterarbeit an der Tsinghua University (Chin.)

Watson, James L., 1982: Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research. In: The China Quarterly 92: 589-622.

Watson, James L., 1987: Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960. In: Johnson/Nathan/Rawsi (Hg.), 1987, S. 292-324.

Watson, James L./Rawski, Evelyn S. (Hg.), 1991: Death Ritual in Late Imperial and Modern China. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1988.

Watson, Rubie S./Ebrey, Patricia Buckley (Hg.), 1991: Marriage and Inequality in Chinese Society. Berkeley: University of California Press.

Weatherford, Jack, 1998: The History of Money. From Sandstone to Cyberspace. Taipei: Business Weekly Publication. (chinesische Übersetzung)

Weaver, Warren, 1948: Science and Complexity. In: American Scientist 36: 536-544.

Weber, Max, 1968: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Weber, Max, 1980: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr. (1922)

Weber, Max, 1988: Konfuzianismus und Taoismus. In: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. 9. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr. (1920)

Weber, Max, 1988a: Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. 9. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr. (1920)

Weber-Schäfer, Peter, 1963: Der Edle und der Weise: Oikumenische und imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung-yung, einer didaktischen Schrift des Frühkonfuzianismus. München: C. H. Beck.

Wechsler, Howard J., 1985: Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty. New Haven: Yale Univeristy Press.

Wehler, Hans-Ulrich, 1975: Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht.

Wei, Jia-Hong (魏家弘), 1996: Von Ye zum Eigentumsrecht – der Prozess der Bildung des Begriffs des Grundeigentums in Taiwan (從業到所有權 – 台灣土地所有權概念的建立經過). Magisterarbeit an der National Taiwan University.

Wei, Ran, 1995: China in Taiwan's Press: A Study of the Selection of Mainland Chinese News, 1983-1993. Ph.D. Dissertation of Indiana University.

Wei, Yong-Zhu (魏永竹), 1989: Eine kurze Geschichte des „Buddhistischen Vereins des Verdienstes Ciji" in Haulian (花蓮「佛教慈濟功德會」述略). In: Taiwan-Wenxian (台灣文獻) 40, 2: 107-127. (Chin.)

Wei, Yung, 1980: Zyklen von Teilung und Wiedervereinigung in der Geschichte des chinesischen Reiches. In: Kindermann (Hg.), 1980, S. 17-24.

Weick, Karl E., 1976: Educational Organizations as Loosely Coupled Systems. In: Administrative Science Quarterly 21: 1-19.

Weick, Karl E., 1979: The Social Psychology of Organizing, 2. Aufl. London: Addison-Wesley.

Weick, Karl E., 1982: Management of Organizational Change Among Loosely Coupled Elements. In: Paul S. Goodman et al. (Hg.), Change in Organizations, S. 375-408. San Francisco: Jossey-Bass.

Weigelin-Schwiedrzik, S./Schneider, Axel (Hg.), 1999: Abhandlungen der Konferenz über die Geschichte der chinesischen Historik: Aus einem vergleichenden Blickwinkel (中國史學史研討會：從比較觀點出發論文集). Taipei: Daoxiang. (chinesische Übersetzung)

Welch, Holmes/Seidel, Anna (Hg.), 1979: Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion. New Have & London: Yale University Press.

Weller, Robert P., 1987: Unities and Diversities in Chinese Religion. London: Macmillan.

Wen, Xin-Ying (文馨瑩), 1990: Hinter dem Wirtschaftswunder – eine politisch-ökonomische Analyse der taiwanesischen Erfahrung der amerikanischen Hilfe (經濟奇蹟的背後 – 臺灣美援經驗的政經分析, 1951-1965). Taipei: Zili. (Chin.)

Wen, Zhen-Hua (温振華), 1980: Die Evolution der religiösen Organisation eines Dorfs in der Qing-Zeit auf Taiwan (清代一個台灣鄉村宗教組織的演變). In: Shilian-Zazhi (史聯雜誌) 1: 91-107. (Chin.)

Wen, Zhen-Hua (温振華), 1984: Eine vorläufige Untersuchung der Entstehung des großen Zentrums des Mazu-Glaubens in Beigang (北港媽祖信仰大中心形成試探). In: Shilian-Zazhi 4: 10-20. (Chin.)

Wen, Zhen-Hua (温振華), 1996: Der Unternehmensgeist unter den Han in der Qing-Zeit in Taiwan (清代台灣漢人的企業精神). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), S. 321-355. (Chin.)

Weng, Zhi-Yong (翁之鏞), 1984: Eine Untersuchung der Quellen chinesischer Wirtschaftsprobleme (中國經濟問題探源). Nachdruck. Taipei: Zhengzhong. (1952) (Chin.)

Wetzel, Sandra Jean, 1991: Sheng Mou: The Relationship Between Professional and Literati Painters in Yüan-Dynasty China. Ph.D. Dissertation of University Kansas.

Wheatley, Paul, 1971: The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City. Edinburgh: Edinburgh University Press.

White, Harrison C., 1981: Where Do Markets Come From? In: American Journal of Sociology 87, 3: 517-547.

Whittome, Günter, 1991: Taiwan 1947: Der Aufstand gegen die Kuomintang. Hamburg: Institut für Asienkunde.

Widmer, Ellen, 1996: The Huanduzhai of Hangzhou and Suzhou: A Study in Seventeenth-Centry Publishing. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 56, 1: 77-122.

Wilhelm, Helmut, 1975: From Myth to Myth: The Case of Yüeh Fei's Biography. In: Wright (Hg.), 1975, S. 211-226

Wilhelm, Helmut, 1985: Die Wandlung. Acht Essays zum I Ging. Nachdruck. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1958)

Wilhelm, Richard, 1921: Laotse, Tao Te King: Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Jena: Eugen Diederichs Verlag. (deutsche Übersetzung)

Wilhelm, Richard, 1948: Lao-Tse und der Taoismus. 2. Aufl. Stuttgart: Frommann. (1925)

Wilhelm, Richard, 1974: Kungfutse. Gespräche. Lun Yü. Düsseldorf & Köln: Eugen Diederichs Verlag. (deutsche Übersetzung)

Wilhelm, Richard, 1979: Frühling und Herbst des Lü Bu We. Neuausgabe. Düsseldorf & Köln: Eugen Diederichs Verlag. (deutsche Übersetzung)

Wilhelm, Richard, 1997: Li Gi: Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche. 3. Aufl. d.

Neuausgabe. München: Eugen Diederichs Verlag. (deutsche Übersetzung)
Willke, Helmut, 1979: Zur Integrationsfunktion des Staates: Die Konzertierte Aktion als Paradigma in der neuen staatstheoretischen Diskussion. In: Politische Vierteljahresschrift 3, 20: 221-240.
Willke, Helmut, 1989: Gesellschaftssteuerung oder partikulare Handlungsstrategien? Der Staat als korporativer Akteur. In: M. Glagow/H. Wiesenthal/H. Willke (Hrsg.), Gesellschaftliche Steuerungsrationalität und partikulare Handlungsstrategie, S. 9-29. Centauras Verlag.
Willke, Helmut, 1996: Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (1992)
Williams, Jack F., 1995: Suger: The Sweetener in Taiwan's Development. In: Knapp (Hg.), 1995, S. 219-251.
Willmott, W. E. (Hg.), 1994: Economic Organization in Chinese Society. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1972.
Wilson, Bryan, 1982: Religion in Sociological Perspective. Oxford & New York: Oxford University Press.
Wilson, Bryan, 1990: The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society. Oxford: Clarendon Press.
Wilson, Thomas A., 1995: The Genealogy of the Way: The Construction und Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China. Stanford, California: Stanford University Press.
Wilson, Thomas A., 1996: The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage. In: Journal of Asian Studies 55, 3: 559-584.
Wimmer, Hannes, 1996: Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie. Wien: WUV-Universitätsverlag.
Winckler, Edwin A., 1981: National, Regional, and Local Politics. In: Ahern/Gates (Hg.), 1981, S. 13-37.
Winckler, Edwin A., 1981a: Roles Linking State and Society. In: Ahern/Gates (Hg.), 1981, S. 50-86.
Winckler, Edwin A., 1984: Institutionalization and Participation on Taiwan: From Hard to Soft Authoritarianism? In: The China Quarterly 99: 481-499.
Winckler, Edwin A., 1988: Elite Political Struggle 1945-1985. In: Winckler/Greenhalgh (Hg.), 1988, S. 151-171.
Winckler, Edwin A./Greenhalgh, Susan (Hg.), 1988: Contending Approaches to the Political Economy of Taiwan. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.
Winternitz, M., 1929: Der ältere Buddhismus. Nach Texten des Tipitaka. Tübingen: J. C. B. Mohr.
Wolf, Arthur P., 1970: Chinese Kinship and Mourning Dress. In: Freedman (Hg.), 1970a, S. 189-207.
Wolf, Arthur P. (Hg.), 1974: Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, California: Stanford University Press.
Wolf, Arthur P., 1974a: Introduction. In: ders. (Hg.), 1974, S. 1-18.
Wolf, Arthur P. (Hg.), 1978: Studies in Chinese Society. Stanford, California: Stanford University Press.
Wolf, Arthur P., 1978a: Gods, Ghosts, and Ancestors. In: ders. (Hg.), 1978, S. 131-82. Auch

in: ders. (Hg.), 1974, S. 131-82.
Wolpe, Harold (Hg.), 1980: The Articulation of Modes of Production. Essays From Economy and Society. London & Boston: Routledge & Kegan Paul.
Wong, Chia-Yin (翁佳音), 1985: Eine Untersuchung der Geschichte der bewaffneten Widerstände der Taiwaner gegen die Japaner, 1895-1902 (臺灣武裝抗日史研究, 1895-1902). Magisterarbeit an der National Taiwan University. (Chin.)
Wood, Alan T., 1995: Limits to Autocracy: From Sung Neo-Confucianism to a Doctrine of Political Right. Honolulu: University of Hawaii Press.
Woodside, Alexander, 1994: State, Scholars, and Orthodoxy: The Ch'ing Academies, 1736-1839. In: Kwang-Ching Liu (Hg.), 1994, S. 27-52.
Wright, Arthur F., 1957: The Formation of Sui Ideology, 581-604. In: Fairbank (Hg.), 1957: S. 71-104.
Wright, Arthur F. (Hg.), 1960: The Confucian Persuasion. Stanford, California: Stanford University Press.
Wright, Arthur F. (Hg.), 1975: Confucianism and Chinese Civilization. Stanford, California: Stanford University Press.
Wright, Arthur F., 1989: The Sui Dynasty (581-617). In: Twitchett (Hg.), 1989, S. 48-149.
Wright, Arthur F., 1990: Studies in Chinese Buddhism. New Haven & London: Yale University Press.
Wright, Arthur F., 1990a: Buddhism in Chinese History. Taipei: SMC, Inc. Nachdr. d. Ausg.: Stanford University Press, 1959.
Wrong, Dennis H., 1961: The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology. In: American Sociological Review 26, 2: 183-193.
Wu, Chao-Ti, 1996: Chinese Ch'an (Zen) Buddhist Monasticism and Its Teaching. Ph.D. Dissertatio of the California Institute of Integral Studies.
Wu, Chen-Bo/Fei, Hsiao-tung (吳辰伯/費孝通) et al., o. J.: Die Macht des Kaisers und die Macht der Gentry (皇權與紳權). Taipei. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (1948) (Chin.)
Wu, Chun-Jia (吳純嘉), 1997: Die Entwicklung des Buddhismus in Taiwan nach dem Zweiten Weltkrieg, 1945-1957 (戰後初期臺灣佛教的發展, 1945-1957). In: Der Rundbrief des Vereins der taiwanesischen Geschichtswissenschaft (台灣歷史學會通訊) 4: 21-36. (Chin.)
Wu, Chyuan-yuan (吳泉源), 1993: Eine erneute Überlegung zur finanziellen Liberalisierung: Eine Kritik aus der ökonomischen Soziologie (金融自由化的迷思: 一個經濟社會學的考察). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 15: 1-37. (Chin.)
Wu, Chyuan-yuan (吳泉源), 1997: Die Oppositionsbewegung und die Bildung der neuen politischen Kultur: Eine Perspektive aus der Sozialdemokratie (反對運動與新政治文化的形塑：一個社會民主的觀點). In: Ying-lung You (Hg.), 1997, S. 171-188. (Chin.)
Wu, D. Y. H. (吳燕和), 1986: Die Entwicklung der chinesischen Lineagen und die Bedingungen des Aufschwungs und des Niedergangs ihrer Riten (中國宗族之發展與其儀式興衰的條件). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 59: 131-142. (Chin.)
Wu, Hui-Lin (吳惠林), 1998: Das Wunder, die Krise und die Wendemöglichkeit der Wirtschaft Taiwans (台灣經濟的奇蹟、危機與轉機). Nachdruck. Taipei: Zhengzhong. (1994) (Chin.)
Wu, Jieh-Min (吳介民), 1990: Der soziale Protest während der Regimetransformation. Taiwan 1980er Jahren (政體轉型期的社會抗議 – 台灣 1980 年代). Magisterarbeit an der

National Taiwan University. (Chin.)
Wu, Kuang-ming, 1995: Spatiotemporal Interpenetration in Chinese Thinking. In: Chün-chieh Huang/E. Zürcher (Hg.), 1995, S. 17-44.
Wu, Mi-Cha (吳密察), 1994: Untersuchungen zur modernen Geschichte Taiwans (台灣近代史研究). Nachdruck. Taipei: Daoxiang. (1990) (Chin.)
Wu, Mi-Cha, et al. (吳密察等), 1993: Den Staat der Staatsbürger Taiwans bilden (建立台灣的國民國家). Taipei: Qianwei. (Chin.)
Wu, Mi-Cha/Wu, Rui-Yun (吳密察/吳瑞雲) (Hg.), 1992: Eine Sammelung der Leitartikel der Zeitung des taiwanesischen Volkes (臺灣民報社論). Taipei: Daoxiang. (chinesische Übersetzung)
Wu, Nai-teh, 1987: The Politics of a Regime Patronage System: Mobilization and Control within an Autoritarian Regime. Ph.D. Dissertation of Chicago University.
Wu, Nai-teh (吳乃德), 1989: Nach den Ursachen der Demokratisierung suchen – eine Rezension (搜尋民主化的動力 – 兼談民主轉型的研究取向). In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies 2, 1: 145-161. (Chin.)
Wu, Nai-teh (吳乃德), 1993: Die nationale Identität und die Unterstützung der Parteien: Die soziale Basis des Wettbewerbs von Parteien in Taiwan (國家認同和政黨支持：臺灣政黨競爭的社會基礎). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 74: 33-61. (Chin.)
Wu, Nai-teh (吳乃德), 1993a: Das Bewusstsein des Provinzialismus, die politische Unterstützung und die nationale Identität – Eine vorläufige theoretische Untersuchung über die ethnische Politik in Taiwan (省籍意識、政治支持和國家認同 – 臺灣族群政治理論的初探). In: Mau-Kuei Chang et al., 1993, S. 27-51. (Chin.)
Wu, Nai-teh (吳乃德), 1994: Social Cleavages and Political Competition: Why is There no "Stunt Election" in Taiwan? (社會分歧和政黨競爭：解釋國民黨為何繼續執政). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 78: 101-130. (Chin.)
Wu, Nai-teh (吳乃德), 1997: Arekanuß und Pantoffel gegen Anzug und Lederschuh: Ethnische Unterschiede der Klassenmobilität in Taiwan und ihre Ursachen (檳榔和拖鞋,西裝及皮鞋：臺灣階級流動的族群差異及原因). In: Taiwanese Sociological Review 1: 137-167. (Chin.)
Wu, Nai-teh (吳乃德), 1997a: Die nationale Identität und die Konsolidierung der Demokratie: Konflikt, Koexistenz und Lösung (國家認同和民主鞏固：衝突、共生與解決). In: Ying-lung You (Hg.), 1997, S. 15-30. (Chin.)
Wu, Nai-teh/Chen, Ming-Tong (吳乃德/陳明通), 1996: Der Regimewechsel und die Elitemobilität: Die historische Entstehung der lokalen politischen Eliten in Taiwan (政權轉移與菁英流動：台灣地方政治菁英的歷史形成). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), 1996a, S. 351-385. (Chin.)
Wu, Pei-yi, 1994: Education of Children in the Sung. In: de Bary/Chaffee (Hg.), 1994, S. 307-324.
Wu, Ruo-Yu (吳若予), 1992: Eine politische und ökonomische Analyse der staatlichen Unternehmen nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan (戰後臺灣公營事業之政經分析). Taipei: Yeqiang. (Chin.)
Wu, Rwei-Ren (吳叡人), 1997: Das Paradox und das Dilemma der Demokratisierung? Eine erneute Überlegung zum taiwanesischen Nationalismus (民主化的弔詭與兩難? 對於臺灣民族主義的再思考). In: Ying-lung You (Hg.), 1997, S. 31-48. (Chin.)

Wu, Rwei-Ren (吳叡人), 2001: Taiwan muss das Taiwan der Taiwaner sein – der Kampf gegen den Kolonialismus und der Diskurs des Nationalstaates der Taiwanern, 1919-1931 (臺灣非是臺灣人的臺灣不可 – 反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述, 1919-1931). In: Chia-Lung Lin/Yong-Nian Zheng (Hg.), 2001, S. 43-110. (Chin.)

Wu, San-Lian/Cai, Pei-Huo, et al. (吳三連/蔡培火等), 1987: Die Geschichte der taiwanesischen nationalistischen Bewegungen (臺灣民族運動史). Taipei: Zili. (Chin.)

Wu, Wen-hsing (吳文星), 1995: Eine Untersuchung der führenden Stände der taiwanesischen Gesellschaft in der Zeit der japanischen Besetzung (日據時期臺灣社會領導階層之研究). Nachdruck. Taipei: Zhengzhong. (1992) (Chin.)

Wu, Wen-hsing (吳文星), 1995a: Die Idee des Li Chun-Sheng über das Erstarken des Staates aus eigener Kraft in der späten Qing-Zeit – zentriert auf seine Vorschläge zu den Staatsangelegenheiten in Taiwan (清季李春生的自強思想 – 以臺事議論為中心). In: Ming-huei Lee (Hg.), 1995, S. 109-138. (Chin.)

Wu, Xue-Ming (吳學明), 1984: Die Konstitution der Teilhaberschaft für Erschließung „Jinguanfu" und ihr Kapital (金廣福的組成及其資金). In: Shilian-Zazhi 4: 21-52. (Chin.)

Wu, Yao-Feng (吳堯峰), 1992: Zehn Vorlesungen über das Gesetz über Religion (宗教法規十講). Kaoshiung: Foguan. (Chin.)

Wu, Yong-Meng (吳永猛), 1998: Eine Untersuchung über die gegenwärtige Situation der Schule Lushan in Penhu (澎湖小法呂山派現況的探討). The Journal of Humanities of the Open University 7: 287-310. (Chin.)

Xia, Liming (夏黎明), 1996: Die Geschichte der Veränderungen der Landkarte Taiwans während der Qing Dynastie (清代台灣地圖演變史). Taipei: Zhishufang. (Chin.)

Xiao, Fan (蕭璠), 1993: Über die Heiligung des Kaisers und ihre Bedeutung (皇帝的聖人化及其意義試論). In: Bulletin of the Institute of History and Philology 62, S. 1-37. (Chin.)

Xiao, Qing (蕭清), 1992: Die alte chinesische Geschichte der Gedanken über Geld (中國古代貨幣思想史). Taipei: Shangwu. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (1987) (Chin.)

Xie, Yuan-Lu (謝元魯), 1992: Eine Untersuchung über die Entscheidungen in der Zentralregierung in der Tang-Zeit (唐代中央政權決策研究). Taipei: Wenjin. (Chin.)

Xing, Yi-Tian (邢義田), 1992: Eine nochmalige Diskussion über den „in Stein gehauenen Vertrag über den Ackerkauf der Vergesellschaftung Fulao-Dan in der lokalen Gemeinde Shiting in der Han-Zeit" – eine Auseinandersetzung mit Herrn Weichao Yü (「漢侍廷里父老僤買田約束石券」再議 – 兼與俞偉超先生商榷). In: Bulletin of the Institute of History and Philology 61: 761-782. (Chin.)

Xu, Chen/Zhang, Chao-Hui (徐琛/張朝暉), 1996: Die Geschichte der chinesischen Malerei (中國繪畫史). Taipei: Wenjin. (Chin.)

Xu, Fu-Quan (徐福全), 1983: Über die „Gesellschaft der Eltern" – die ehemalige Korporationen in Taiwan für gegenseitige Hilfe bei Trauerfällen für (談「父母會」 – 昔日台灣的喪葬互助團體). In: Shilian-Zazhi 3: 65-70. (Chin.)

Xu, Gang, 1996: The Past is Eternal: Chinese Pan-Historicism as Manifested in Poetry on History. Ph.D. Dissertation of Ohio State University.

Xu, Jijun (徐吉軍) 1994: Über die Veränderung des Seelenglaubens in chinesischen volkstümlichen Konventionen bei Trauerfällen (論中國民間喪俗靈魂信仰的演變). In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1994a, S. 885-902. (Chin.)

Xu, Xin-Liang (許信良), 1995: Das aufsteigende Volk (新興民族). Taipei: Yuanliu. (Chin.)
Yan, Dun-Yi (嚴敦易), 1996: Die Evolution des Romans „Shuihu-Zhuan“ (水滸傳的演變). Taipei: Liren. Nachdr. d. Ausg.: Beijing, Zuojia, 1957. (Chin.)
Xu, Zong-Li (許宗力), 1992: Das Recht und die Macht des Staates (法與國家權力). Taipei: Yuedan. (Chin.)
Xu, Zong-Li (許宗力), 2001: Die gesetzliche Definition der Beziehungen zwischen den beiden Seiten der Taiwan-Straße – betrachtet aus der Perspektive Taiwans (兩岸關係的法律定位 – 臺灣的角度出發). In: Chia-Lung Lin/Yong-Nian Zheng (Hg.), 2001, S. 303-314. (Chin.)
Yan, Geng-Wang (嚴耕望), 1997: Die Geschichte der chinesischen Institution der lokalen Verwaltung. Erster Teil: Die Institution der lokalen Verwaltung in der Qin- und der Han-Zeit (中國地方行政制度史, 甲部: 秦漢地方行政制度). 4. Aufl. Taipei: The Institute of History and Philology, Academia Sinica. (Chin.)
Yanaihara, Tadao (矢內原忠雄), 1985: Taiwan unter der Herrschaft des japanischen Imperialismus (日本帝國主義下之台灣). Taipei: Pamir. (1929) (chinesische Übersetzung)
Yang, C. K. 1957: The Functionale Relationship Between Confucian Thought and Chinese Religion. In: Fairbank (Hg.), 1957: S. 269-290.
Yang, C. K., 1959: Some Characteristics of Chinese Bureaucratic Behavior. In: Nivison/ Wright (Hg.), S. 134-164.
Yang, C. K., 1991: Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors. Prospect Heights, Illinois: Waveland. Nachdr. d. Ausg.: University of California Press, 1961.
Yang, Du (楊渡), 1994: Die Bewegung des neuartigen Theaters in der japanischen Regierungszeit in Taiwan, 1923-1936 (日據時期台灣新劇運動, 1923-1936). Taipei: China Times. (Chin.)
Yang, Hong-Ren (楊弘任), 1997: Eine alternative soziale Bewegung: Die gleichzeitige Praktik vom Heiligen bzw. Sekularen und die Erlangung eigener Erleuchtung mittels der Mission bei Yiguandao (另類社會運動：一貫道的聖凡兼修渡人成全). Magisterarbeit an der Tsinghua University. (Chin.)
Yang, Hsi-chang, 1986: The Shang Dynasty Cemetery System. In: Kwang-Chih Chang (Hg.), 1986a, S. 49-63.
Yang, Hui-Nan (楊惠南), 1987: Der Buddhismus und Yiguan-Dao (一貫道與佛教). In: Con-Temporary Monthly 11: 54-63. (Chin.)
Yang, Hui-Nan (楊惠南), 1988: Die Eigenschaft des Jenseits des taiwanesischen Buddhismus und die Konflikte seiner Faktionen (台灣佛教的出世性格與派系紛爭). In: Con-Temporary Monthly 31: 68-81. (Chin.)
Yang, Kuan (楊寬), 1997: Die Geschichte der Zhanguo-Periode. Eine erweiterte Auflage (戰國史. 1997 增訂版). Taipei: Shangwu. (Chin.)
Yang, K. S. (楊國樞) (Hg.), 1995: Das Psychische der Chinesen (中國人的心理). Nachdruck. Taipei: Guiguan. (1988) (Chin.)
Yang, Lien-Sheng, 1952: Money and Credit in China. A Short History. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Yang, Lien-Sheng, 1957: The Concept of “Pao” as a Basis for Social Relations in China. In: Fairbank (Hg.), 1957: S. 291-309.
Yang, Lien-Sheng, 1961: The Organization of Chinese Official Historiography: Principles

and Methods of the Standard Histories from the T'ang through the Ming Dynasty. In: Beasley/Pulleyblank (Hg.), 1961, S. 44-59.

Yang, Lien-Sheng, 1969: Studies in Chinese Institutional History. Reprint. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (1961)

Yang, Lien-Sheng, 1970: Historical Notes on the Chinese World Order. In: Fairbank (Hg.), 1970, S. 20-33.

Yang, Lien-Sheng (楊聯陞), 1985: Die Regulierungen der traditionellen chinesischen Regierung über die Stadthändler (傳統中國政府對城市商人的統制). In: Beiträge zu chinesischen Gedanken und Institutionen (中國思想與制度論集). S. 373-402. Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1976) (Chin.)

Yang, Mayfair Mei-hui, 1994: Gifts, Favors and Banquets: The Art of Social Relationships in China. Ithaca: Cornell University Press.

Yang, Ru-Bin (楊儒賓) (Hg.), 1993: Das Konzept von Qi und die Vorstellungen vom Körper im alten chinesischen Denken (中國古代思想中的氣論及身體觀). Taipei: Juliu. (Chin.)

Yang, Ru-Bin/Huang, Chün-chieh (楊儒賓/黃俊傑) (Hg.), 1996: Untersuchungen zur alten chinesischen Denkweise (中國古代思維方式探索). Taipei: Zhengzhong. (Chin.)

Yang, Tsung-Rong Edwin (楊聰榮)*, 1991: Der Orientalismus der orientalischen Gesellschaft: Über die Restitution der traditionellen Kultur aus dem Blickwinckel der Funktion des Namens (東方社會的「東方論」：從名的作用談國家對傳統文化的再造). In: Con-Temporary Monthly 64: 38-53. (Chin.)

Yang, Tsung-Rong Edwin (楊聰榮), 1993: Die „Chinesierung" Taiwans nach dem Zweiten Weltkrieg: Aus dem Gesichtpunkt des Nationalstaates (從民族國家的模式看戰後台灣的中國化). In: Mi-Ca Wu et al., 1993, S. 141-175. (Chin.)

Yang, Yi (楊義), 1993: Der Roman und die Kultur in der Zeit der unterschiedlichen chinesischen Dynastien (中國歷朝小說與文化). Taipei: Yeqiang. (Chin.)

Yao, Ying-Ting (姚瀛艇) et al., 1999: Die Kulturgeschichte der Song-Zeit (宋代文化史). Taipei: Zhao-Ming. (Chin.)

Ye, Shu-jen, 1991: Economic Growth and the Farm Economy in Colonial Taiwan, 1895-1945. Ph.D. Dissertation of University Pittsburgh.

Yeh, Chi-jeng (葉啟政), 1994: Eine soziologische Analyse der Einheimisierung in sozialen Untersuchungen (對社會研究「本土化」主張的解讀). In: Hong Kong Journal of Social Sciences 3: 52-78. (Auch in: ders., 2001, Kap. 5) (Chin.)

Yeh, Chi-jeng (葉啟政), 2001: Soziologie und Einheimisierung (社會學和本土化). Taipei: Juliu. (Chin.)

Yeh, Yuehyu, 1997: Policy Film and the Construction of Official Nationhood: *Victory* and "Plum Blossoms". In: Taipei Golden Horse Film Festival. Special Programs. S. 64-71. Taipei: Taipei Golden Horse Film Festival Executive Committe.

Yin, Nai-Ping (殷乃平), 1992: Die Finanzpolitik und das Wirtschaftswunder Taiwans: Erster Teil (金融政策與台灣經濟奇蹟上). In: Huashang-Jingmao (華商經貿) 307: 17-22. (Chin.)

Yin, Nai-Ping (殷乃平), 1992a: Die Finanzpolitik und das Wirtschaftswunder Taiwans: Zweiter Teil (金融政策與台灣經濟奇蹟下). In: Huashang-Jingmao 308: 5-9. (Chin.)

* Im Text wird der Name des Authors verkehrt als Jin-Chang Cai (蔡錦昌) gemacht Siehe die Erklarung des Herausgebers in S 149 des Heftes 65

Yin, Zhang-Yi (尹章義), 1995: Eine Untersuchung der Geschichte der Erschließung Taiwans (臺灣開發史研究). Wiederdruck. Taipei: Lianjing. (1989) (Chin.)

Yip, June Chun, 1996: Colonialism and its Counter-Discourses: On the Uses of "Nation" in Modern Taiwanese Literature and Film. Ph.D. Dissertation der Princeton University.

You, Qian (游謙) 1999: Der Führer des UFO-Vereins Cheng Heng-Ming und der Lichtkönig (Mingwang) im letzten Kalpa : Eine Analyse der apokalyptischen Rhetorik (飛碟會陳恆明與末劫明王：末啟修辭法的分析). Veröffentlicht von der 23. Nationalen Konferenz über vergleichende Literatur. (Chin.)

You, Sheng-Guan (游勝冠), 1997: Die Entstehung und die Entwicklung des literarischen „Einheimismus" Taiwans (台灣文學本土論的興起與發展). Nachdruck. Taipei: Qianwei. (1996) (Chin.)

You, Ying-lung, 1991: The State and Society in Taiwan's Transition from Authoritarian Rule. Ph.D. Dissertation of the University of North Carolina at Chapel Hill.

You, Ying-lung (游盈隆), 1994: Parteiimage, Ideologie und säkulare Neugruppierung (政黨形象、意識型態與台灣選舉變遷). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 78: 61-99. (Chin.)

You, Ying-lung (游盈隆), 1996: Ethnische Identität und politische Kognition: Eine Analyse der taiwanesischen Wähler (台灣族群認同的政治心理分析). In: Taiwanese Political Science Review 1: 41-84. (Chin.)

You, Ying-lung (游盈隆) (Hg.), 1997: Die Konsolidierung oder der Zusammenbruch der Demokratie: Die Herausforderung für Taiwan im 21. Jahrhundert (民主鞏固或崩潰：臺灣二十一世紀的挑戰). Taipei: Yuedan. (Chin.)

You, Ying-lung (游盈隆), 1997a: Die Konsolidierung der Demokratie und die Wahlen für die konstitutionellen Institutionen in Taiwan (民主鞏固與臺灣憲政體制的選擇). In: ders., 1997, S. 49-76. (Chin.)

Young, Arthur N., 1971: China's Nation-Building Effort, 1927-1937. The Financial and Economic Record. Stanford, California: Hoover Institution Press.

Yü, Chün-Fang, 1981: The Renewal of Buddhism in China. Chu-hung and the Late Ming Synthesis. New York: Columbia University Press.

Yü, Chün-Fang, 1994: P'u-t'uo Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka. In: Naquin/Yü (Hg.), S. 190-245.

Yu, Kuang-Hong (余光弘), 1983: Die Entwicklung der taiwanesischen Volksreligionen – eine Analyse der Untersuchungsdaten von Tempeln (台灣地區民間宗教的發展 – 寺廟調查資料之分析). In: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 53: 67-103. (Chin.)

Yu, Kuang-Hong (余光弘), 1994: Der Einflussbereich des Tempels der Himmelskönigin in Lukang (鹿港天后宮的影響範圍). In: Hanxue-Yanjiu-Zhongxin (Hg.), 1994a, S. 455-470. (Chin.)

Yu, Pauline, 1998: Canon Formation in Late Imperial China. In: Huters/Wong/Yu (Hg.), 1998, S. 83-104.

Yu, Song-Qing (喻松青), 1994: Eine Untersuchung der Schriften der volkstümlichen Geheimreligionen (民間秘密宗教經卷研究). Taipei: Lianjing. (Chin.)

Yü, Ying-Shih, 1965: Life and Immortality in the Mind of Han China. In: Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 25: 80-122.

Yü, Ying-Shih, 1967: Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of

Sino-Barbarian Economic Relations. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
Yü, Ying-Shih (余英時), 1983: Die Geschichte und der Gedanke (歷史與思想). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1976) (Chin.)
Yü, Ying-Shih, 1985: Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China. In: Munro (Hg.), 1985, S. 121-155.
Yü, Ying-Shih (余英時), 1988: Die religiöse Ethik und der Geist der Kaufleute während der Neuzeit in China (中國近世宗教倫理與商人精神). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1987) (Chin.)
Yü, Ying-Shih, 1989: "O Soul, Come Back!" A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 47: 363-395.
Yü, Ying-Shih (余英時), 1992: Eine moderne Interpretation der Tradition der chinesischen Gedanken (中國思想傳統的現代詮釋). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1987) (Chin.)
Yü, Ying-Shih, 1994: Intellectual Breakthroughs in the T'ang-Sung Transition. In: Peterson/ Plaks/Yü (Hg.), 1994, S. 158-171.
Yü, Ying-Shih (余英時), 1997: Eine historische Betrachtung der chinesischen intellektuellen Schicht: Die antike Zeit (中國知識階層史論. 古代篇). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1980) (Chin.)
Yue, Zumou, 1994: Development of Regional Systems in Pre- and Early Imperial China. Ph.D. Dissertation of Stanford University.
Yuedan (Juristisches Journal) (月旦法學雜誌). Nr. 9, 1996. (Chin.)
Ze, David Wei, 1995: Printing as an Agent of Social Stability: The Social Organisation of Book Production in China During the Sung Dynasty. Ph.D. Dissertation of Simon Fraser University.
Zedelius, Volker, 1982: Geld aus China – eine Einführung. In: Rheinisches Landesmuseum Bonn (Hg.), 1982, S. 13-30.
Zeleny, Milan (Hg.), 1981: Autopoiesis: A Theory of Living Organization. New York & Oxford: North Holland.
Zhan, Bi-Xia (詹碧霞), 1999: Beichten für den Stimmenkauf (買票懺悔錄). Taipei: Shangzhou. (Chin.)
Zhang, Shao-Xun (張紹勛), 1994: Gespräche über die Geschichte der chinesischen Drucke (中國印刷史話). Taipei: Shangwu (Chin.)
Zhang, Wei (張煒), 2001: Die Schriften der Personen aus den Außenprovinzen (外省書). Taipei: Lianhe-Wenxue. (Chin.)
Zhang, Yin-Lin (張蔭麟), 1995: Der Grundriss der chinesischen antiken Geschichte (中國上古史綱). Taipei: Liren. Nachdruck ohne Angabe der originären Ausgabe. (Chin.)
Zhang, Zhao-Wei (張釗維), 1994: Wer singt dort die eigenen Lieder? (誰在那邊唱自己的歌？). Taipei: China Times.
Zhang, Ze-Xian (張澤咸), 1996: Handwerk und Handel in der Tang-Zeit (唐代工商業). Nachdruck. Beijing: Zhong-Guo She-Hui Ke-Xue Chu-Ban-She. (1995) (Chin.)
Zhao, Jing (趙靖) (Hg.), 1995: Die allgemeine Geschichte des chinesischen ökonomischen Denkens (中國經濟思想通史). Bd. 2. Beijing: Beijing Daxue. (Chin.)
Zhao, Jing (趙靖) (Hg.), 1996: Die allgemeine Geschichte des chinesischen ökonomischen Denkens (中國經濟思想通史). Bd. 1. Nachdruck. Beijing: Beijing Daxue. (1991) (Chin.)

Zhao, Lisheng, 1989: The Well-Field System in Relation to the Asiatic Mode of Production. In: Brook (Hg.), 1989, S. 65-84.

Zhao, You-Zhi (趙祐志), 1995: Die Entwicklung der Vereine der Händler und Industriellen in der japanischen Regierungszeit in Taiwan, 1895-1938 (日據時期臺灣商工會的發展, 1895-1938). Magisterarbeit an der National Taiwan Normal University. (Chin.)

Zheng, Mu-Xin (鄭牧心), 1987: Taiwans 40-jährige parlamentarische Politik (台灣議會政治四十年). Taipei: Zili. (Chin.)

Zheng, Qin-Ren (鄭欽仁) (Hg.), 1995: Neue Auffassungen über die chinesische Kultur: Das Kapitel der Institutionen (中國文化新論: 制度篇). Nachdruck. Taipei: Lianjing. (1982) (Chin.)

Zheng, Qin-Ren (鄭欽仁), 1995a: Der Vorschlag bzw. die Empfehlung durch die lokale Gemeinde – die Institution der Auswahl der Beamten in der Früheren und der Späteren Han-Zeit (鄉舉里選 – 兩漢的選舉制度). In: ders., 1995, S. 187-211. (Chin.)

Zheng, Qin-Ren (鄭欽仁), 1995b: Die Methoden der Klassifikation der Menschen in neun Ränge für die Rekrutierung der Beamten – die Institution der Auswahl der Beamten in der Zeit der Sechs Dynastien (九品官人法 – 六朝的選舉制度). In: ders., 1995, S. 213-256. (Chin.)

Zheng, Rui-Ming (鄭瑞明), 1983: Eine einleitende Untersuchung des Handels zwischen dem Zheng-Haus in Taiwan und Südostasien – sein Motiv der Entwicklung des Handels mit Südostasien, die Handelspraxen und das Kommen der ausländischen Händler (台灣明鄭與東南亞之貿易關係初探 – 發展東南亞貿易之動機、實務及外商之前來). In: Journal of History of Cheng-Kong University 14: 57-108. (Chin.)

Zheng, Xue-Meng (鄭學檬) (Hg.), 1994: Die Geschichte der chinesischen Institutionen für die Steuer und die Robot (中國賦役制度史). Xia-Men: Xia-Men University Press. (Chin.)

Zheng, Zhi-Ming (鄭志明), 1996: Die volkstümlichen religiösen Phänomene in Taiwan (台灣民間的宗教現象). Taipei: Dadao-Wenhua. (Chin.)

Zheng, Zi (鄭梓), 1992: Eine vorläufige Untersuchung über die Herrschaftsstrategie der Nationalregierung in der frühen Periode nach dem Zweiten Weltkrieg – konzentriert auf die Personalpolitik und der Diskriminierung der einheimischen Taiwaner (試探戰後初期國府之治台策略 – 以用人政策與省籍歧視為中心的討論). In: Die volkstümliche Forschungsgruppe für den Zwischenfall am 28. Februar et al. (Hg.), S. 229-277. (Chin.)

Zheng, Zi (鄭梓), 1996: Die Übernahme und der Wiederaufbau des taiwanesischen administrativen Systems nach dem Zweiten Weltkrieg: Eine auf das Amt des administrativen Oberhaupts zentrierte Analyse (戰後台灣行政體系的接收與重建 – 以行政長官公署為中心之分析). In: Yan-Xian Chang/Xiao-Feng Li/Bao-Cun Dai (Hg.), 1996a, S. 233-272. (Chin.)

Zhou, Chuan-Xiong (鄒川雄), 1995: Die Erwägung über den Takt und die Vortäuschung der Gefügigkeit – eine vorläufige Untersuchung über die Praxislogik in der traditionellen chinesischen Gesellschaft (拿捏分寸與陽奉陰違 – 一個傳統中國社會行事邏輯的初步探索). Dissertation an der National Taiwan University. (Chin.)

Zhou, Li-Min (鄒理民), 1985: Politische Zentralisierung, Kleinbauernwirtschaft und Gelehrten-Beamten – das Vorbild der Ordnungsbildung (中央集權, 小農制與文人官僚 – 秩序建構的跡本). Veröffentlicht von der „Konferenz über die Forschungen der historischen Soziologie". Taipei. (Chin.)

Zhou, Rong-Jie (周榮杰), 1993: Die Religionen und die Wahlen in Taiwan (台灣的宗教與選

舉). In: Taiwan Folkways 43, 1: 45-84. (Chin.)

Zhou, Su-Qing/Chen, Dong-Sheng (周素卿/陳東升), 1998: Die lokale Politik und das wirtschaftliche Interesse unter der Wahl der Basisebene: Am Beipiel der Immobilien (基層選舉下的地方政治與經濟利益：以房地產開發為例). In: Ming-Tong Chen/Yong-Nian Zheng (Hg.), 1998, S. 71-126. (Chin.)

Zhou, Xiang-He (周翔鶴), 1996: Eine metroökonomische Untersuchung der Kommerzialisierung der Landwirtschaftsprodukte Taiwans in den Jahren 1896-1902 (1896-1902 台灣農業產品商品化計量研究). In: Zhongguo-Shehui-Jingjishi-Yenjiu (中國社會經濟史研究) 1996/4: 49-56. (Chin.)

Zhu, Hong (朱鴻), 1995: Die Kultivierung des Heiligen Königs zwecks der Verwirklichung des Dao – die Erziehung des Monarchen in den unterschiedlichen Dynastien (君儲聖王、以正道格 – 歷代的君主教育). In: Qin-Ren Zheng, 1995, S. 413-464. (Chin.)

Zhu, Hong-Yuan (朱浤源), 1994: Die Evolution des Staatsbegriffes unter den Chinesen seit der Gründung der Republik China (民國以來華人國家觀念的演化). In: Institute of Modern History (Hg.), 1994, S. 1-36. (Chin.)

Zhu, Weizheng, 1990: Coming Out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West. Armonk, New York: M. E. Sharpe. (englische Übersetzung)

Zhuang, Jia-Nong (莊嘉農), o. J.: Das zornige Taiwan (憤怒的台灣). Taipei: Shi-Jie Chen. (Chin.)

Zhuang, Wan-Shou (莊萬壽), 1996: Zum Thema „China“ – eine Betrachtung der Bedeutung von „Zhongguo“ vom Gesichtspunkt der dreitausendjährigen Geschichte (「中國論」– 從三千年歷史看「中國」之意義). In: ders., Zum Thema China (中國論). Taipei: Yusan. (Chin.)

Zhuang, Wan-Shou (莊萬壽), 1999: Der Hauxia-Nationalismus des Reiches der Ming-Dynastie, die südlichen Nationen und Wang Shou-Ren (明帝國華夏民族主義與南方民族與王守仁). In: Taiwanesische historische Gesellschaft (Hg.), S. 281-304. (Chin.)

Zhuo, Ke-Hua (卓克華), 1993: Taiwans Handelsclique in der Qing-Zeit (清代台灣的商戰集團). Nachdruck. Taipei: Taiyuan. (1990) (Chin.)

Zimmerman, James H., 1972: Die Zeit in der chinesischen Geschichtsschreibung. In: Saeculum 23: 332-350.

Zürcher, Erik, 1959: The Buddhist Conquest of China. Leiden: E. J. Brill.

Zürcher, Erik, 1980: Buddhist Influence on Early Taoism. In: T’oung Pao, Vol. 66, 1-3: 84-147.

Zürcher, Erik, 1982: “Prince Moonlight”. Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism. In: T’oung Pao 68, 1-3: 1-75.

## Zeichenglossar

An Lu-Shan 安祿山
Anping 安平
Anxi 安溪
Ba 霸
Baihuawen 白話文
Baihutong 白虎通
Baixing 百姓
Baizhang Huaihai 百丈懷海
Bang 邦
Ban Gu 班固
Banpo 半坡
Banshan 半山
Bao 堡
Bao* 報
Baobian 褒貶
Baojia 保甲
Baojuan 寶卷
Baoliang-Ju 保良局
Baosheng-Dadi 保生大帝
Beigang 北港
Beizong 北宗
Ben 本
Benji 本紀
Ben/Mo 本/末
Benshengren/Waishengren 本省人/外省人
Benyi 奔邑
Benzun 本尊
Bi 壁
Bianfa 變法
Bianhu-Qimin 編戶齊民
Bianqiang 邊牆
Bie 別
Bin 賓
Bo 伯
Bu 布
Buqu 部曲
Butong 不同
buxiao 不孝
Cai Pei-Huo 蔡培火
Caishi 財施
Caituan 財團
Cao Cao 曹操
Ce 冊
Chan 禪
Chan* 讖
Changan 長安
Changcheng 長城
Chang Wen-Huan 張文環
Chansha 禪剎
Changsheng-Luwei 長生祿位
Chanwei 讖緯
Chao 朝
Chao* 趙
Chao** 昭
Chaofeng-Si 超峰寺
Chaoliu 潮流
Chaotiangong 朝天宮
Chao(ting) 朝(廷)
Chao/Ye 朝/野
Chaxu-Geju 差序格局
Che 徹
Chen 臣
Chen Huo-Quan 陳火泉
Chenmin 臣民
cheng (Zheng) 正
cheng* (Zheng*) 政
Cheng** 城
Cheng*** 承
cheng-fa (Zhengfa) 正法
Chengfu 承負
Chenghuang 城隍
Chengjia 成家
Chengxiang 丞相
Chengzu 成祖

Chen Wen-Cheng 陳文成
Chen Yi 陳儀
Chen Ying-Zhen 陳映真
Chiang Ching-kuo (Jiang Jing-Guo) 蔣經國
Chiang Kai-shek (Jiang Jie-Shi) 蔣介石
Chiang Wei-kuo (Jiang Wei-Guo) 蔣緯國
Chiao, chiao (Jiao*) 教
Chiyou 蚩尤
Chow (Zhou) 周
Chu 楚
Ch'u (Chu) 楚
Chuan-hsü (Zhuanxu) 顓頊
Chuanjie 傳戒
Chuanzong-Jiedai 傳宗接代
Chujia 出家
Chujiaren 出家人
Ch'ung (Chong) 重
Chunqiu 春秋
Chusai 出塞
Chuxun 出巡
Chuyou 出遊
Chuyu 楚語
Ci 詞
Ciji 慈濟
Cong 琮
Congbo 從伯
Cui Hao 崔浩
Dachen 大陳
Dagangshan(pai) 大崗山(派)
Dai Ji-Tao 戴季陶
Dainan 大男
Dainü 大女
Dajia 大甲
Dalao 大老
Dali-Yi 大禮議
Dalu 大陸
Daluren 大陸人
Danggu 黨錮
Dangwai 黨外
Dao (dao) 道
Dao* 盜
Dao** 刀
Daoan 道安
Daode-Jing 道德經
Daoshi 道士
Daotong 道統
Daoxue 道學
Daoyi 島夷
Dasheng 大乘
Datong 大同
Datong* 大統
Da/Xiao 大/小
Daxue 大學
Dazhangfu 大丈夫
Dazhongye 大眾爺
Dazhuan 大傳
Dazi 大子
De 德
Dengfeng 登封
Deyun 德運
Di 帝
Di* 狄
Dian 甸
Dian* 典
Diaoyutai 釣魚台
Dibao 邸報
Difang 地方
Difang-Paixi 地方派系
Diguan 地官
Diku 帝嚳
Ding 鼎
Ding* 丁
Dingjiao 頂郊
Dingniu 丁牛
Dingnü 丁女
Dingqian 丁錢
Dishui 地稅
Dongdu 東都
Donglin 東林
Dongning 東寧

Dongtian 洞天
Dongyang-Hua 東洋畫
Dong Zhong-Shu 董仲舒
Du 都
Duanmo 短陌
Dudie 度牒
Duli 獨立
Dunwu-Chan 頓悟禪
Eqian 惡錢
Erlitou 二里頭
Fa (fa) 法
Fagushan 法鼓山
Fang 房
Fang* 方
Fangshi 方士
Fanqing-Fuming 反清復明
Fanshu 藩屬
Fan Xuan-Zi 范宣子
Fashi 法施
Fatong 法統
Faxiang 法相
Fayi 法邑
Fayun-Si 法雲寺
Feiqian 飛錢
Feizhuliu-Pai 非主流派
Feng 封
Feng* 豐
Feng** 風
Feng*** 諷
Feng Dao 馮道
Fengguo 封國
Fengjian 封建
Fengjun 封君
Fengshan 封禪
Fengtiangong 奉天宮
Fenjia 分家
Fenlei-Xiedou 分類械鬥
Fenshen 分身
Fenxiang 分香
Foguanshan 佛光山
Fongdu 酆都
Fotucheng 佛圖澄
Foxing 佛性
Fu 富
Fu* 賦
Fu** 府
Fu*** 負
Fubing 府兵
Fufei 腹誹
Fuguo-Qian 福果錢
fu-hao 富豪
Fuji 扶乩
Fujian 福建
Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉
Fulao 父老
Fuluan 扶鸞
Fumuguan 父母官
Fuxi 伏羲
Ganshu 甘肅
Ganying 感應
Gaosha-Zu 高砂族
Gaozi 告子
Ge Hong 葛洪
Geming 革命
Genji-Qian 根基錢
Genqi 根器
Geyi 格義
Giam-A (Yanzai) 巖仔
Gong 工
Gong* 公
Gong** 貢
Gongan 公案
Gongguoge 功過格
Gonghe 共和
Gongjia 公家
Gongliu 公劉
Gonglun 公論
Gongmin 公民
Gongqi 公器
Gongshang-Shiguan 工商食官

Gong/Si (gong/si) 公/私
Gongsun Long 公孫龍
Gongtian 公田
Gongyang 公羊
Gongyangzhuan 公羊傳
Gongyi 公意
Gongzi 公子
Goto Shimpei 後藤新平
gu 古
Gua 卦
Guandi 關帝
Guan(fu) 官(府)
Guangdong 廣東
Guangong 關公
Guanhu 官戶
Guan/Min 官/民
Guanxi 關係
Guanyin 觀音
Guanzhong 關中
Guanzi 管子
Gui 貴
Gui 鬼
Gui/Han (gui/han) 貴/寒
Guijie 鬼節
Guizu 貴族
Gulu 骨錄
Guo 國
Guo* 郭
Guofeng 國風
Guohua 國畫
Guojia 國家
Guomin 國民
Guomin-Guojia 國民國家
Guominxing 國民性
Guoren 國人
Guoshi 國師
Guoshi-Huiyi 國是會議
Guotong 國統
Guo/Ye 國/野
Guoyu 國語
Guozu 國族
Guwen 古文
Gu Yan-Wu 顧炎武
Hainei 海內
Hakka 客家
Han 漢
Han* 韓
Han/Fan 漢/番
Han Fei 韓非
Hanghui 行會
Hanhua 漢化
Hanjian 漢奸
Hanlin 翰林
Hanshi 寒食
Hanshu 漢書
Hanwen 漢文
Han Yü 韓愈
Hao Bo-Cun 郝柏村
hao-chieh (Haojie) 豪傑
Haoqiang 豪強
Haotian-Shangdi 昊天上帝
Haozu 豪族
Hara Takashi 原敬
He 和
Hedi 和糴
Heidao 黑道
Helan 賀蘭
Hengdiao 橫調
Hengfu 橫賦
Heshi 和市
Hezao(shan) 閣皂(山)
Hezhun 何尊
Holo 河洛/福佬
Holo/Hakka (閩/客, 福佬/客家)
Hongfan 洪範
Hongshan 紅山
Hou 侯
Houhanshu 後漢書
Hou Jing 侯景
hsi (Xi) 覡

hsiang-fa (Xiangfa) 像法
hsiao (Xiao*) 效
Hsiao ching (Xiaojing) 孝經
hsin (Xin) 信
Hu 戶
Huan 桓
Huang 皇
Huang* 荒
Huangdi 黃帝
Huangdi* 皇帝
Huanglao 黃老
Huangquan 黃泉
Huangti (Huangdi) 黃帝
Huang-Ti (Huangdi) 黃帝
Huangyi 皇矣
Huangzhong 黃種
Huang Zong-Xi 黃宗義
Huawaizhidi 化外之地
Huaxia 華夏
Hufa-Shen 護法神
Huhun 戶婚
Hui 會
Huian 惠安
Huineng 惠能
Huixiang 會香
Hun 魂
Hun/Po 魂/魄
Huo 火
Hu Shih 胡適
Hushui 戶稅
Huzhou 福州
Hwan (Huan) 桓
i (Yi***) 義
I Ging (Yijing) 易經
i-hsing kai-hao (Yixing-Gaihao) 易姓改號
Itagaki Taisuke 板垣退助
i yin i yang (yi Yin yi Yang) 一陰一陽
jen (Ren) 仁
Jia 家
Jia* 甲
Jiacai-Lan (Chicai-Ren) 吃菜人
Jiahu 家戶
Jiajiang 家將
Jialan-Shen 伽藍神
Jian 賤
Jian* 鑑
Jianbin 兼併
Jiang 姜
Jiang* 講
Jiangnan 江南
Jianguan 諫官
Jiang Wei-Shui 蔣渭水
Jiang Yan-Shi 蔣彥士
Jiangyuan 講院
Jiang Yi 江夷
Jiangzhai 姜寨
Jianxi 江西
Jiao 郊
Jiao* 教
Jiao** 醮
Jiaohua 教化
Jiaoli 郊禮
Jiaoxiang 交香
Jiaoyuan 教院
jia Tianxia 家天下
Jiazu 家族
Jie 劫
Jie* 戒
Jieqiao 借竅
Jifa 祭法
Jifeng 疾風
Jifu-Pu 寄附鋪
Jigong 濟公
Jiguan 籍貫
Jiji 既濟
Jimi 羈縻
Jin 晉
Jin* 金
Jing 井
Jing* 經

Jing** 精
Jing/Quan 經/權
Jing/Shi/Zi/Ji 經/史/子/集
Jingtian 井田
Jingtu 淨土
Jinjiang 晉江
Jinshi 近世
Jinshi* 進士
Jinteng 金滕
Jintong-Pai 金幢派
Jinxiang 進香
Jinyu 晉語
Jisi-Gongye 祭祀公業
Jisihui 集思會
Jitong 祭統
Jiufu 九服
Jiupin-Guanren-Fa 九品官人法
Jiupin-Huntong 九品混通
Jizi 箕子
Jizi-Dingdiao 計貲定調
Ju 舉
Juancun 眷村
Juhuo 掬火
Junfa 軍閥
Junshu 均輸
Juntian 均田
Junxian 郡縣
Junzi 君子
Junzi/Yeren 君子/野人
Juren 舉人
Jushi 居士
Jushi-Fojiao 居士佛教
Kaisha 開沙
Kaizhang-Shengwang 開漳聖王
Kang Ning-Xiang 康寧祥
Kang Yu-Wei 康有為
Kanton (Guangdong) 廣東
Kaohsiung (Gaoxiong) 高雄
Kao Yang 高陽
Ke 客
Keelung (Jilong) 基隆
Kejiaren 客家人
ke ji fu li 克己復禮
Keju 科舉
Kimmen (Quemoy) 金門
Kominka 皇民化
Kou Qian-Zhi 寇謙之
Koutou-Chan 口頭禪
kuei-ch'i (Guiqi) 貴戚
Kung-yang (Gongyang) 公羊
Kuomintang (KMT, Guomindang) 國民黨
la Guanxi 拉關係
Lao 老
Laojun 老君
Lee Teng-hui 李登輝
lei 類
Leishi-Tongju 累世同居
Lei Zheng 雷震
Li 禮
Li* 里
li** 理
Li*** 吏
Li**** 黎
liang/jian (Liang/Jian) 良/賤
Liang Qi-Chao 梁啟超
Liangshui 兩稅
Li Ao 李敖
Liaodong 遼東
Liaoning 遼寧
Liaoshi 遼史
Li Chun-Sheng 李春生
Ligui 厲鬼
Li Hong 李弘
Liji 禮記
Lijiao 禮教
Li Kui 李悝
Lilun 禮論
ling 靈
Lingbao 靈寶
Lingquan-Si 靈泉寺

Lingyan (lingyan) 靈驗
Lingyun-Chansi 凌雲禪寺
Lin Xian-Tang 林獻堂
Lin Yang-Gang 林洋港
Liu Bang 劉邦
Liuchou 留州
Liushi 留使
Liu Yan 劉晏
Liu Yi-Liang 劉宜良
Li Wan-Ju 李萬居
Lixue 理學
Liyun 禮運
Longhua-Pai 龍華派
Longhua-Sanhui 龍華三會
Longhu(shan) 龍虎(山)
Longshan 龍山
Loyang 洛陽
Lu 魯
Lü 律
Luantang 鸞堂
Lü Dong-Bin 呂洞賓
Lunyü 論語
Luo-Jiao 羅教
Lüshi-Chunqiu 呂氏春秋
Lüsi 律寺
Lüxing 呂刑
Luyu 魯語
Luzhou 蘆洲
Man 蠻
Manyi 蠻夷
Mao(shan) 茅(山)
Mazu 媽祖
Meihua 梅花
Meilidao 美麗島
Meizhou 湄州
Mendi 門第
Mengjia 艋舺
Menxia-Sheng 門下省
Mi 秘/密
Mianzi 面子
Miao 苗
Mie 滅
Milian-Hongchen 迷戀紅塵
Min 民
Min* 閩
Ming 名
Mingdian 名典
Minge 民歌
Mingfen 名分
Ming Ming De 明明德
Mingtang 明堂
Mingtangwei 明堂位
Mingtian 名田
Minguo 民國
Minzhu 民主
Minzhu-Guo 民主國
Minzu 民族
Minzuxing 民族性
Mo 末
Mofa 末法
mo-fa (Mofa) 末法
Mouzi Lihuo Lun 牟子理惑論
Mozi 墨子
Mozixiangu 墨子閒詁
Mojia (Mo-Schule) 墨家
Mufu 幕府
Muke 幕客
Mulian 目蓮
Mu Qian 錢穆
Muyou 幕友
Naito Torajiro 內藤虎次郎
Nan 男
Nanan 南安
Nanshi 南史
Nantiangong 南天宮
Nanxingdao 難行道
Nanzong 南宗
Neichao 內朝
Neidan 內丹
Neifu/Waifu 內服/外服

Neige-Daxueshi 內閣大學士
Neisheng 內聖
Neisheng-Waiwang 內聖外王
Neiting 內廷
Neiza 內雜
Nianfo 念佛
Nong 農
Nü-kua 女媧
Nuozha 哪吒
pailou 牌樓
Pangeng 盤庚
Pangu 盤古
pan Guanxi 攀關係
Panjiao 判教
pan Jiaojing 攀交情
Pengdang 朋黨
Penghu 澎湖
Peng Ming-Min 彭明敏
Pingdi 平糴
Pingfan 屏藩
Pingzhun 平準
Po 魄
Poh (Bo) 亳
Pudu 普渡
Putian 莆田
Qi 氣
Qi* 齊
Qi** 棄
Qi*** 器
Qiang 羌
Qianhuang 錢荒
Qianlong 乾隆
Qiaoxing 僑姓
Qigong 氣功
Qi Jia 齊家
Qin 秦
qin 親
Qingliu-Zhengzhi 清流政治
Qingming 清明
Qingshui-Zushi 清水祖師
Qingtan 清談
Qingxiang 清鄉
Qingyi 清議
qing/zhong 輕/重
Qinmindang 親民黨
Qinqin 親親
qin/shu 親/疏
Qiwei-Xiangtou 氣味相投
Quanmin-Zhengfu 全民政府
Quanzhen Dao 全真道
Quanzhou 泉州
Quifang 櫃坊
Quli 曲禮
Randeng(fo) 燃燈(佛)
Ren 仁
Renjian-Fojiao 人間佛教
Renjian-Jingtu 人間淨土
Renqing 人情
Rensheng-Fojiao 人生佛教
Riyue 日月
Rong 戎
Rongdi 戎狄
Ru 儒
Rulai-Chan 如來禪
Rulin-Waishi 儒林外史
Ruzong-Shenjiao 儒宗神教
Saiwai 塞外
Sangang 三綱
Sanjie(jiao) 三階(教)
Sanlao 三老
Sanshan-Fulu 三山符籙
Sanshan-Guowang 三山國王
Sanshi 三尸
Sanshipan 散氏盤
Santong 三統
Sanzi-Jing 三字經
Shan 禪
Shang 商
Shangfu 喪服
Shanggong 上供

Shangqing 上清
Shangshu 尚書
Shangshu-Ling 尚書令
Shangshui 商稅
Shangshu-Sheng 尚書省
Shang Yang 商鞅
Shangyuan 上元
Shanrang 禪讓
Shanshu 善書
Shao-hao (Shaohao) 少皞
Shao-Kang 少康
She 社
Sheji 社稷
Shen 神
Shen* 紳
Shendao-Shejiao 神道設教
Sheng 生
Sheng* 省
Sheng** 聖
Shengji 省籍
Sheng/Ke 勝/剋
Shengsibu 生死簿
sheng/shu 生/熟
Sheng-/Shufan 生/熟番
Shengwang 聖王
Shengyan 聖嚴
Shengyuan 生員
Shennong 神農
Shen/Ren/Gui 神/人/鬼
Shenxianzhuan 神仙傳
Shi 士
shi* (Shi*) 氏
Shi** 史
Shi*** 釋
Shi**** 尸
Shidafu 士大夫
shih (Shi) 士
shih* (Shi) 勢
Shiji 史記
Shijia 世家
Shijie 世界
Shijing 詩經
Shi Lang 施琅
Shi Ming-De 施明德
Shi/Nong/Gong/Shang 士/農/工/商
Shi/Shu 士/庶
Shi Si-Ming 史思明
Shi/Weishi 使/未使
Shi/Xian 市/縣
Shi/Zi/Ji 史/子/集
Shizu 士族
Shoujie 受戒
Shu 庶
Shu* 墅
Shu** 蜀
shu 疏
Shufeng 素封
Shui 稅
Shuihu-Zhuan 水滸傳
Shumi-Shi 樞密史
Shun 舜
Shuowen 說文
Si 私
Sidian 祀典
Sifen(lü) 四分(律)
Sihai 四海
Simin 四民
Siming 司命
Sishu 私屬
Sishu* 四書
Siti 四體
Sitian 私田
Sixia 私下
Siyi 私議
Sun Wukong 孫悟空
Sun Yat-sen 孫逸仙 (孫文)
Suolu 索虜
ta-hsing (Daxing) 大姓
Taijian 台奸
Tainan 台南

Taipei (Taipeh, Taibei) 台北
Taiping 太平
Taiping-Dao 太平道
Taipingjing 太平經
Taiping-Tianguo 太平天國
Tairen 台人
Tai(shan) 泰(山)
Taishan-Fujun 泰山府君
Taiwang 太王
Taiwan-Gonglun-Bao 台灣公論報
Taiwanlun 台灣論
Taiwan-Minzhu-Guo 台灣民主國
Taiwanren 台灣人
Taiwan-Ribao 台灣日報
Taixu 太虛
Taixue 太學
Taiyi 太一
Taizai 太宰
Taizhong 台中
Taizong 太宗
Taizu 太祖
Takano Moku 高野孟矩
Tang 湯
Tang Jin-Song 唐景崧
Tangshan 唐山
Tao 道
Taosi 陶寺
Taoyuan 桃園
te (De) 德
Ti (Di) 帝
Tian 天
Tian* 田
Tiangong 天公
Tianming 天命
Tianren-Ganying 天人感應
Tiantai 天臺
Tiantong 天統
Tiantu 田土
Tianxia 天下
Tianyishang 天邑商
Tianzi 天子
Tiao-a-ka 柱仔腳 (椿腳)
T'ien Hou (Tianhou) 天后
t'ien-hsia (Tianxia) 天下
Ting 庭
Ti/Yong 體/用
Tong 同
Tongan/Anxi 同安/安溪
Tongbao 同胞
Tongji 童乩
Tongxiang 同鄉
Tongyi 統一
Tongyuan 同源
Tongzong 同宗
Tsin (Jin) 晉
Tsch'u (Chu) 楚
tsun (zun) 尊
T. t. (Tsch'un-ts'iu) (Chunqiu) 春秋
Tudigong 土地公
Tuduan 土斷
Tuhao-Lieshen 土豪劣紳
Tuniu-Jie 土牛界
Tusi 土司
Tuntian 屯田
tu/yang 土/洋
Waichao 外朝
Waidan 外丹
Waijiaren 外家人
Waiqi 外戚
Waishengren 外省人
Waiting 外廷
Waiwang 外王
Waiyuan-Neifang 外圓內方
Wangchenggang 王城崗
Wangjia 王家
Wang Mang 王莽
Wang Yang-Ming 王陽明
Wangzhi 王制
Wang 王
Wang An-Shi 王安石

Wang/Ba 王/霸
Wang Sheng 王昇
Wangye 王爺
Wanhua 萬華
Wanli-Changcheng 萬里長城
Wannian-Guohui 萬年國會
Wanzhang 萬章
Wei 魏
Wei* 衛
Wei** 緯
Weiji 未濟
Wei-lieh 威烈
Weimin-Zhican 為民制產
Wei Yuan-Song 衛元嵩
Wei Zhong-Xian 魏忠賢
Wen (wen) 文
Wenchang 文昌
Wenmiao 文廟
Wenzhi 文治
Wojia 我家
Woren 倭人
Wu (wu) 巫
Wu* 吳
Wu** 塢
Wu*** 無
Wuchang 五常
Wudan 武當
Wude-Zhongshi-Lun 五德終始論
Wudi 五帝
Wudi-Benji 五帝本紀
Wudoumi Dao 五斗米道
Wufu 五服
Wulu-Caishen 五路財神
Wu San-Lian 吳三連
Wushan Shisha 五山十刹
Wusheng-Laomu 無生老母
Wutong 五通
Wuwei-Jiao 無為教
Wuxing 五行
Wu Zhao 武曌
Xiajiadian 夏家店
Xiajiao 下郊
Xiamen 廈門
Xian 縣
Xian* 獻
Xian** 仙
Xianbei 鮮卑
Xiandai-Shi 現代詩
Xiang 相
Xiang* 象
Xiang** 香
Xiangguan 鄉官
Xianghuo 香火
Xiangtu 鄉土
Xiang/Zhen 鄉/鎮
Xiantian-Pai 先天派
xiao (Xiao) 孝
Xiao* 效
Xiaobao 小報
Xiaoqu 小取
Xiaoren 小人
Xiaosheng 小乘
Xiashu 夏書
Xiayuan 下元
Xibeigang 西北岡
Xibo 西伯
Xici 繫辭
Xie 契
Xiejiao 邪教
Xilai(an) 西來(庵)
Xin 心
Xin* 信
Xing 姓
Xing* 刑
Xing** 形
Xing*** 性
Xingang 新港
Xingming 刑名
Xingshihu 形勢戶
Xinjiang 新疆

Xinling-Huanbao 心靈環保
Xinmin 新民
Xinwen 新聞
Xinyi 信義
Xinyun 星雲
Xiongnu 匈奴
Xiqiangzhuan 西羌傳
Xishuipo 西水坡
Xiucai 秀才
Xiu Shen 修身
Xiwangmu 西王母
Xiyouji 西遊記
Xuan 選
Xuanju 選舉
Xuantian-Shangdi 玄天上帝
Xuanzang 玄奘
Xuanzong 玄宗
Xueshi 血食
Xuli 胥吏
Xunjin 巡境
Xunzi 荀子
Xu/Shi 虛/實
Xu Xin-Liang 許信良
Yamen 衙門
Yan 燕
Yang 陽
Yang* 養
Yangfeng-Yinwei 陽奉陰違
Yang Hoo 陽虎
Yang Yan 楊炎
Yangyao 陽爻
Yang Zhu 楊朱
Yanshi 偃師
Yanzi 晏子
Yanzi-Chunqiu 晏子春秋
Yao 堯
Yao* 要
Yao** 爻
Yao*** 妖
Yaochi-Jinmu 瑤池金母
Yaodian 堯典
Yayan 雅言
Ye (ye) 野
Ye* 業
Yehu-Chan 野狐禪
Yeren 野人
Ye Rong-Zhong 葉榮鐘
Ye Shi-Tao 葉石濤
Yi 邑
Yi* 彝
Yi** 夷
Yi*** 義
Yi**** 一
Yibi-Qian 蟻鼻錢
Yiguandao 一貫道
Yihuo 刈火
Yijing 易經
Yilan 宜蘭
Yili 儀禮
Yin 陰
Yin* 蔭
Yin Hai-kuang 殷海光
Yinmin 隱民
Yinshun 印順
Yin/Yang 陰/陽
Yinyang(jia) 陰陽(家)
Yinyao 陰爻
Yiqi 義氣
Yiren-Shishen 以人事神
Yiti 一體
Yitian 義田
Yitong 一統
Yiwenzhi 藝文志
Yixiang 刈香
Yixingdao 易行道
Yixing-Gongma 異姓公媽
Yiyi 義邑
Yi Yin 伊尹
Yonglian 湧蓮
Yongqing 永清

You 友
Youjin 遊境
Youren 道人
Youshi 游士
You/Wu 有/無
Youyinggong 有應公
Yu (Yü) 禹
Yu* 輿
Yuan 圜
Yuan* 苑
Yuan** 園
Yuan*** 源
Yuanjiao 圓教
Yuan Shi-Kai 袁世凱
Yu Deng-Fa 余登發
Yue 粤
Yue Fei 岳飛
Yueling 月令
Yu Guan-Zhong 余光中
Yuhuang-Dadi 玉皇大帝
Yulanpen(jie) 盂蘭盆(節)
Yuli 玉曆
Yulun 輿論
Yumen 玉門
Yurensong 輿人誦
Yushi 御史
Zai 宰
Zaijia-Fojiao 在家佛教
Zaixiang 宰相
Zaoshen 灶神
Zashui 雜稅
Zayao 雜徭
Zei 賊
Zhaigu 齋姑
Zhai-Jiao 齋教
Zhanghua 彰化
Zhang Lu 張魯
Zhang/Quan 漳/泉
Zhangzhou 漳州
Zhaogao 召誥
Zhaohun 招魂
Zhejiang 浙江
Zheng 正
Zheng* 政
Zheng Cheng-Kong (Koxinga) 鄭成功
Zhengfu 政府
Zhengyi Dao 正一道
Zhengzhi 政治
Zhengzhi-Goutong 政治溝通
Zhengjia 正價
Zhenglun-Zazhi 政論雜誌
Zhengming 正名
Zhengshi 正史
Zhengshuo 正朔
Zhengtong 正統
Zhengtong/Yiduan 正統/異端
Zhengtu 正途
Zheng Xuan 鄭玄
Zhengxue 正學
Zhenjun 真君
Zhenkong-Jiaxiang 真空家鄉
Zhenlangong 鎮瀾宮
Zhewang 哲王
Zhi 治
Zhi Guo 治國
zhong 忠
Zhongben-Yimo 重本抑末
Zhonggong 中共
Zhongguo 中國
Zhongguohua 中國化
Zhongguoren 中國人
Zhonghua-Minzu 中華民族
Zhongli 中壢
Zhongmin 種民
Zhongnan 中男
Zhongnong-Yishang 重農抑商
Zhongren 種人
Zhongshang 中商
Zhongshu-Ling 中書令
Zhongshu-Sheng 中書省

Zhongtaishan 中台山
Zhongyi 中邑
Zhongyong 中庸
Zhongyuan 中原
Zhongyuan* 中元
Zhouli 周禮
Zhou Yan 鄒衍
Zhouyu 周語
Zhu 助
Zhu* 主
Zhuang 莊
Zhuangjiao 樁腳
Zhuangyuan 莊園
Zhuanxu 顓頊
Zhuhong 袾宏
Zhu Xi 朱熹
Zhuyi 主義
Zhu Yi-Gui 朱一貴
Zi 子
Zichan 子產
Zijue 自決
Zili 自立
Zili-Wanbao 自立晚報
Zisai 紫塞
Ziyang-Pai 紫陽派
Zizhi 自治
Zong 宗
Zongfa 宗法
Zongmiao 宗廟
Zongtiao 宗祧
Zongzu 宗族
Zu 族
Zu* 租
Zugonglu 祖公爐
zun/bei 尊/卑
Zunzun 尊尊
Zuozhuan 左傳
Zuqun 族群
Zutang 祖堂
Zu-Yong-Diao 租庸調
Zuzong-Jiafa 祖宗家法